Kolonyalizm Postkolonyalizm

Ania Loomba



İngilizceden çeviren: Mehmet Küçük

AYRINTI

Ayrıntı: 273
İnceleme dizisi: 149

Kolonyalizm/Postkolonyalizm
Ania Loomba

İngilizceden çeviren
Mehmet Küçük

Yayına hazırlayan
Sedef Özge

Kitabın özgün adı
Colonialism/Postcolonialism

Routledge/1998
basımından çevrilmiştir.

© Routledge

Bu çevirinin Türkçe yayın hakları
Ayrıntı Yayınları'na aittir.

Kapak illüstrasyonu
Sevinç Altan

Kapak düzeni
Arslan Kahraman

Düzelti
Sibel Türkmenoğlu

Baskı ve cilt
Mart Matbaacılık Sanatları Ltd. Şti. Tel: (0 212) 212 03 39-40

Birinci basım *2000*

ISBN 975-539-252-1

AYRINTI YAYINLARI
Dizdariye Çeşmesi Sk. No: 23/1 34400 Çemberlitaş-İstanbul Tel: (0 212) 518 76 19 Faks: (0 212) 516 45 77

Ania Loomba

Kolonyalizm Postkolonyalizm



İçindekiler

— GİRİŞ 9

I. KOLONYAL VE POSTKOLONYAL İNCELEMELERİN KONUMLANDIRILMASI 18
A. Terimlerin tanımları: Kolonyalizm, emperyalizm, neo-kolonyalizm, postkolonyalizm 18
B. Kolonyalizmden kolonyal söyleme 38
C. Kolonyal söylem 64

D. Kolonyalizm ve bilgi 78
E. Kolonyalizm ve edebiyat 92
F. Metinsellik, söylem ve maddi süreçler 118

II. KOLONYAL KİMLİKLER VE POSTKOLONYAL KİMLİKLER 128
A. Irk ve kültür farklılıklarının kuruluşu 128
B. Irk, sınıf ve kolonyalizm 148
C. Psikanaliz ve kolonyal özneler 158
D. Toplumsal cinsiyet, cinsellik ve kolonyal söylem 176
E. Melezlik 198

III. KOLONYALİZME MEYDAN OKUMAK 210
A. Milliyetçilikler ve pan-milliyetçilikler 210
B. Edebiyat ve ulus 230
C. Pan-milliyetçilikler 237
D. Feminizm, milliyetçilik ve postkolonyalizm 241
E. Ast gruplar konuşabilir mi? 259
F. Postmodernizm ve postkolonyal incelemeler 273

— SONUÇ 283
— KAYNAKÇA 287
— DİZİN 300

Giriş

Görece yeni sayılabilecek postkolonyal incelemeler alanı, hem heyecanlı bir ilgiyle hem de kafa karışıklığı ve kuşkuculukla kuşatılmış bulunuyor. Birçok kişi bu incelemelerin neresinin yeni olduğunu net bir tarzda ifade edemiyor –ne de olsa kolonyalizm hakkında kalem oynatmak neredeyse bizzat kolonyalizm kadar eskiye dayanır. Başkalarıysa neyin yeni olduğunu tanımlayabilmekte ve okudukları şeylerden hoşlanmamaktadır –kolonyalizmi ve doğurduğu olumsuz etkileri incelerken başvurulan bu yeni yolların dünyanın her tarafındaki üniversitelerde rağbet bulması gerçeği de dahildir bu hoşnutsuzluğa. Russel Jacoby bir süre önce yazdığı makalade, "postkolonyal" teriminin "akademik düşüncenin aklını başından alan en son genel geçer terim" olduğundan yakınır (1995:

30). Bir çömleği incelemekte olan bir arkadaşı Jacoby'ye, "vay, postkolonyal bir şey" demiştir. "Kolonyalizm" tanımları ve hatta "post" teriminin anlamı hakkında ortaya çıkan arbedeler, "postkolonyal incelemeler" konusundaki bir kafa karışıklığını da içine alır; öyle ki, "bu işin heveslileri bile onun ne olduğunu bilmez". Jacoby, buna ilave olarak, postkolonyal minvalindeki teorilerin çoğunluğunun kafa karıştırıcı bir tarzda dile getirildiğini, birbirlerini kolonyal düşünce yapılarıyla suç ortaklığı etmekle suçlayan eleştirmenlerin kendi aralarındaki grup içi çekişmelerinin damgasını taşıdığını ve her ne kadar bir zamanlar kolonileştirilmiş halklar ve onların ahfadının seslerini duyurmayı amaçladığını bildirse de, aslında hem bu insanların seslerini kıstığını hem de eleştirmenlerin fikirlerini iletirlerken dayanabilecekleri herhangi meşru bir zemini yok ettiğini ileri sürer.

Burada özet olarak sözünü ettiğim bu saldırı, yazarının disipliner ve politik muhafazakârlığını pek gizleyemiyorsa da, postkolonyal incelemelere sempatiyle yaklaşan pek çok kimse (alana yeni giren araştırmacılar ya da akademinin dışında, bilhassa da Batı akademyasının dışında kalanlar dahil olmak üzere), bu saldırıdaki eleştirilerin birçoğuna hak verir. Kendi payıma, dünyanın benim yaşamakta olduğum bölgesine ait nesneler, yiyecekler ya da giysilerin (kimileyin fikirlerin) Avrupa ya da Kuzey Amerika'da "etnik" malzeme olarak damgalanmasından rahatsız olurum; Hindistan'da "etnik" terimi, kabile halklarının ya da kırsalda yaşayan halkların kullandıkları nesneler ve kültürler için kullanılır –bilhassa da bunlar son modayı izleyen pazarlarda sergilendiğinde. Başka bir anlatımla, "etnik" ve "postkolonyal" gibi terimlerin marjinal (ve revaçta) olan bir şeyleri anlatan bir kısaltma olup olmadığını sormak gerekiyor. "Postkolonyal incelemeler" alanındaki en önemli ya da dönüm noktası sayılan yazıların anlaşılması ve bilhassa derslikerde öğrencilere anlatılması konusunda karşılaşılan zorluklar dillere destan olsa da, postkolonyallik hakkındaki tartışmalar üniversitelerin dışında yer alan kapsamlı bir pratikler silsilesi üzerinde etki uyandırmış ve bu pratiklerce şekillendirilmiştir. İngiliz dili incelemeleriyle doğrudan ilgili olmayanlar postkolonyallik incele-

melerini en çok bu zorluk yüzünden eleştirmektedir. Bu "alan"ın, jargonla dolu, kafa karıştırıcı ve gündelik gerçeklikten uzak olduğu düşünülen eleştirel teori ya da edebiyat teorisiyle kesişmesi de bu eleştirilerde rol oynar. "Batı kökenli teori"nin "Batılı-olmayan kültürler"le karşılaşması sonucunda dönüştüğü fikri doğru olabilir (Lloyd: 1994). Ama "Üçüncü Dünya"da yaşayan birçok akademisyen bu dönüşmüş teoriye bile çekingen yaklaşmaktadır; dünyanın kendi yaşadıkları bölgesine uzak kaldığı hissedilen ve "post-modernizm"le örtüşmeler barındırdığı varsayılan postkolonyal teori de dahildir bu çekingenliğe. Bu görüşe bakılırsa, post-modernizm politik eylem ve direnişe katkıda bulunmak yerine endişe ve ümitsizliği besler. Bu çizgi doğrultusundaki keskin eleştiriler Batı'daki akademilerden de yükseldi. Bu yüzden, "postkolonyal incelemeler alanı", moda olduğu kadar da muhasara altına alınmış olan bir alandır. "Postkolonyal" kavramı, der Stuart Hall, "güçlü bilinçdışı yatırımların taşıyıcısı haline gelmiştir –bazıları açısından bir arzunun göstergesi (sign), başkaları açısından tehlikenin bir göstereni (signifier)" (1996a: 242).

"Postkolonyalizm" teriminin, bu konuda bir inceleme yapmanın neler gerektirebileceğini doyurucu şekilde betimlemeyi imkânsız kılacak kadar heterojen ve dağınık hale geldiği doğrudur. Bu zorluk kısmen, edebiyat analizinden kolonyal yönetim döneminin arşivlerinde yapılan araştırmalara, tıp metinlerinin eleştirisinden ekonomi teorisine dek uzanabilen ve çoğuncası hem bunları hem de öbür alanları bileştiren postkolonyal incelemelerin disiplinlerarası mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Ama etrafta beliren yeni eleştirel dillerin yalnızca birer "jargon" olmadıkları da doğrudur –bu dillere başvuran insanların birçoğu, fikirlerini başkalarına iletmeyi öncelikli bir sorun olarak görmüyorlarmış izlenimi uyandırsa bile. Akademik tartışmalarda kuşkunun sürüp gitmesi, insanların genellikle politik ve kavramsal sözcük dağarını genişletmeye ya da değiştirmeye isteksiz olmasına bağlanabilir. Bu diller, hem toplum bilimlerinde hem de edebiyat ve dil incelemelerinde son yıllarda sağlanan gelişmelerden doğmuştur ve bu yüzden gündelik terminolojinin bunların yerini alması zordur. Yine de, eldeki so-

runlara "kullanıcı dostu" bir dilde eğilmeyi sürekli denemek ve sürekli bu yolla tartışmaya çalışmak önemli. Bir süre önce yayımlanan bir postkolonyal incelemeler seçkisinin editörlerince belirtildiği gibi, postkolonyal teorinin "bunaltıcı ölçüde zor" olması gerekmez (Williams ve Chrisman, 1994: ix). Elinizdeki kitap bu inançla ve son yıllardaki bu gelişmelerin sunduğu düşünsel ve politik olanaklar hakkında düşünürken okurlara yardımcı olması ümidiyle yazıldı.

Avrupa kaynaklı modern kolonyalizm özgündü; insanlık tarihinin sürekli yeniden ortaya çıkan bir özelliği olan farklı türde kolonyal temasların şimdiye kadar görülenler arasında en kapsamlı olanıydı. Koloniler ve eski-koloniler 1930'lu yıllarda yerküredeki toprakların yüzde 84.6'sını kaplıyordu. Yalnızca Arabistan, İran, Afganistan, Moğolistan, Tibet, Çin, Siam ve Japonya'nın bazı kısımları asla resmi olarak Avrupa'nın yönetimi altına girmedi (Fieldhouse, 1989: 373). Böyle bir coğrafi ve tarihsel kapsam, özet yapma girişimlerini imkânsızlaştırıyor. Bu durum kolonyalizmi "teorileştirme"yi de çok zorlaştırıyor –kolonyalizmin ya da ona karşı direnişlerin mahiyeti hakkında yapabileceğimiz herhangi bir genellemenin, tikel bir örnek tarafından olumsuzlanması neredeyse kaçınılmazdır. Karmaşık tartışmaları ve tarihsel süreçleri basitleştirme, şematikleştirme ya da özetleme doğrultusundaki herhangi bir girişimde her zaman belli bir indirgeme payı bulunur; kolonyalizmin heterojen pratikleri ve son dört yüzyıl boyunca yarattığı etkiler yüzünden, kolonyalizm incelemesi bunun gibi sorunlardan çok kolay etkilenir. Kolonyalizm incelemesi alanında çalışan her araştırmacı, kendi disipliner yakınlığı, coğrafi ve kurumsal mevzii ve kimliğine bağlı olarak, ele aldığı sorun hakkında farklı bir örnekler dizisi, vurgu ve perspektifle karşımıza çıkacaktır. Elinizdeki kitapta hiçbir sızıntıya geçit vermeyen tanımlar sunmaya ya da kolonyal tarihler ve ideolojilere ilişkin kapsamlı açıklamalar sağlamaya kalkmadım. Bunun yerine, bazı anahtar niteliğindeki tartışma ve incelemeler üzerinde odaklanarak önemli sayılan terimleri, olayları ve sorunları sergiledim. Bu stratejinin, hem söz konusu terimler, olaylar ve sorunların karmaşıklığına hem

de aralarındaki bağlantılara bir anlam verilebilmesi açısından okura yardımcı olacağını ümit ediyorum.

Kolonyal incelemeler sırf böyle geniş bir alanı kapsıyor diye, kolonyal yönetim ve düşüncenin daha kapsamlı yapıları hakkında düşünmeye girişmeksizin kendimizi yalnızca tikel vakaların incelenmesine hasretmemiz gerekmez. Öyleyse, genel ile tikeli nasıl bir araya getireceğimizi sormalıyız. Kolonyalizm hakkındaki eski açıklamalar özgül olayların ampirik olarak incelenmesine dayandıkları için gayrı-teorik bulunurken, son yıllarda yapılan çalışmalar kendilerini güncel olaylarla sınırlandırmadıkları için bunların teorik oldukları varsayılır bazen. Oysa burada bir yanlış anlama söz konusu. Kolonyalizm hakkındaki uzlaşımsal incelemeler de, kolonyal temasın mahiyeti hakkındaki daha kapsamlı varsayımlara ya da kolonyal yönetimin "ana" ülke için ekonomik açıdan kârlı olup olmadığı gibi belli bazı sorunlar çerçevesinde patlak veren çekişmelere yaslanmaları anlamında teoriktir. O halde, eski incelemeler ile yenileri arasındaki farklılık nedir? Postkolonyal incelemelere eleştirel yaklaşanlar bazen bu incelemelerin yeni sayılabilecek bir şey yapmadıklarını iddia ederken, bazen de insanlık tarihinin bu geniş ve karmaşık alanını anlamak açısından yeniliklerin her zaman yararlı olmadığını ileri sürer. Oysa, bu incelemelere olumlu bakanlar, yeni inisiyatiflerin geçmiş hakkında yeni perspektifler sunmakla kalmayıp, aynı zamanda dünyada sürüp giden değişimleri anlamamızı da sağladığını düşünmektedir.

Bilhassa İngiliz dili ve edebiyatı bölümlerinde kurumsallaşmakta olan bu perspektiflere eşlik eden belli tehlikeler var. Ella Shohat, "postkolonyal" teriminin Batı akademilerinde kabule değer bulunmasının olumsuz bir sonucunu işaret eder: Bu terim, kişinin "emperyalizm" ya da "jeopolitik" gibi daha keskin politik terimlerin yanına sokulmasına bile izin vermeme işlevi görür (Shohat, 1993: 99). Terry Eagleton da (1994), "postkolonyal düşünce" içerisinde "kültürel farklılıklardan söz etmeye izin verilirken, ekonomik sömürü hakkında söz etmeye izin verilmez –ya da fazlaca söz edilmesine izin verilmez" derken bununla ilintili bir suçlamayı dile getirmektedir. Şu halde, "postkolonyalizm"in a-

kademi içerisinde kolaya kaçmamıza izin veren bir uzlaşmacılık terimi olarak işlev görmeye başladığı söylenebilir mi? Eagleton'ın "postkolonyal düşünce" terimini akademik bir eğilimi tarif etmek için kullanma tarzı yeterli değildir: Postkolonyal incelemeler alanında kalem oynatan birçok yazar ve akademisyen, yaptıkları çalışmalar çoğunlukla "postkolonyal incelemeler" adı altında kurumsallaşan eğilime dahil edilmese bile, ekonomik sömürü konusuna kapsamlı bir yer vermektedir.

İkinci ve yukarıdakiyle bağıntılı bir sorun da, bu alanda yapılmış gelişkin çalışmalara rağmen, dersliklerde "postkolonyal" teriminin, somut durumlardan soyutlanmış formüllere ya da indirgeyici yaklaşımlara gitgide daha fazla hizmet etmesidir. Genellikle, mevcut ders programına ilave ediliverecek bir ders özeti gibi görülür. Bu devasa bir yoğunlaştırmaya yol açar –Shakespeare'deki ya da edebiyat teorisindeki "ırkçılık" meselesine bir hafta ayrılır, hızlandırılmış bir derste teorik alanın tamamı hızla taranır ya da fakültedeki öğretim üyelerinden birisi, Anglo-Amerika'nın dışında kalan edebi ve düşünsel üretim yelpazesini bir derste baştan başa yeniden sunmaya davet edilir. Böyle bir senaryoda, "dünyanın geri kalanı" içerisindeki farklılıklara ya da özgül durumların ayrıntılarına dikkat kesilmeye yer yoktur elbet. Metropoliten postkolonyal teori, çok uzaklardaki yörelerin ayrıntıları ve özgüllükleri üzerinde derinlikli çalışma yapılmasını istemekten ziyade kendisini genel bir "kolonyal" ya da "postkolonyal" mevzide konumlandırarak iş görür. Peter Hulme bunun Avrupalı-olmayan metinlerin genellikle Avrupa edebiyatıyla yan yana ya da bu edebiyatın bir eleştirisi olarak öğretilmesinden kaynaklandığını ileri sürer (1994: 72). Bu durumda özgül yerel ayrıntılarla uğraşmanın uzlaşımsal "alan incelemeleri" uzmanlarına kalması ironiktir. Yazık ki, bu uzmanlar da kolonyalizmi teorik parametre olarak kabul eden çalışmalar yapmaz pek.

Postkolonyal incelemelerde görülen patlamanın üçüncü bir sonucu da, isimleri marka haline gelmiş bir avuç eleştirmenin kaleme aldığı yazılara, bu inceleme alanının kendisinden bile daha fazla önem verilmeye başlanmasıdır –araştırmacı ve öğrenciler Edward

Said, Gayatri Spivak ya da Homi Bhabha'yla "aşık atma" ya da yalnızca en son yayımlanmış yazıları okuma zorunluluğunu hisseder. Barbara Christian'ın (1990) "teori yarıştırması" dediği eğilim, bizzat bu inceleme alanı üzerine düşünmeye zarar vermektedir. Bundan kısmen Batı akademisinin ve bilhassa ABD akademilerinin star sistemi, kısmen de göz korkutucu ve özgöndergesel (self-referential) olabilen teorik çalışmaların kendi mahiyetleri sorumludur. O nedenle, öğrencilerin çoğunluğu postkolonyal teori hakkında bir parça bilgi edinme zorunluluğu duysalar da, genellikle kolonyal ve postkolonyal tarihler ve kültürler konusunda belli bir uzmanlıktan yoksun oldukları için, bu teorinin, hepsi açısından yaratıcı bir esin kaynağı olabildiği söylenemez.

Elinizdeki kitap bu sorunların bazılarını gözden geçirmeyi amaçlıyor. Kolonyalizm ya da direnişin dünyanın her tarafına yayılan tarihini özetlemeye kalkışmak yerine, çağdaş postkolonyallik teorilerinin oluşumları ve parametleri ile bu teorilerin karşısına dikilen sorunları, ideoloji ya da temsil, toplumsal cinsiyet ya da eylemlilik gibi diğer düşünsel tartışmaların bağlamına oturtmaya çalıştım. Tek tek eleştirmenlerin çalışmaları özgül tartışmalar bağlamında ele alınmakta ve bu yüzden farklı bölümcelerde boy göstermektedir. Nitekim, örneğin Frantz Fanon'un yazıları, toplumsal cinsiyet ve cinsellik, milliyetçilik ve melezlik gibi çokkatlı bağlamlarda tartışılıyor. Kitaptaki bölümcelerin ima ettiği ayrımlarsa birbirine sıkı sıkıya kapalı odaların varlığını işaret etmemektedir; o nedenle, örneğin toplumsal cinsiyet ile kolonyalizm arasındaki kesişmeler ya da başkalık (alterity) sorunu kitabın tamamında tartışılmaktadır. Tarihsel ve coğrafi farklılıklar konusunda bir ölçüde bilinçlenerek bu bilincin "teorileştirme" doğrultusundaki girişimlerimize dahil edilmesine gerek olduğunu vurgulamaya çalıştım. Kişinin kendi disipliner eğitimi ya da kimliğinin, bu alanda o kişinin edindiği bilgiyi biçimlendirmesi kaçınılmazdır elbet –kendi payıma, örneklerimi modern Avrupa'nın erken döneminden ya da modern Hindistan'dan seçme ihtiyacı hissettim. Gelgelelim, burada asıl sorun, teorileştirme yapabilmek için kolonyalizmin bütün bir tarihsel ve coğrafi çeşitliliğini bilmeye ge-

rek olması değil, daha ziyade teorilerimizi böyle bir çeşitliliğin var olduğunu hesaba katarak bina etmemize ve yerel bir özelliğe evrensel bir statü atfetmemeye gerek olmasıdır. Bu arada, yerellik kategorisini de romantikleştirmemeliyiz elbet. Bruce Robbins'in ikazında olduğu gibi, "küçük düşünmek yeterli değildir"; "kolay genelleme"den uzak durmamız gerekmesine rağmen, "zor genelleme yapma hakkını da muhafaza etmemiz" gerekir (1992: 174-176).[1]

Elinizdeki kitap üç ana bölümden oluşmakta, bu bölümler de daha küçük bölümcelere ayrılmaktadır. Birinci bölümde kolonyalizm, emperyalizm ve postkolonyalizm gibi terimlerin farklı anlamları ve bunları kuşatan çekişmeler tartışılıyor. Birinci bölüm kolonyal söylem üzerine yapılan incelemeleri ideoloji, öznellik ve dil hakkındaki anahtar nitelikte tartışmalarla bağlantılandırıyor, bunu yaparken de kolonyalizm incelemesiyle ilintili olarak yeni bir terminolojinin ve disipliner sınırlar arasında yeni bir köprü kurulmasının niçin zorunlu hale geldiğini gösteriyor. Kolonyalizm ve edebiyat incelemeleri arasındaki ilişki de bir parça ayrıntılı olarak tartışılıyor. Kolonyal söylem incelemelerinde edebiyatın önemli bir paya sahip olması, kolonyal temsiller ve öznellik hakkında düşünme yolları açısından heyecan verici yenilikler doğursa bile, bunlar aynı zamanda birinci bölümün son bölümcesinde ele alınan bazı sorunlar da doğurdu. Birinci bölüm genel olarak okura, postyapısalcı, Marksist, feminist ve post-modern düşüncelerin postkolonyal incelemelerle önemli ya da tartışmalı bağlantılara sahip boyutlarını sunmaktadır.

İkinci bölüm kolonyal ve postkolonyal özne ve kimliklerin karmaşık boyutlarını ele alıyor. Kolonyal karşılaşma ırksal, kültürel, sınıfsal ve cinsel farklılık ideolojilerini nasıl yeniden yapılandırmaktadır? Patriyarkal baskı ve kolonyal tahakküm birbirleriyle hangi yollardan geçerek bağlantı kurar? Kapitalizm ile kolonyalizm arasındaki ilişkinin niteliği nedir? Özne teklerinin kolonyalizm süresince karmaşık yeniden yapılanmalarının yerini tayin etmek için hangi çerçeveleri benimseyebiliriz? Kolonyal

1. Barker, Hulme ve Iverson (1994) Robbins'i alıntılamaktadır ve bu sorunlara ilişkin yaptıkları tartışma oldukça yararlıdır.

öznellikleri anlama açısından psikanaliz işe yarar mı? İkinci bölümün yanıt aradığı sorulardan bazıları bunlar. Ama bu arayış, maddi ekonomik süreçler ile insan öznellikleri arasındaki daha kapsamlı tartışmaya bir açılım getirme kaygısıyla yürütülmektedir.

Üçüncü bölümde, kolonisizleştirme süreçlerine eğiliniyor ve kolonileştirilmiş öznelerin bakış açısının "postkolonyal" bir perspektiften hareketle yeniden kazanılmasında karşılaşılan sorunlar inceleniyor. Burada çeşitli direniş teorileri, betimsel bir tarzda ele alınmaktan ziyade, otantiklik ve melezlik, ulus, etnisite ve kolonyal kimlikler hakkında doğurdukları hayati tartışmalar hesaba katılarak gözden geçiriliyor. Daha sonra ulusçuluk ve pan-ulusçuluk teorileri, kolonileştirilmiş ülkelerde görülen karmaşıklıklar ve ulusçuluğun toplumsal cinsiyet, sınıf ve ideolojik bölünmeler tarafından nasıl çatlatıldığı tartışılıyor. Bu bölümde son yıllarda edebi üretim ile ulusçu düşünce arasındaki ilişkiyi tartışan yazıların bazılarını gözden geçiriyorum. Postkolonyal incelemelerdeki en üzücü sorunlardan biri, kolonileştirilmiş öznenin ya da "ast toplumsal grup"un (subaltern) eylemliliği ve postkolonyal entelektüeller tarafından yeniden kazanılarak temsil edilip edilemeyeceğidir. Postmodernizm ile postkolonyal incelemeler arasındaki ilişki de başka bir sorundur. Üçüncü bölümün son iki bölümcesi bu sorunları ele alacak ve bunları eylemlilik ile temsil hakkında daha önce yapılmış olan tartışmalarla bağlantılandıracak.

Elinizdeki kitapta önemli her düşünür, olay ya da tartışmayı kapsamak gibi imkânsız bir işe kalkmayı aklımdan bile geçirmesem de, belli başlı tartışmalar ve sorunlar arasından yaptığım ayıklamanın, kitabın okurlarını bu alanda daha başka ve ileri düzeyde araştırmalar yapmaya ve eleştiriler geliştirmeye kışkırtacağını, bu iş için gerekli donanımı kazandıracağını umuyorum.

I
Kolonyal ve postkolonyal incelemelerin konumlandırılması

A. TERİMLERİN TANIMLARI: KOLONYALİZM, EMPERYALİZM, NEO-KOLONYALİZM, POSTKOLONYALİZM

Kolonyalizm ve emperyalizm sıklıkla birbirinin yerine kullanılabilmektedir. *Oxford English Dictionary*'ye (OED) göre, kolonyalizm sözcüğü, "çiftlik" ya da "yerleşke" anlamına gelen ve başka topraklarda yerleşseler de Roma yurttaşı sayılmaya devam eden Romalılar'a gönderme yapan Latince "*colonia*" sözcüğünden gelir. Buna göre *OED* kolonyalizmi şöyle tarif eder:

> Yeni bir ülkedeki bir yerleşke...yeni bir yöreye yerleşen, anayurtlarına

tabi halde ya da onunla bağlantısını koruyarak bir topluluk oluşturan bir grup insan; yerleşimi ilk olarak gerçekleştirenlerin soyu ve ardılları tarafından bu şekilde oluşturulan topluluk anayurtla bağlantıyı koruduğu sürece bu yerleşime "*colonia*" denir.

Bu tanımın kolonileştirmecilerden başka hiçbir halktan, koloniler kurulmadan önce o yerlerde zaten yaşıyor olabilecek insanlardan en küçük şekilde söz etmemesi oldukça dikkat çekicidir. Böylelikle, yapılan tanım, farklı halklar arasındaki bir karşılaşma ya da fetih ve tahakkümü çağrıştıracak herhangi bir imayı "kolonyalizm" sözcüğünden boşaltmış olur. "Yeni yöre"nin hiç de o kadar "yeni" olmayabileceği ve "bir topluluk oluşturma" sürecinin bir şekilde gayrı adilane olabileceği konusunda en küçük ima yoktur bu tanımda. Kolonyalizm dünyanın farklı yerlerinde aynı özellikleri sergileyen özdeş bir süreç değildi; tersine, gerçekleştiği her yerde o yörenin asıl sakinleri ile yeni gelenleri insanlık tarihindeki en karmaşık ve travmatik ilişkilerin içine fırlattı. Örneğin, *The Tempest*'da (Fırtına) Shakespeare'in Bermuda Adaları'ndaki bir deniz kazasını anlatan broşürlerde bulduğu öyküye ilave ettiği en önemli unsur, Prospero'nun gelişinden önce adanın zaten iskan edilmiş olmasıydı (Hulme, 1986b: 69). Yapılan bu tek bir ilave, macera hikâyesini kolonyal karşılaşmanın bir alegorisine dönüştürür. Yeni topraklarda bir "topluluk oluşturma" süreci zorunlu olarak, orada daha önce zaten bulunan toplulukları *bozma* ya da yeniden-oluşturma süreci anlamına gelir ve ticaret, pazarlık, savaş, soykırım, köleleştirme ve isyanlar dahil olmak üzere kapsamlı bir pratikler silsilesini içerir. Bunun gibi pratikler çok çeşitli yazılı belgeler üretti ve yine bu yazılı belgeler tarafından üretildi –kamusal ve özel kayıtlar, mektuplar, ticari belgeler, devlet tahvilatları, kurmaca ve bilimsel literatür. Bu pratikler ve yazılı belgeler, çağdaş kolonyalizm ve postkolonyalizm incelemelerinin anlamlandırmaya çalıştıkları şeyin önemli bir kısmını oluşturur.

O nedenle, kolonyalizm, başka insanların toprakları ve mallarının fethedilmesi ve denetlenmesi olarak tanımlanabilir. Ama bu anlamıyla kolonyalizm yalnızca Avrupalı çeşitli güçlerin on altıncı

yüzyıldan beri Asya, Afrika ya da Amerikalara yayılmasını anlatmaz; bu anlamıyla insanlık tarihinin sürekli nükseden ve yaygın bir görünümü olmuştur. İS ikinci yüzyılda zirvesinde olan Roma İmparatorluğu, Ermenistan'dan Atlantik'e uzanan toprakları kapsıyordu. Moğollar on üçüncü yüzyılda Cengiz Han'ın önderliğinde hem Ortadoğu'yu hem de Çin'i fethetmişlerdi. Aztek İmparatorluğu, on dördüncü yüzyıl ile on altıncı yüzyıl arasında, Mexico vadisindeki etnik gruplardan biri öbür grupları boyunduruk altına almayı başardığı zaman kurulmuştu. Amerikalardaki en büyük sanayi-öncesi devlet olan İnka İmparatorluğu gibi Aztekler de işgal ettikleri bölgelerdeki hizmet ve mal dolaşımını haraca bağlamışlardı. On beşinci yüzyılda da güney Hindistan'daki çeşitli krallıklar Vijaynagara İmparatorluğu'nun yönetimine girmiş ve başlangıçta bugünkü Türkiye'nin batı bölgesinde küçük bir İslami beylik olan Osmanlı İmparatorluğu, Küçük Asya ve Balkanların büyük kısmını topraklarına katmıştı. Osmanlı İmparatorluğu, on sekizinci yüzyılın başında Akdeniz'den Hint Okyanusuna uzanıyordu ve Çin İmparatorluğu Avrupa'nın görmüş olduğu en büyük imparatorluktu. Avrupa kökenli modern kolonyalizm daha önceki bu bağlantıların tarihinden ayrı düşünülemez –Haçlı Seferleri ya da İspanya'nın Mağribiler tarafından işgal edilmesi, Moğol hanlarının masalımsı sergüzeştleri, İnkalar'ın ya da Mughalların efsanevi zenginlikleri, Avrupalıların dünyanın farklı bölgelerine yaptıkları yolculuğun gerçek ya da hayali yakıtı oldu. Ama yine de, bu daha yakın tarihli Avrupalı yolculuklar, bütün bir yerküreyi, sözünü ettiğimiz öbür kolonyalizmlerin yapmadığı bir tarzda dönüştüren yeni ve farklı türden pratiklere öncülük etti.

Bu farklılıkları nasıl kavrayabiliriz? Farklılık, Avrupalıların kendi sahillerinden çok uzaklarda imparatorluklar kurmuş olmaları mıdır? Avrupalılar daha vahşi ya da daha hunhar mıydı? Daha iyi mi örgütlenmişlerdi? Yoksa üstün bir ırka mı mensuptular? Aslında, Avrupalı kolonyalizmin küresel iktidarı ve ağır sonuçlarını açıklamak için bunların hepsi de ileri sürülmüştür. Bu konudaki Marksist düşünce, eski kolonyalizm ile yeni kolonyalizm arasında hayati bir ayrım yapar: Daha önceki kolonyalizmlerin kapitalizm-

öncesi olmalarına karşılık, modern kolonyalizm Batı Avrupa'da kapitalizmin kuruluşuna eşlik etmiştir (bkz. Bottomore, 1983: 81-85). Modern kolonyalizm fethettiği ülkelerden haraç, mal ve zenginlik toplamaktan daha fazlasını yaptı –fethettiği ülkelerin ekonomilerini yeniden yapılandırdı, kendi ekonomileriyle karmaşık ilişkiler içerisine soktu, böylelikle kolonileştirilmiş ülkeler ile kolonileştirenler arasında insan ve doğa kaynakları akışı başladı. Bu akış iki yönlü olarak cereyan etti –köleler ve sözleşmeli emeğin yanı sıra hammaddeler de metropolde yapılan ya da metropoldeki talebi karşılamak için başka bölgelerde yapılan mal imalatına aktarıldı ve aynı zamanda, koloniler de Avrupa mallarının alıcısı olan birer pazar sunmuş oldu. Böylece köleler Afrika'dan Amerikalara gönderildi, bunlar Avrupa'da tüketilen şekeri Batı Hindistan plantasyonlarında ürettiler; Hindistan'da üretilen ham pamuk, elbise yapımında kullanılmak üzere İngiltere'ye aktarıldı, bu mamul malların daha sonra Hindistan'a satılmasıysa sonuçta bu ülkenin giysi üretimine zarar verdi. İnsanlar ve malzemeler hangi yönde akarsa aksın, kârlar daima "anayurda" akıyordu.

Bu kâr ve insan akışları, Amerikalarda olduğu gibi yerleşim birimlerinin ve plantasyonların kurulmasını, Hindistan'da olduğu gibi "ticaret"i ve yerküre çapında devasa bir nüfus değişikliğini içeriyordu. Hem kolonileştirilenler hem de kolonileştirenler yer değiştirdi: Birinciler yalnızca köle olarak değil, aynı zamanda sözleşmeli işçiler, hizmetçiler, gezginler ve tacirler olarak; ikincilerse yöneticiler, askerler, tacirler, yerleşim yeri arayan göçmenler, gezginler, yazarlar, özel hizmetçiler, misyonerler, öğretmenler ve bilim adamları/kadınları olarak yer değiştirdi. Burada meselenin önemli yanı, Avrupalı kolonyalizmler, bazı toplumlara derinden nüfuz ederken bazılarıyla göreceli yüzeysel bir temas kuran çok çeşitli tahakküm teknikleri ve örüntüleri içerseler de, tüm bu olup bitenlerin Avrupa'da kapitalizm ve sanayinin gelişmesi için zorunlu olan bir ekonomik dengesizlik yaratmış olmasıdır. Nitekim, kolonyalizmin Avrupa kapitalizminin doğumuna yardım eden ebe olduğunu ya da Avrupa'da kapitalizme geçişin kolonyal yayılma sayesinde gerçekleştiğini söyleyebiliriz.

Kapitalizm-öncesi kolonyalizmler ile kapitalist kolonyalizmler arasında ayrım yapılırken, genellikle ikincisi emperyalizm olarak adlandırılır. Ayrımın bu şekilde yapılması bir parça yanıltıcıdır; çünkü, kolonyalizm gibi emperyalizm de kapitalizm-öncesi olan bir geçmişe kadar uzanır. Örneğin, Emperyal İspanya gibi Emperyal Rusya da kapitalizm-öncesiydi. Kimi yorumcular emperyalizmin kolonyalizmden önce geldiğini ileri sürer (Boehmer, 1995: 3). "Kolonyalizm" gibi emperyalizm kavramını da anlamanın en iyi yolu, bu kavramı zorunlu olarak tek bir semantik anlama bağlamaktan değil, değişen anlamlarını tarihsel süreçlerle bağıntılandırmaktan geçer. "Emperyal"in İngilizce dilindeki ilk kullanımı basitçe "buyruk ya da üstün güç" anlamına gelir (Williams, 1976: 131). *OED* "emperyal"i basitçe "imparatorlukla ilgili" olarak ve "emperyalizm"i de "bir imparatorun yönetimi, bilhassa despotik ya da keyfi yönetimi; imparator ilkesi ya da ruhu; emperyal denilen çıkarların savunuculuğu" olarak tanımlar. Aslına bakılırsa, emperyal otoritenin krallık otoritesiyle bağlantısı büyük ölçüde değişebilir. Avrupa kaynaklı ilk kolonileştirmelerde krallığa finansal ve simgesel yatırım yapılsa da, bu girişimler her halükârda daha kapsamlı sınıfsal ve toplumsal çıkarların da sonucuydu. Örneğin, Kuzey Amerika'yı kolonileştiren Raleg, Virginia adını Kraliçe'ye ithafen koymuştur ve Türkiye ve Hindistan'da ticaret imtiyazları (kapitülasyonlar) yalnızca Doğu Hint Şirketi için değil Elizabeth I ya da James I'in temsilcileri olarak İngilizler için istenmiş ve alınmıştır, ancak yine de, İngiliz ticareti ve kolonyalizmini olanaklı kılan da İngiliz tüccarların, finansörlerin ve feodal lordların oluşturduğu daha geniş tabandı. Bu durum, krallığa yapılan yatırımların çok daha gösterişli olduğu Portekiz İmparatorluğu için bile geçerlidir.

Yirminci yüzyılın başlarında Lenin ve Kautsky (başka yazarların yanı sıra) kapitalizmin gelişiminde tikel bir aşamayla bağlantısını kurarak "emperyalizm"e yeni bir anlam verdiler. *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*'de (Emperyalizm, Kapitalizmin En Yüksek Aşaması) (1947) Lenin, Batılı ülkelerde "finans-kapitalizmi"nin ve sanayinin kaydettiği büyümenin "devasa

bir sermaye fazlalığı" yaratmış olduğunu savundu. Bu para, emeğin sınırlı olduğu yurtiçinde, kârlı yatırımlara dönüştürülemezdi. Oysa kolonilerde sermaye sıkıntısı çekilmekteyken emek ve insan kaynakları bolca bulunuyordu. Bundan dolayı, kapitalizm, kendi büyümesini tahkim etmek için yurtdışına çıkmaya ve sanayileşmemiş ülkeleri boyunduruk altına almaya ihtiyaç duyuyordu. Böylece Lenin, söz konusu gidişat içerisinde dünyanın geri kalanının Avrupalı finans kapitalistleri tarafından soğurulacağını öngördü. Bu küresel sisteme "emperyalizm" adı verildi ve kapitalist gelişimin belli bir aşamasını oluşturduğu söylendi –Lenin'in kavrayışı açısından "en yüksek" aşama, çünkü çeşitli emperyal savaşların yol açtığı rekabetin bunların yıkımını ve kapitalizmin ölümünü kolaylaştıracağı düşünülüyordu. Bazı kişilerin kolonyalizm ile emperyalizm arasındaki ayırıcı özelliğin kapitalizm olduğunu savunmalarına izin veren de bu Leninist tanımdır.

Bu anlamda, ekonomik (ve toplumsal) bağımlılık ve denetim ilişkileri hem emeğin esaret altında tutulmasını hem de Avrupa sanayileri ve mallarına açık pazarlar bulunmasını sağlama aldığı için, emperyalizmin ihtiyaçları açısından dolaysız kolonyal yönetim zorunlu değildir. Bu durumları betimlemek için bazen "neo-emperyalizm" ya da "neo-kolonyalizm" terimleri kullanılır. Avrupa sanayii ve finans-sermayesinin büyümesi her şeyden önce kolonyal tahakküm aracılığıyla sağlandığı ölçüde, emperyalizmin (bu anlamda) kolonyalizmin en yüksek aşaması olduğunu görebiliriz. Şu halde, modern dünyada, toprak işgali, maddi kaynaklara elkonulması, emeğin sömürülmesi ve başka bir toprak ya da ulusun politik ve kültürel yapısına müdahale edilmesi olarak kolonizasyon ile küresel bir sistem olarak emperyalizm arasında ayrım yapabiliriz. Gelgelelim, sözcüğün ekonomik çağrışımları ile politik çağrışımları arasındaki devasa müphemlik sorunu yine de ortada duruyor. Emperyalizm, emperyal bir merkezin kolonileştirilmiş ülkeleri yönettiği politik bir sistem olarak tanımlandığı takdirde, kolonilere politik bağımsızlığın tanınması emperyal merkezin miadını doldurmasının, emperyalizmin çöküşünün sinyallerini verir. Gelgelelim, emperyalizm öncelikle bir ekonomik nüfuz ve pazar

denetimi sistemiyse eğer, bu durumda politik değişimler bu sistemi esas itibariyle etkilemez ve hatta terimi, tüm yerküre üzerinde devasa bir askeri ve ekonomik iktidar icra etmesine rağmen doğrudan politik denetim uygulamayan "Amerikan emperyalizmi" örneğinde olduğu gibi, yeniden tanımlayabilir. Yine, eski SSCB ve öbür Doğru Avrupa ülkeleri arasındaki bağıntıların "Sovyet emperyalizmi" olarak betimlenmesinde terimin politik anlamı ağır basıyordu. Daha sonraki bölümcelerde tartışacağımız gibi, emperyalizmin ekonomik çağrışımları ile politik çağrışımları arasındaki gerilimler, aynı zamanda ırk temelli baskıları ve bunların sınıf temelli ya da öbür türde baskı yapılarıyla ilişkilerini anlama konusunu etkiler.

Bu nedenle, emperyalizm, kolonyalizm ve aralarındaki farklılıklar, tarihsel mutasyonlarına bağlı olarak farklı şekillerde tanımlanır. Bu ikisi arasında ayrım yapmanın yararlı bir yolu, ayrımı zamansal değil uzamsal çerçevede yapmaktan ve emperyalizmi ya da neo-emperyalizmi, kökleri metropolde yatan ve tahakküm ve denetim doğuran bir sürece yol açan fenomen olarak düşünmekten geçiyor olabilir. Bunun sonucu, ya da emperyal tahakkümün bir doğurgusu olarak kolonilerde olup bitenler, kolonyalizm ya da neo-kolonyalizmdir. Sonuçta, emperyal ülke, iktidarın kaynağı ve dışa aktığı "metropol"dür; koloni ya da neo-koloni, "metropol"ün nüfuz ettiği ve denetlediği yerdir. Emperyalizm resmen koloniler olmaksızın işleyebilir (bugünkü Birleşik Devletler emperyalizminde olduğu gibi), ama kolonyalizm işleyemez.

Bu düzensiz değişimler aynı zamanda sürüp giden bir tartışmanın konusu olan ve yavaş yavaş çözmeye çalışacağımız "post-kolonyal" teriminin anlamını da karmaşıklığa iter. Kolonyalizm çağı sona erdiğinden ve bir zamanlar kolonileştirilmiş olan halkların ahfadı her yerde yaşamakta olduğundan, tüm dünya post-kolonyal bir görüntü sunabilir. Oysa bu terim, birçok açıdan, hararetli tartışmaların konusudur. Birincisi, "post" öneki, "sonrası"nı iki anlamda ima ettiği (sonradan gelme anlamında zamansal bir sonra ve öncekinin yerini alma anlamında ideolojik bir sonra) için sorunları karmaşıklaştırır. Terime eleştirel yaklaşanların itiraz edilebilir olduğunu düşündükleri anlam da bu ikinci imadır. Eleş-

tirmenler, kolonyal egemenliğin yarattığı adaletsizliklerin yok edilmediğine dikkati çekerek, kolonyalizmin ölümünü ilan etme zamanının gelmediğini savunur. Bir ülke hem postkolonyal (biçimsel açıdan bağımsız olma anlamında) hem de aynı zamanda neokolonyal (ekonomik ve/veya kültürel açıdan bağımlı kalma anlamında) olabilir. Ne biçimsel olarak koloni konumunun sona ermesinin önemini ne de kolonyal yönetim esnasında tesis edilen eşitsiz ilişkilerin günümüzdeki "birinci" ve "üçüncü" dünya arasındaki dengesizliklere yeniden kazındığı gerçeğini bir yana bırakabiliriz. Yeni küresel düzen doğrudan egemenlik kurmaya dayanmıyor. Ama bu düzen, bazı ülkelerin başka bazı ülkelere ekonomik, kültürel ve (değişen derecelerde) politik yönden nüfuz etmesine izin verir. Bu durum, bir zamanlar kolonileştirilmiş ülkelerin, isabetli bir şekilde "postkolonyal" olarak görülüp görülemeyeceğini tartışmalı hale getirmektedir.

Zamansal anlamı çerçevesinde bile postkolonyal terimi herhangi bir tekil anlamda kullanılamaz. Biçimsel kolonizasyonun son bulması on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Amerikalar, Avustralya, Yeni Zelanda ve Güney Afrika'da başlayıp Angola ve Mozambik örneğinde 1970'li yıllara dek üç yüzyıl sürmüştür. Ella Shohat bu gerçeğe dikkati çekerek, "Peki, 'postkolonyal' tam olarak ne zaman başladı?" diye sivri bir tarzda sorar (1993: 103). Bu yalnızca retorik amaçlı bir soru değildir; Shohat'ın işaret ettiği gerçek, başlangıç noktalarının arz ettiği bu çeşitliliğin, kolonyalizme karşı çıkışların, baskıya aynı tarzda ya da aynı derecede maruz kalmamış olan halklar tarafından çeşitli perspektiflerden hareketle gerçekleştirildiğini gösterir. Nitekim, beyaz yerleşimcilerin kendi bağımsız uluslarını oluşturdukları Latin Amerika, Avustralya ya da Güney Afrika'nın çeşitli bölgelerinde, kolonileştirilmeye son verme politikaları, yerli nüfusun Avrupalı efendileri devirdiği ülkelerdeki toplumların sergiledikleri dinamikten farklıdır. Postkolonyal terimi yalnızca bir zamanlar kolonileştirilmiş olan ülkelerin günümüzdeki gerçekliklerini tanımlama görevi açısından yetersiz olmakla ve özgül bir dönemi saptama açısından muğlak olmakla kalmaz, aynı zamanda birçok toplumun barındırdığı ülke içi toplumsal ve ırksal

farklılıkları da perdeleyebilir. Örneğin, Latin Amerika'daki İspanyol kolonileri, ülke içinde doğan beyazlar (ya da "creoles") ve mestizos ya da "melezler"in yerli emekçi nüfus üzerinde tahakküm kurdukları "karışık" toplumlar haline geldi. Burada melezlik ya da mestizaje, karışık çeşitli halklar arasında oluşan karmaşık bir iç hiyerarşiyi de içeriyordu. J. Jorge Klor de Alva'nın açıkladığı gibi, kişinin kolonyal sömürü tecrübesi bu hiyerarşi içerisindeki konumuna bağlıydı:

> Kendilerini mantıksal olarak ayrı kültürel birimler (yani, etnisiteler) olarak gruplara ayıran orijinal sakinler kolonyal temastan sonra, önce hastalık ve ağır çalışma şartlarının basıncı, sonra genetik ve toplumsal olarak karışık ırkların ortaya çıkması yüzünden, Avrupalıların dinsel ve politik uygulamaları ve onların karışık ırkları yüzünden çoğu yerde silinip süpürülmüş, ortadan kaybolmuşlardır. Yerli halkların büyük ölçüde dönüşüme uğramış olan kendi toplulukları içerisinde ortaklığa dayalı bir grup olarak hayatta kaldıkları bölgelerde bile, özellikle Orta Amerika ve Andlar'ın merkezi bölgelerinde, yerli halkın sayısı iki ya da üç kuşakta büyük ölçüde azalmış ve yeni iktidar merkezleri karşısında politik ve toplumsal yönden marjinalleşmişlerdir. O nedenle, yerli toplulukların yörüngesinden çıkmakla birlikte bunlara toplumsal ve ekonomik açıdan en yakın duran mülksüz insanların, buldukları her fırsatta bu topluluklardan uzaklaşacaklarını kestirebiliriz (1995: 243).

"Postkolonyal" terimi bu hiyerarşinin en altında olanlar için, hâlâ "ulus-devletin ekonomik marjinlerinin en ucunda" yer alanlar için geçerli değildir; bu kesimlerin kolonileşme konumlarında "post" sayılabilecek hiçbir değişiklik yoktur. Öbür yandan, Alva, İspanya'ya karşı girişilen bağımsızlık savaşlarını kazanan seçkinlerin "asla kolonyal özneler olmadıkları"nı ve "kendi ulus-devletlerini anayurt imgesine göre, kolonyal temas öncesi bazı pratikler ve simgelerin rengine boyanmış, emperyal dönemdeki birçok uyarlamanın çerçevesine oturtulmuş ve Avrupalı idealler, pratikler ve maddi nesnelerle kaplanmış anayurt imgesine göre kurmuş" olduklarını söyler (1995: 270). Başka bir eleştirmen, Mary Louise Pratt, seçkin melezlerin "beyaz Amerikalılarınkine eşdeğer bir estetik ve ideolojik ilke aradıkları"nı ve "Avrupalı değerler ile be-

yazların üstünlüğünü muhafaza ederken bağımsız, koloni konumuna son vermiş bir Amerikan toplumu ve kültürü" yaratmaya giriştiklerini yazar (1992: 175). Alva, bu Amerikalıların kolonyal güçlerle girdikleri çatışmaların Afrika ya da Asya'nın çeşitli bölgelerinde görülen anti-kolonyal mücadelelerden radikal ölçüde farklı olduğunu belirtir ve bu nedenle aynı anlamda "postkolonyal" olarak değerlendirilemeyeceği sonucuna varır.

Avustralya, Yeni Zelanda ya da Kanada'da beyaz yerleşimciler ile orijinal sakinler arasındaki "melezlik" başka yerlerdekine göre daha az göze batar. Ama birinci gruptakiler de kendilerinin Britanya'dan (ya da Fransa'dan) yabancılaştırılmış olduklarını hissettiklerinden, postkolonyal özneler olarak görülmeyi isterler. Gelgelelim, bu ülkelerin kendi içlerindeki farklılıklara eğilmeksizin hangi bakımlardan postkolonyal olduklarını araştıramayız (Mishra ve Hodge, 1991: 413). Beyaz yerleşimciler tarihsel olarak kolonyal egemenliğin failleriydiler; o yüzden, daha sonraki kültürel ve ekonomik gelişimleri onları öbür kolonileştirilmiş halkların safına yerleştirmez. Anayurttan farkları ne olursa olsun, buradaki beyaz nüfus yerli halkların ya da başka kolonilerin hissettikleri soykırım, ekonomik sömürü, kültürel katliam ve politik dışlanmaya maruz kalmamıştı. Tarihini öbür yerleşimci-ülkelerin tarihiyle özdeşleştiremesek de bu durumun en tuhaf örneği belki de, milliyetçi Afrikaner'lerin "kendilerini İngiliz kolonizasyonunun mağdurları olarak görmeye devam ettikleri ve... imgesel düzeyde sürüp giden bu mağduriyetin ırk ayrımcılığının sürdürülmesinin gerekçesi olarak kullanıldığı" Güney Afrika'dır (Jolly 1995: 22).[1]

"Postkolonyalizm"in kolonyal bir ülkenin politik yönetimindeki teknik devir teslimi gösteren bir terimden daha fazla bir şey olması isteniyorsa, bu içsel çatlak ve bölünmelere önem verilmesi gerekir. Ama bu, basitçe küresel bir "beyaz" kültür kurgusuna başvurabileceğimiz anlamına da gelmez. İktidar ve tarih bakımından Yeni Zelanda ya da Kanada ve Avrupalı (daha sonra da Birleşik Dev-

1. Afrikaner milliyetçiliğinin kendisini hem Batı kapitalizminden hem de komünizmden farklılığını nasıl kurduğu konusunda hayranlık verici bir anlatım için bkz. Nixon, 1994.

letler) metropol arasında önemli farklılıklar var. İçsel çatlaklar, postkolonyallik statüsü genellikle tartışılmayan Hindistan gibi ülkelerde de var. Burada kopuntular, sınıf ve etnisiteyle farklı bir anlamda alakalıdır. Bangladeşli yazar Mahasweta Devi, "Shishu" (Çocuklar) adlı duygusal bir öyküsünde, kabile halklarının bağımsızlık-sonrası Hindistan'da nasıl da hem harfiyen hem de mecazen kötürümleştirildiklerini betimler. Kabile kültürleri ya da inançlarına ulusal "kalkınma"da yer yoktur; hükümet görevlisi Bay Singh'in kabile mensupları karşısındaki iyi niyetli tutumu bile Batılı-olmayan halkların kolonyalist görüşlerine tıpa tıp uyar –kabile halkları gizemli, batıl inançlara sahip, medeniyetten nasiplenmemiş, geri insanlardır. Başka bir anlatımla, kabile halkları bakılıp büyütülerek ülkenin geri kalan nüfusunun bulunduğu çizgiye getirilmeleri gereken çocuklar gibidir. Buna isyan edenler ormanlarda yaşamak zorunda bırakılmış olup, yıllardır o ormanlarda açlıktan telef olup gitmektedirler. Öykünün insanın kanını donduran düğüm noktasında, açlıktan kırılan bedenlerini Bay Singh'in gözüne sokan, onu birer çocuk olmadıklarını, özgür Hindistan'ın yetişkin yurttaşları olduklarını, özgür Hindistan'ın marifetiyle bodurlaştırıldıklarını görmeye mecbur eden bu "çocuklar"la yüz yüze geliriz:

> Korku –katı, mantıksız, anadan üryan korku– sardı her yanını. Bu sessizce sokulma niye? Niçin bir sözcük olsun çıkmıyor ağızlarından?...Niçin bu kadar çıplaklar? Saçları niçin bu kadar uzun? Çocuklar, bu çocuklar hakkında bir şeyler işitmişti hep, ama birinin beyaz saçlı olmasını neye yormalı? Kadınların –yo, yo, kızların– göğüsleri niçin sarkık, kuruydu?...'Biz çocuk değiliz. Kuva Köyünden Agaria'larız...Yalnızca on dört kişi kaldık. Yiyecek olmadığı için büzülüp kaldı bedenlerimiz. Erkeklerimiz mecalsiz, kadınlarımız kısır. Bağışları [Hükümetin daha uysal kabileler arasında dağıtılmak üzere gönderdiği ve Singh'in dağıttığı yiyecekler] çalmamızın nedeni bu. Bedenimizin normal insan ölçülerine tekrar kavuşması için yiyeceğe ihtiyacımız olduğunu görmüyor musunuz?'
>
> Yabani ve intikam kokan bir coşkuyla kıkırdadılar. Kıkırdayarak döndüler onun etrafında. Karşısına dikilip organlarını ovuşturarak söylediler Hindistan'ın yetişkin yurttaşları olduklarını.

Singh'in gölgesi bedenlerini kapladı. Ve bu gölge getirdi aklına başına.

Singh'in iki metreye yaklaşan boyundan nefret ediyorlardı.

Bedeninin normal büyüklüğünden nefret ediyorlardı.

Affedemeyecekleri bir suçtu onun normalliği.

Singh'in beyin hücreleri mantıksal bir açıklama bulmaya çalıştı, ama tek bir söz edemedi. Niçin bu intikam duygusu, niçin? Yalnızca sıradan bir Hintliydi o. Sağlıklı bir Rus, Kanadalı ya da Amerikalının endamı yoktu onda. Bir insan bedeninin ihtiyaç duyduğu kaloriyi alabilecek miktarda bile yemiyordu. Dünya Sağlık Örgütü, insan bedeninin gerekli miktarda kalori almasını engellemenin bir suç olduğunu ilan etmişti...(Mahasweta Devi 1993: 248-250).

Bu öykü, farklı uluslardan insanların sahip oldukları imkânların eşitsizliğini belirtmeye dikkat etse de, anti-kolonyal hareketlerin kolonileştirilmiş bir ülkedeki halkın tamamını nadiren temsil ettiklerini anımsatır bize. Bağımsızlık kazanıldıktan sonra artık sahtekârlık ederek içerideki çatlakların üzerleri örtülemez; bunun içindir ki, Hintli meslektaşlarının bazıları gibi Afrikalı roman yazarlarının da 1960'lardan beri "artık ulusa bağlı olmadıkları" düşünülebilir (Appiah, 1996: 66). Bağımsızlığına yeni kavuşan ulus-devlet, özgürlüğün meyvelerini yalnızca seçme yaparak ve eşitsiz dağıtır: Kolonyal egemenliğe son verilmesi, kolonileştirilmiş ülkelerin çoğunda kadınların statüsünde, işçi sınıfının ya da köylülüğün hayat koşullarında otomatik olarak bir iyileşmeye yol açmadı. "Kolonyalizm" yalnızca bir ülkenin ya da halkın dışından gelip gerçekleşen bir olay değildir, ülkenin içindeki güçlerle çarpışmaya girerek işleyen bir şey değildir; kolonyalizmin başka bir çeşidi de içeriden kaynaklanıp iki kat güçlenebilir. O nedenle, "kolonyalizm", ayrım gözetmeksizin uygulanabilecek bir terim olmak şöyle dursun, çelişkiler ve çekincelerle delik deşik olmuş gibidir.

Postkolonyalizmi yalnızca harfiyen kolonyalizmden sonra cereyan eden ve kolonyal egemenliğin ölümünü gösteren bir durum olarak değil, daha esnek bir şekilde kolonyal tahakküme karşı koyma ve kolonyalizmin geride bıraktığı çeşitli miraslar olarak düşünmenin daha yararlı olacağını ileri sürenler oldu. Post-

kolonyalizmi böyle bir konumdan kavramak, Afrikalı-Amerikalılar, Asyalılar ya da Britanya'daki Karayip kökenliler gibi kolonyalizmin coğrafi olarak yerlerinden ettiği halkları, metropoliten kültürler içerisinde yaşasalar da "postkolonyal" özneler kategorisine dahil etmemize izin verir. Ayrıca bu konum, anti-kolonyal direniş tarihini günümüzde emperyalizme ve başat Batılı kültüre karşı yürütülen direnişlerle bileştirmemizi mümkün kılar. Jorge de Alva, postkolonyalliğin "kolonyal tecrübeden 'sonra' gelen öznellikten ziyade emperyalleştirme/kolonileştirme (bunu, tabi kılan/özneleştiren diye okuyun) söylemlerine ve pratiklerine muhalefet eden bir öznelliği göstermesi gerektiği"ni ileri sürer. Tarih konusundaki yeni yaklaşımların, tek bir düz çizgi üzerinde gerçekleşen ilerleme fikrinin güvenilirliğini sarsmalarını ve onun yerine "genellikle birbirleriyle çatışmalı ve paralel olan anlatılar çokluğu" üzerinde odaklaşmalarını buna gerekçe olarak gösterir. Bundan dolayı, Alva, "postkolonyalliği daha önce gelen bir kolonyal duruma bağlı olarak kullanmayı bırakmamız" ve "terimi, ortaya çıkışına damgasını vuran post-yapısalcı bir bahse bağlamamız" gerektiğini ileri sürer (Alva, 1995: 245).

Bizi bugün postkolonyal incelemeleri kuşatan tartışmanın tam ortasına getirip bıraktığı için bu iddia kurcalanmaya değer. Bu tartışmaya kitapta daha sonra eğilecek olsak da, halihazırdaki tartışmaların girdiği doğrultuya hızlıca göz atabiliriz. Alva, hem bir zamanlar kolonileştirilmiş ülkelerdeki halkların hem de kolonileştirici güç olmuş ülkelerde yaşayanların hâlâ kolonyalizmin yerleştirdiği baskılara maruz olduklarını düşündüğünden, postkolonyallik teriminin kolonileştirmenin biçimsel olarak son bulmasıyla kurduğu bağlantıyı koparmak istemektedir. Ayrıca, ezilen çeşitli halkların hayatlarının ancak, ortada tek bir tarih kalmayıp bir "tarihler çokluğu" söz konusu olduğu ısrarla vurgulandığı takdirde açığa çıkarılabileceğini ileri süren post-yapısalcı tarih yaklaşımlarını, terimi bu şekilde genişletmesine gerekçe göstermektedir. Esasen egemen anlatıların itibarını sarsanlar yalnızca post-yapısalcılar değildi; bu tip anlatıların kadınları tarihten dışladığını feministler de ısrarla savundu. Anti-kolonyal entelektüeller de ben-

zer bir görüşü benimsemektedir. Gelgelelim, bu fikrin en güçlü haliyle post-yapısalcı yazılarda dillendirildiği söylenebilir. Bu yüzden Alva, postkolonyalliğin post-yapısalcı tarih teorileriyle daha güçlü bir bağlantısı olduğunu ve bağlantılandırılması gerektiğini ileri sürer.

Aslında son yıllarda, postkolonyal teoriye eleştirel yaklaşanların birçoğu, bu teoriyi post-yapısalcı ya da post-modern perspektiflere (bu ikisi genellikle birbiriyle özdeşmiş gibi yorumlanır) gereğinden fazla bağımlı olmakla suçladılar. Bu eleştirmenler, tarihlerin çokluğu konusunda sürdürülen ısrarın ve bu perspektiflerin sergilediği bölük pörçüklüğün, kapitalizmin bugünkü küresel işleyişini kavrama çabalarına zarar verdiğini iddia eder. Toplulukların ve halkların gitgide artan parçalanması ve hareketliliğinin, küresel kapitalizmin iş görürken izlediği yeni yollar çerçevesinde bağlamsallaştırılmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Bu argümana göre, tarihlerin çokluğunun vurgulanması, bu tarihlerin çokuluslu sermayenin uluslararası işleyişi tarafından yeniden birbirleriyle bağlantıya geçirilme yollarının bulanıklaştırılmasına hizmet eder. Bu konu üzerinde odaklanılmadığı takdirde küresel güç dengesizliklerinin üstü örtülmüş ve dünya "şekilsiz bir yığın"a dönüştürülmüş olur (Dirlik, 1994: 355). Aslında postkolonyal teriminin alelacele genişletilmesi, paradokssal olarak, hem geçmişteki hem de bugünkü koşulları düzleyip farklılıkları siler. "Tabi kılma"ya yönelik söylemler ve pratikler ne zaman içerisinde ne de yerküre çapında aynı kalmıştır. Çağdaş emperyalizm sabık kolonyal güçleri yeniden yapılandırmış olabilir, ama bunlar aynı fenomenler değildir. Kolonyal egemenliğe karşı çıkan muhalefete, çağdaş dünya düzeninin haksızlıklarıyla başa çıkmaya yönelik bir tasarı öneremeyen milliyetçi mücadele biçimleri öncülük etmiştir. Aslında, yukarıda aktarılan Mahasweta Devi öyküsünün örneklediği gibi, postkolonyal dünyada cereyan eden birçok mücadele bugün, tam da biçimsel kolonileşmeye son veren güçlere ve söylemlere kuşkuyla bakmaktadır.

Bu yüzden, yalnızca postkolonyalin ne zaman başladığını sormakla yetinmeyip, postkolonyalliğin nerede bulunacağını da so-

rabiliriz. Her ne kadar Batı'da yaşayan halklar "azınlık" halklar (aslında, her yerde sözcüğün tam anlamıyla azınlık olmayabilirler de) ile "üçüncü dünya"da yaşayan halklar bir kolonyal sömürü tarihini paylaşıyor olsalar, ortak kültürel kökleri olsa ve hatta kolonyal tahakküm mirasına birlikte muhalefet edebilseler de, sahip oldukları tarihler ve bugünkü kaygılar basitçe kaynaştırılamaz. Sözgelimi, Afrika kökenli Amerikalılar ve Güney Afrikalı siyahlar kendi kültürlerini yeniden inşa etmeye girişebilirler; ama Güney Afrika'daki siyahların genel nüfusun kıyısına itilmiş çoğunluk olduklarını ya da marjinal bir konumda bulunsalar bile Afrika kökenli Amerikalıların dünyanın en güçlü devletinin yurttaşları olduklarını nasıl unutabiliriz? Güney Afrikalı bir sanatçı olan Janet Suzman'ın sahneye koyduğu Shakespeare'in *Othello*'sunda bu farklılıklar ortaya konulmaktadır. Suzman, başrolü bir siyaha verdiği oyunu Johannesburg'daki Market Theater'da sahnelemek üzere anayurduna dönmeden önce uzun yıllar Britanya'da yaşamıştı. Kahramanı beyaz bir erkeğin canlandırdığı ya da erkek kıskançlığı, sona ermeye mahkûm aşk ve sadık kadın kurbanlar gibi "evrensel" izleklerin öne çıkartılarak oyunun ırka dayalı politikasının sahtekârca üstünün örtüldüğü *Othello* değişkelerinin uzun tarihi bağlamında, hele Güney Afrika'da farklı renkten insanların evlenmelerini engelleyen yasalar bağlamında düşünüldüğünde, Suzman'ın sahnelediği bu varyasyon radikaldi. Othello'yu "kendi" kökeninin kültürlerinden birine yerleştirmek, oyunun bütün tarihini yeniden düşünmemize izin vermek demektir. Ama ayrıca, bu oyun, beyaz bir toplumda yaşamaya çalışan, asimile olmakla birlikte kendi kimliğini muhafaza etmeye çalışan bir siyahı anlatır. Yaşadığı yalnızlık oyunun kopmaz bir parçasıdır –öbür siyah insanlardan, tarihinden ve kültüründen yalıtılmıştır. Shakespeare'in *Othello*'sunu Güney Afrika bağlamına oturtmak, oyunu yeniden yorumlanmaya güçlü bir şekilde açmaktır; ama bu arada iki farklı türden marjinalliğin üstünden atlanır: Birinde marjinallik insanların ait oldukları orijinal coğrafyadan uzaklaştırılmış olmalarından, öbüründe ise siyah insanların soyguna uğramalarından kaynaklanır;

ama bu ikinci durumda siyahlar birbirlerinden yalıtılmamıştır.

Metropoliten denilen toplumlar bugün sözcüğün tam anlamıyla renklerini değiştirmekte olduklarından, Othello'nun konumu günümüz Avrupa'sı bağlamına olduğu gibi aktarılamaz elbet. Othello'nun ardılları o kadar da yalnız değil. Ama yine de, Asya kökenli Britanyalıların kendi kendilerini tanımlama konusunda karşılaştıkları sorunlar ve baskılar, Hindistan, Pakistan ya da Bangladeş'teki halkların karşılaştıklarından farklı bir nitelik taşır. Üstelik, bu gruplar arasında bugün itibariyle ne kadar benzerlik varsa bir o kadar da farklılık var. Benzer şekilde, anti-kolonyal konumlar özgül tarihlerin damgasını taşır ve arı bir muhalif konumu tanımlayan bir öz çerçevesinde üst üste yığılamaz. Bu anti-kolonyal konumlar, aynı zamanda kolonyal egemenliğin mahiyetine göre değişiyordu. Bu yüzden, Cezayir'de Fransızlara karşı gelişen milliyetçi mücadeleler, Hindistan halkının Britanya'ya karşı direnişlerinden farklıydı; kaldı ki, bu ikisi Vietnamlıların Fransız ve Birleşik Devletler emperyalizmine karşı çıkışlarıyla da bir tutulamaz. Daha sonra göreceğimiz gibi, postkolonyalizm üzerine kaleme alınan yazıların birçoğu "melezlik", parçalanmışlık ve çeşitlilik gibi kavramları vurgulasa da, "postkolonyal durum"u, "postkolonyal özne"yi ya da "postkolonyal kadın"ı betimlemekte olduğunu iddia etmekten geri durmaz. Bunun gibi terimler olsa olsa, işe yarar birer kısaltma işlevi görür; çünkü, farklı türden kolonyal durumları göz önünde tutmaya elverişli olmadıkları gibi, hayatları kolonyal egemenlik tarafından yeniden yapılandırılan insanlar arasındaki sınıf, toplumsal cinsiyet, mevki, ırk, kast ya da ideoloji farklılıklarının nasıl işlediği sorununa da yer vermez.

Daha önce değinildiği gibi, 1930'lu yıllara gelindiğinde, kolonyalizm yerkürenin yüzde 84,6'sında hüküm sürüyordu. Tek başına bu olgu bile, Avrupa kolonyalizminin yekpare tarzda işlemesinin imkânsız olduğunu anımsatır bize. Avrupa kolonyalizmi en başından beri çeşitli denetim ve temsil stratejileri ve metotlarına başvurdu. "Öteki"ne ilişkin Avrupalı söylemler de buna göre değişir. Ama bu söylemler tüm dünya çapında birbiriyle

karşılaştırılabilir (ve tuhaf bir şekilde birbirine benzer) haksızlık ve tahakküm ilişkileri ürettiği için, kolonyal metotlar ve imgelerin zaman ve yer bakımından çok büyük değişiklikler arz ettiği zaman zaman gözden kaçırılır. Günümüzdeki yorumcuların birçoğu, tikel bir yer ya da zamandan hareketle edindikleri kolonyalizm bilgisine yaslanarak kolonyalizm hakkında genellemeler yapmaya devam etmektedir. Nitekim, Gayatri Spivak gibi bazı eleştirmenler açısından, on dokuzuncu yüzyıl Hindistan'ı ve bilhassa Bangladeş'i, kolonileştirilen dünyanın imtiyazlı birer modelini oluşturur. Laura Chrisman, "Batı/Doğu eksenine ait olmayan kıtalar ve kolonilerin her şeye rağmen soğuruldukları bir Şarklı/Garplı kutupsallığı"nın, Afrika'daki belli durumların telafi edilmesi açısından zararlı olduğu kanısındadır. Bunun gibi homojenleştirme işlemleri kısmen, bizzat kolonyal söylemlerin farklılıkları nasıl bulanıklaştırdığını vurgulama arzusundan kaynaklanmış olabilse de, Chrisman'ın belirttiği gibi, böyle bir homojenleştirme kolonyal söylemlerin aynı zamanda çeşitli ötekiler arasındaki farklılıkları abartma ve bunlarla oynama stratejilerini nasıl kullandığının gözden kaçırılmasıyla sonuçlanır:

> Emperyal pratikler arasındaki farklılıkların –coğrafi/ulusal farklılıklar (örneğin, Baudelaire'in Fransız emperyalizmi ile Kipling'in İngiliz emperyalizmi arasındaki farklılıklar) ya da tarihsel farklılıklar (diyelim ki, biçimsel bir düzene kavuşturulmadan önce on dokuzuncu yüzyıl başındaki emperyalizm ile on dokuzuncu yüzyıl sonu emperyalizmi arasındaki farklılıklar)– gözlemlenmesi kadar, bu formasyonların tamamının ortak noktasını vurgulamak da önemlidir (Chrisman, 1994: 500).

Demek ki, kolonyalizmin bıraktığı çeşitli miraslar, önemli bazı sivri özellikleri paylaşsalar bile, çeşitli ve çokludur.

Postkolonyal terimi, Alva'nın önerdiği gibi muhalif bir konumu ya da hatta muhalif arzuyu gösteren bir terim olarak kullanılacak olursa, böyle bir kullanım çeşitli mevkilerin üst üste yığılmasıyla sonuçlanır; bu da bunların özgül yönlerini bulanıklaştırır. Üstelik, "postkolonyal" terimi, muhalif bir konum olarak düşünüldüğünde,

ezilen halkları içerebilmekle beraber bu halklarla sınırlı olması gerekmeyen bir mevki ya da toplumsal düzenden ziyade, ezilen ya da muhalif konumlardaki halk gruplarına ya da bunların içinde yer alan bireylere gönderme yapar. Postkolonyal teori tam da bununla, yani dikkatleri mevkiler ve kurumlardan uzaklaştırarak bireylere ve onların öznelliklerine odaklamakla suçlandı. Böylelikle postkolonyallik herhangi bir yerdeki ve her yerdeki insanların muğlak bir konumu haline gelir ve yöresel özgüllükler sorun olmaktan çıkar. Bu kaymadan kısmen, postkolonyal teorinin edebiyat ve kültür eleştirisine, ayrıca da post-yapısalcılığa bağımlı olması sorumludur. Böylelikle, daha önce dile getirilmiş olan bir eleştiriye geri dönmüş oluruz –postkolonyalliği teorileştirmede halihazırda görülen yetersizliklerden post-yapısalcılığı sorumlu tutan eleştiri. Tartışmada geçen terimlerin bazılarını açıklığa kavuştururken bu soruna geri döneceğiz. Şimdilik, postkolonyallik terimini politik bir konumu gösterecek şekilde genişletmenin yarattığı sorunların bazılarını görebiliyoruz.

Terimin sorunlu başka bir yönü daha var ve sorun bu kez terimdeki "post"tan değil, "kolonyal"den kaynaklanıyor. "Postkolonyal" toplumlara ilişkin analizler genellikle bu toplumların tarihinin kolonyalizmden ibaret olduğu duygusuyla yapılır. Oysa, kolonyal egemenlikten önce ne olduğunu, hangi yerli ideolojiler, pratikler ve hiyerarşilerin kolonyalizmle birlikte var olduğunu ve etkileşime girdiğini sormamız gerekir. Kolonyalizm kendi tarihini tertemiz bir maziyi arkasına alarak başlatmaz, bundan dolayı da "postkolonyal" toplumlarda var olan her şeyi açıklayamaz. Postkolonyal olduğunu düşündüğümüz herhangi bir kültürün yiyecekleri, müziği, dilleri ya da sanatları, "kolonyal" teriminin elinden sıyrılıveren daha önceki tarihleri ya da kültürel gölgelenmeleri akla getirir. Gayatri Spivak gibi eleştirmenler koloni-öncesi kültürlerin kolaylıkla ulaşabileceğimiz bir şey olduğu fikri karşısında ihtiyatlı olmamız gerektiğini tekrar tekrar belirtmiş, "yitik kökenlere beslenen nostaljinin, emperyalizmin eleştirilmesi çerçevesinde toplumsal gerçekliklerin araştırılmasına zarar verebileceği" konusunda ikazlarda bulunmuştur (1988: 211-313). Spi-

vak burada, koloni-öncesinin daima kolonyalizm tarihi tarafından yeniden işlemden geçirildiğini ve kolonyalizm tarihinden zarif bir hareketle ayrı tutulabilecek herhangi bir bozulmamış biçime bürünmüş halde emrimize amade beklemediğini ileri sürmektedir. Spivak esasen "üçüncü dünya"nın kolonyal güçler tarafından dünyalaştırılmasını [worlding] (yani, hem çiğnenmesi hem de yaratılmasını) vurgulamaya özel önem verir ve bundan dolayı, bir zamanlar kolonileştirilmiş olan toplumların "sömürülseler de hâlâ ulaşılmayı bekleyen el değmemiş zengin hazinelerle dolu uzaklardaki kültürler" olarak romantikleştirilmesine karşı çıkar. Kwame Anthony Appiah (1991) gibi başka eleştirimenler de koloni-öncesi geçmişe methiyeler düzme ya da yerli kültürü romantikleştirme eğilimini eleştirmiştir. Bu eleştirmenler, böyle bir "yerlicilik"in hem postkolonyal toplumlardaki belli bazı entelektüeller tarafından hem de Birinci Dünya'daki bazı akademisyenler tarafından benimsendiğini ileri sürer. Ama böyle bir ihtiyatlılık zorunlu olsa bile, bunun tersi bir basitleştirmeye, yani "Üçüncü Dünya"nın yalnızca ve tamamen kolonyalizmle olan bağıntısı uyarınca tanımlanan bir dünya olarak görülmesine yol açar. Böylelikle bu dünyaya dahil edilen ülkelerin tarihleri düzlenmiş olur ve kolonyalizm bu ülkelerin tanımlayıcı görünümü haline gelir. Oysa, bir zamanlar kolonileştirilmiş olan dünyanın pek çok bölgesinde, tarihçiler, kolonyalizmi uzun, karmaşık bir tarihin seyrinde ortaya çıkan "küçük bir müdahale" olarak görme eğilimindedir (Vaughan, 1993: 47).

O halde, postkolonyalizm ancak ihtiyatlı şekilde ve çekinceler koyarak kullandığımız takdirde işe yarayan bir terimdir. "Postkolonyalizm" terimi bu bakımdan, feminist düşüncedeki, kadınların üzerinde uygulanan eril tahakkümü işaret ettiği sürece uygulanabilir olan "patriyarki" kavramıyla karşılaştırılabilir. Ne var ki, eril tahakkümün ideolojisi ve pratikleri tarihsel, coğrafi ve kültürel açıdan değişiklik gösterir. İngiltere'nin patriyarkal yapıları on altıncı yüzyılda bugünkünden farklıydı ve bunlar hem o günlerde hem bugünlerde sınıflar açısından da farklılaşıyordu. Bunların hepsi, yine zaman ve toplumsal gruplaşmalar açısından

kendi içinde farklılıklar barındıran Çin'deki patriyarkiden de farklıdır. Ama bunların hepsinin aynı zamanda ortak noktaları da vardır ve feminist teorinin kadınların ezilmesinde söz konusu olan tümeller ile tikeller arasında mekik dokumak zorunda kalmasının nedeni de budur. Bu durumda patriyarki terimi, pratikte her zaman öbür yapılarla birlikte işlediğinden büyük öçüde değişkenlik gösteren bir haksızlık yapısının kestirme yoldan anlatımı olarak iş görür. Benzer şekilde, "postkolonyal" terimi, bir genelleme olarak, "bütün bir kolonyal sendromdan sıyrılıp kurtulma sürecine, birçok biçime bürünen ve dünyaları bu fenomenler silsilesinin damgasını yemiş olanların hepsi için de muhtemelen kaçınılmaz olan bir sürece" gönderme yaptığı ölçüde işe yarar. " 'Postkolonyal' sözcüğü değerlendirme amaçlı değil, betimleme amaçlı bir terimdir (ya da olmalıdır)" (Hulme, 1995: 120).

Postkolonyal incelemeler hem "metropol"ün hem de "koloni"nin kolonyal süreç tarafından derinlemesine başkalaştırıldığını gösterdi. Dolayısıyla, kolonileşmenin son bulması da hem metropolü hem de kolonileri yeniden yapılandırmıştır. Bu, kolonilerin ve metropolün aynı tarzda postkolonyal oldukları anlamına gelmez. Patriyarki gibi postkolonyallik de öbür ekonomik, toplumsal, kültürel ve tarihsel etkenlerle birlikte eklemlenir ve bundan dolayı pratikte dünyanın çeşitli bölgelerinde oldukça farklı biçimlerde işler. Frankenburg ve Mani (1993) ve Hulme (1995), terimin anlamının farklı yörelerde değişme biçimlerinden bazılarının izini sürerek savunur bunu. Alva'nın önerisinin tersine Hulme, Amerika kıtasının, her ne kadar anti-kolonyal mücadeleler yerli halklar tarafından gerçekleştirilmemiş olsa da, postkolonyal olduğunu savunur. Hulme'un savunusuna göre, Amerikan postkolonyalliği Hindistan'da olandan yalın biçimde *farklıdır* ve kendi içerisinde devasa farklılıklar barındırır (ABD dünyanın kalbur üstü emperyalist gücü olmasına rağmen, bir zamanlar sınırlı bir anlamda da olsa antikolonyaldi; Karayipliler ve Latin Amerika kolonyal tahakkümün ve neo-kolonyalizmin etkileriyle hâlâ mücadele etmektedir). Kolonileşmenin son bulması konusunda tek bir anlayış dayatmak, aslında bu terimin barındırdığı farklılıkları silmek olur. Bu görüş u-

yarınca, postkolonyal sözcüğünün zamansal ve eleştirel boyutları arasında üretken bir gerilim vardır; ama Hulme'un da belirttiği gibi, postkolonyallik istenildiğinde kazanılabilecek bir "yararlılık nişanı" değildir. O halde, "postkolonyal" teriminin, yerküre çapında bazı ortak görünümlere sahip genel bir süreci göstermek açısından yararlı olduğu sonucuna varabiliriz. Gelgelelim, "postkolonyallik", özgül yörelerdeki köklerinden kopartıldığında anlamlı bir şekilde araştırılamaz ve tam da açığa çıkarmaya çalıştığı tahakküm ilişkilerinin üstünü örtmeye başlar.

B. KOLONYALİZMDEN KOLONYAL SÖYLEME

Günümüzde kolonyalizm ve sonrası hakkında yürütülen tartışmaların yeni boyutu nedir? Bu tartışmalarda yeni sayılabilecek bir şey var mı? Bunun gibi soruları yanıtlayabilmek için postkolonyal incelemeleri kapsamlı (ve örtüşen) iki bağlama yerleştirmek zorunlu. Birinci bağlam bizzat kolonileşmenin son bulmasının tarihidir. Kolonyal egemenliğe karşı savaşan entelektüeller ile eylemciler ve bugün kolonyal egemenliğin sürüp giden mirasıyla boğuşan ardılları, kendi seslerini dünyaya işittirme sürecinde başat ırk, kültür, dil ve sınıf tanımlarına itiraz etmiş ve bu tanımları gözden geçirmiştir. İkinci bağlamsa, "Batılı" düşünsel geleneklerde aynı sorunların bazılarını düşünme tarzında ortaya çıkan devrimdir –dil ve dilin yaşantıyı nasıl eklemlediği, ideolojilerin nasıl iş gördüğü, insan öznelliklerinin nasıl oluşturulduğu ve kültür sözcüğüyle neyi anlatmak istediğimiz vb. Bu iki devrim kimileyin birbirinin karşısına konur; ama bu ikisi arasında bağlantılar kurmadığımız sürece postkolonyal incelemeler çerçevesinde halen sürdürülmekte olan tartışmaları (ister onaylayalım isterse karşı çıkalım) anlamak imkânsızdır. Bu gelişmeleri özetlemek çok zor çünkü böyle bir özet yalnızca Batı'daki toplumbilimlerinin son yüz yılının tarihini değil, aynı zamanda yeryüzünün büyük bölümünü kapsayan politik hareketlerin tarihini de içermek zorundadır. Buna rağmen, bu bölümcede söz konusu

tartışmanın kilit alanlarından bazıları ve kolonyalizmin analizi üzerinde etki uyandırmış olan ideoloji, dil ve kültür sorunları etrafındaki kavramsal yenilikler taslak halinde sunulacak. Bunun gibi düşünsel gelişmeler ile anti-kolonyal eklemlenme arasındaki çakışmalar hem bu bölümcede hem de daha sonraki bölümcelerde açıkça ortaya çıkacak.

Buraya kadar kolonyalizmi toprak ve ekonomiye zora dayalı biçimde elkoyma ve Avrupa kökenli kolonyalizm örneğinde, Avrupa kapitalizmini ateşleyebilmek için kapitalist-olmayan ekonomilerin yeniden yapılandırılması olarak tanımladık. Bu tanım, modern Avrupa kökenli kolonyalizmi tarih-aşırı bir fetih itkisi olarak değil, kapitalist gelişmenin kopmaz bir parçası olarak anlamamıza izin verir. Ama böyle bir tanım birçok soruyu da yanıtsız bırakır. Marksist düşünürlerin büyük kısmı kolonyalizmi kapitalizmin güzergâhına yerleştirirken, tıpkı kapitalizm konusunda olduğu gibi, kolonyalizmi insani toplumsal gelişimin sömürüye dayalı ama aynı zamanda zorunlu bir evresi olarak görme eğilimine girmişlerdir. Bu düşünürlere göre, tarih, komünizmde zirvesine varacak olan teleolojik bir hareketti. Komünizm otomatik olarak değil, karşıt sınıflar arasındaki sert mücadelelerin bir sonucu olarak gerçekleşecekti. "İlerleme" bazı açılardan kapitalistler ve sosyalistler tarafından aynı tarzda anlaşılıyordu: İlerleme yüksek bir sanayileşme düzeyini, "insan"ın "doğa" üzerinde egemenlik kurmasını, modern Avrupa kökenli bilim ve teknoloji görüşünü içeriyordu. Kolonyalizm Batılı teknolojilerin ihracına yarayan vasıta olduğu ölçüde bu fikirlerin de ihraç edilmesi anlamına geliyordu. O yüzden, bizzat Marx, kolonyalizmi bu toplumların özgürleşmelerinin hunhar bir önkoşulu olarak görmüştü: "Hindistan'da bir toplumsal devrime neden olan İngiltere'nin en aşağılık çıkarlarla hareket ettiği ve halka karşı zor kullanırken aptalca davrandığı doğrudur. Ama asıl sorun bu değil. Asıl sorun şu: İnsanlık, Asya'nın toplumsal durumunda köklü bir devrim olmaksızın mukadderatını gerçekleştirebilir mi? Bu soruya olumsuz yanıt veriyorsak eğer, o halde İngiltere'nin, işlediği suçlar ne olursa olsun, söz konusu devrimin gerçekleşmesi açısından tarihin bilinçsiz bir

aracı olduğu söylenebilir" (1973: 306).

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki birçok araştırmacı ve düşünür, Avrupa kolonyalizminin ilerlemesini bilim ve aklın hurafeler karşısındaki zaferiyle eşitledi; aslına bakılırsa, kolonileştirilmiş halkların birçoğu da böyle bir görüşü benimsedi. 1854 tarihli bir Eğitim Postası, Hindistan'da "Avrupa kökenli bilginin ilerlemesi"ni açıkça Hint kıtasındaki ekonomik gelişimle bağlantılandırmıştır. İngiliz tarzı eğitim "Hindistan'ın yerlilerine emek ve sermaye kullanımının harika sonuçlarını öğretecek" ve "ülkenin engin kaynaklarının seferber edilmesi konusunda bizi taklit etmeye kışkırtacak"tır (aktaran Adas, 1989: 284). Hintli reformcu Raja Rammohan Roy, o tarihten otuz yıl kadar önce Genel Vali Lord Amherst'e, yönetimin eğitimin Sanskritçe ve Arapça-Farsça yapılmasını destekleme doğrultusundaki politikasının yalnızca "Hindistan'ın karanlıkta kalması"na hizmet edeceğini yazmıştır. Nitekim, tüm bir kolonyal yelpazede, Avrupa kökenli teknoloji ve eğitimin ilerici olduğu düşünüldü.

Yine de, kapitalizmin bir parçası olarak kolonyalizm konusunda Marksizmin yaptığı derin eleştiri birçok anti-kolonyal mücadeleye esin kaynağı olmuştur. Aime Cesaire'in dokunaklı ve güçlü *Discourse on Colonialism* (ilk olarak 1950'de yayımlandı) başlıklı çalışması, kapitalizm konusundaki Marksist analizden açıkça etkilenmiş olan terimlerle kolonyal hunharlığı sorgular ve suçlar. Marx, kapitalist koşullar altında para ve metaların insan ilişkilerinin ve insanların yerine geçtiğini, onları nesneleştirerek insani özlerinden yoksun bıraktığını vurgular. Benzer şekilde, Cesaire kolonyalizmin kolonileştirilmiş olan özneyi yalnızca sömürmekle kalmayıp aynı zamanda insanlıktan çıkarıp nesneleştirdiğini, bu arada bizzat kolonileştirenleri de alçalttığını yazar. Cesaire bunu çarpıcı bir denklem yoluyla açıklar: "kolonileştirme = şeyleştirme" (thingification) (1972: 21). Ama aynı zamanda, anti-kolonyal entelektüeller, kolonyal bağlamda mülk sahibi olanlar ile olmayanlar arasındaki bölünme ırksal bölünmeyle el ele gittiğinden, sınıf mücadelesini tarihin motoru olarak kabul eden Marksist anlayışın gözden geçirilmesinin zorunlu olduğunu sa-

vunur. Nitekim, *The Wretched of the Earth*'de (Dünyanın Lanetlileri) Fanon şöyle yazar:

> İkiye bölünmüş olan bu dünyada iki farklı tür ikamet eder. Kolonyal bağlamın özgünlüğü, ekonomik gerçeklik, eşitsizlik ve hayat tarzlarındaki derin farklılığın insani gerçeklikleri asla örtememesinde aranmalıdır. Kolonyal bağlamı yakından incelediğinizde, dünyayı parselleyen etkenin belli bir ırka, belli bir türe ait olup olmadığınız gerçeğinden başladığını açıkça görürsünüz. Kolonilerde ekonomik altyapı aynı zamanda bir üstyapıdır. Neden sonuçtur; beyaz olduğunuz için zenginsinizdir, zengin olduğunuz için de beyaz. Ne zaman kolonyal soruna eğilsek Marksist analizi bir parça esnetmek zorunda kalmamızın nedeni budur. (1963: 32).

Burada Fanon ırk ve sınıf bölünmelerini üst üste koyarak bir harita çizmektedir. Ama klasik Marksizmde pek bir yer verilmeyen ırk hakkında özgül bir anlayışa sahip olmadığınız sürece, böyle bir harita çizme işlemini tüm karmaşıklığıyla kavramak fevkalade zor. Beyaz olmak ile zenginlik arasında kolonilerde kusursuz bir uyum görülse de, Avrupa ülkelerinde durumun böyle olmadığı açıkça ortada. Ne ki, beyaz işçi sınıfları en az kendi efendileri kadar ırkçılık sergileyebilir. Cape kolonisinin Başbakanının 1908 yılında belirttiği gibi, beyaz işçiler "buraya geldiklerinde...kendilerini bir renk aristokrasisinin konumunda bulmaktan hoşnutluk duydular" (Ranger 1983: 213). Böyle bir ırk bilinci kolonyal hiyerarşilerin bir yaratısı mıydı, yoksa Avrupalı işçi sınıflarının beyaz olmalarının kopmaz bir parçası mı?

Bu sorulara yanıt vermenin, Marksist analizin "bir parça esnetilmesi"nden daha fazlasını gerektirdiği besbelliydi. Ama böyle bir "esnetme" de kolayca becerilemedi: Bazı analistler sınıfın birincil olduğunu vurgularken, başkaları dünyanın temelde ırk çizgilerine göre bölündüğünü ısrarla savunuyordu. Örneğin, Cesaire, Martinik Komünist Partisi'nin sadık bir üyesi olmasına rağmen, "Afrika"yı "Avrupa"nın, yani "dekadan", "hastalıklı" ve "ahlaken, manevi olarak iler tutar tarafı olmayan" bir Avrupa'nın kutupsal karşıtı olarak konumlandırır (1972: 9). Çünkü Cesaire ay-

nı zamanda Avrupa ile onun "ötekiler"i arasındaki kültürel antagonizmayı vurgulayan Negritude [Zencilik] hareketinin kurucularından biridir. Rudyard Kipling "Doğu Doğu'dur, Batı da Batı; asla bir araya gelemezler" diyorduysa, Negritude hareketi de bu kavramsal mesafeyi öfkeyle onaylıyordu. Cesaire bir yandan Avrupa'yı kapsamlı şekilde eleştiriyor, öbür yandan Avrupa kolonyalizmi, kapitalizmi ve emperyalizmi tarafından işgal edilmeden önce "komünal", "anti-kapitalist", "demokratik", "yardımlaşmacı" ve "federal" olduklarını ileri sürerek "Avrupalı-olmayan medeniyetlerin sistematik bir savunusu"nu yapıyordu. Avrupa ile onun ötekileri arasındaki farklılığın kapitalist toplumlar ile kapitalist-olmayan toplumlar arasındaki bir farklılık olarak anlaşılabileceği ileri sürülüyordu. Cesaire bu bağlamda, kolonyalizmin insanlıktan çıkaran boyutunu vurgulayan, böylelikle analizini hem kolonileştirilmiş halkların hem de onların efendilerinin psişelerini ve öznelliklerini kapsayacak şekilde genişleten Martinikli Frantz Fanon'la bazı ortak noktaları savunuyordu. Nitekim, *Black Skin, White Masks* (Kara Deri, Beyaz Maskeler), kolonileştirilmiş halkları yalnızca emekleri başkaları tarafından temellük edilen insanlar olarak değil, "kendi yerel kültürel özgünlüklerinin katledilmesi ve gömülmesiyle ruhlarında bir aşağılık kompleksi yaratılmış olan insanlar" olarak tanımlar (Fanon, 1967: 18).

Bunun benzeşiği tartışmalar sınıf ve toplumsal cinsiyet ilişkisi sorununa da damgasını vurmuştur. Marksist düşünce kadınların ezilmesi sorununa epeyce yer vermiş olsa da, toplumsal cinsiyete dayalı baskının özgüllüğünü teorileştirmeyi beceremiştir. Feministlere göre, kültür ve ideolojiler sorunu çeşitli gerekçelerle hayati bir önem taşıyordu: Kadınların ezilmesi şimdiye kadar basitçe bir kültür meselesi olarak görülmüş ve aile içerisinde cereyan ettiği düşünülmüştü –kadınların emek güçlerinin sömürülmesi, sınıfa dayalı bölünmeyi öbür toplumsal bölünme biçimleriyle bütünleştiremeyen toplumsal cinsiyet-körü bir ekonomik analiz tarafından gizlenmişti. Öte yandan, aile, kültür ya da cinsellik konusunda ya da kadınların tam olarak nasıl marjinalleştirildikleri konusunda ciddi bir analiz yoktu. Bunun sonucu olarak, kadınların ezilmesi Mark-

sizm içerisinde olduğu kadar, daha kapsamlı düşünsel kürede de yeterince analiz edilmemiş halde kaldı. Kadınların ezilmesinin kapitalizmin (ya da öbür ekonomik sistemlerin) işleyişleriyle nasıl bağlantılı olduğunu araştıran hayati önemi haiz soru, feministler kadınların ezilmesinin ekonomik ve ideolojik boyutları arasında karşılıklı bir bağıntı kuruncaya kadar yanıtsız kaldı. Irk ve kolonyalizm sorununun da benzer gerekçelerle yeniden düşünülmesi gerekti. Kolonyalizmin kültür üzerindeki etkisinin, onun ekonomik süreçleriyle çok yakından bağlantılı olmasına rağmen, kültürel süreçler de en az ekonomik süreçler kadar eksiksiz ve derinlemesine teorileştirilmediği sürece bu ikisi arasındaki ilişki anlaşılamaz. Son yıllarda araştırmacılar arasında en hararetli tartışılan konu bu iç bağıntıydı. Kolonileştirilmiş ülkelerin entelektüelleri hem kolonyal baskının mevzilendiği yerler hem de kendi direnişlerinde başvurabilecekleri hayati araçlar olarak kendi kültürlerini çeşitli yönlerden sorgulayıp durdular. Bunun sonucunda kolonyalizmin analiz edilebilmesi için, kapitalizmi anlamak amacıyla geliştirilmiş olan kategorilerin (örneğin, sınıf) gözden geçirilmesinin yanı sıra, "kültür" ya da "ideoloji" alanı ile "ekonomi" ya da "maddi gerçeklik" alanı arasındaki bağıntının yeniden incelenmesinin de gerektiği ortaya çıktı.

İdeoloji, çoğunlukla varsayılanın tersine, yalnızca politik fikirlere gönderme yapmaz. İdeoloji aynı zamanda tüm "zihinsel çerçeveler"imizi, inançlarımızı, kavramlarımızı ve dünyayla olan ilişkilerimizi ifade etme tarzlarımızı içerir. İdeoloji, toplum düşüncesindeki en karmaşık ve kavranılması en zor terimlerden biri olmanın yanı sıra, sürüp giden tartışmaların da konusudur. Yine de bu tartışmaların merkez noktasındaki soru oldukça nettir: Toplumsal düşüncelerimizin doğuşunu nasıl açıklayabiliriz? Burada bu soruyu son derece kısa olarak, yalnızca kolonyalizm ve ırk konusundaki tartışmalarda görülen gelişmeleri anlamak açısından bilhassa önem taşıyan çizgileriyle ele alacağım.[2]

Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde (1846 yılında ya-

2. Eagleton (1991) ve Hawkes (1996) ideoloji konusunda yararlı birer genel giriş sunmaktadır.

zılmıştır), ideolojinin temelde, insanların kendi dünyalarıyla olan gerçek ilişkilerini perdeleyen çarpık* ya da yanlış bir bilinç olduğunu ileri sürmüşlerdi. Bunun nedeni, herhangi bir toplumda en fazla dolaşıma giren ya da geçerlilik kazanan ideolojilerin başat toplumsal sınıfların çıkarlarını yansıtması ve yeniden üretmesidir. Böylece, sözün gelişi, yorucu emeğinin meyveleri gündelik olarak efendisi tarafından temellük edilen bir fabrika işçisi, buna rağmen yorucu çalışmanın erdemlerine ya da cennette ödüllendirileceğine inanmaya devam eder. Bu inançlar işçileri hem çalışmayı sürdürmeleri için ikna eder hem de kendilerinin sömürülmekte olduğu hakikati karşısında gözlerini kör eder; böylelikle işçilerin efendilerinin ya da kapitalist sistemin çıkarlarını yansıtır. Benzer şekilde, kocası tarafından dövülen bir kadın (Marx ve Engels böyle bir örnek vermese de), yalnız yaşayan kadınların evli kadınlardan daha fazla tehlike ve şiddete maruz kaldıklarına, daha yalnız ve mutsuz olduklarına inanabilir ve bu inanç da kendi durumuna isyan etmesini engeller, hatta kadınların evlenmek zorunda olduklarını bildiren çeşitli düşünceler uydurmasına yol açar. Başka bir örnek de beyaz bir işçinin, işsiz kalışını hatalı olarak siyah göçmenlerin kabahati olarak görmesidir. Sonuç olarak ideolojinin işlevi, emekçi (ve öbür ezilen) sınıfların kendi "gerçek" hayatlarını ve sömürülmekte olduklarını kendilerinden gizlemektir.

Marx ve Engels, bunun gibi hedefi şaşırtma ya da yanlış temsil (misrepresentation) süreçlerini açıklamak için *camera obscura* metaforunu kullanmışlardı: "İdeoloji içerisinde insanlar ve kavrayışları bir *camera obscura*'daki gibi baş aşağı görünüyorsa, bu-

* "çarpıtma" meselesinde çarpıklıktan daha fazla bir şeyler söz konusu olduğunu ilave etmek gerekir. Çarpıtma sözcüğünün Almanca'sı olan *Entstellung*'un çifte bir anlam taşıdığını geçenlerde Freud okurken yeniden anımsadım. Şöyle yazıyor Freud: "*Entstellung* (çarpıtma) kelimesine, sahip olduğu ama bugün kullanılmayan çifte anlamını verebiliriz. Bu sadece 'bir şeyin görünüşünü değiştirmek' anlamına değil, ayrıca 'bir şeyin yerini değiştirmek' anlamına da gelir.['*Stelle*', 'bir yer' anlamına gelir, buna karşılık '*ent*' öneki durum değişikliğini gösterir]. Dolayısıyla birçok metin çarpıtması olayında, çarpıtılan şeyi değiştirilmiş ve bağlamından koparılmış olsa da başka bir yerde bulabiliriz". *Dinin Kökenleri*, çev: Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınları, 1995, s.291. Akılda tutmakta yarar var. (ç.n.)

nun kaynağı kendi gerçek hayat-süreçlerinde olduğu kadar, fiziksel hayat-süreçlerinden ayrılmış olan nesnelerin retinada tersine çevrilmesinde yatar" (Marx ve Engels, 1976, c.5: 37). Burada yapılan karşılaştırma, insan zihninin gerçekliği kendiliğinden ve zorunlu olarak tersine çevirdiğini ima eder. Marx ve Engels fikirlerimizin etrafımızdaki dünyadan kaynaklandığını güçlü bir şekilde vurgulamışlardı: "Hayatı belirleyen bilinç değil, bilinci belirleyen hayattır" (1976, c.5: 36). Kendi kendimizi kavrayışımız dahil olmak üzere tüm fikirlerimiz, içinde yaşadığımız dünyadan serpilir. Ve bu dünya, kapitalizm koşulları altında, bir dizi yanılsama doğurur. Para, gerçekliği çarpıtma, hatta tersine çevirme gücüne sahiptir. Marx bunu, Shakespeare'in *Atinalı Timon* adlı oyununda, zenginliğini kaybettikten sonra dostları tarafından dışlanmış ve terk edilmiş halde –çil çil altınların nelere kadir olduğunu, nasıl bir "gözle görünür tanrı" olduğunu ifade etmek üzere– şunları söyleyen Timon'dan söz ederek gösterir:

> Karayı ak, haksızı haklı, yanlışı doğru,
> Alçağı asil, yaşlıyı genç, korkağı yiğit.... [kılan]
> ....Şu sarı köle,
> Dinleri birleştirecek ve bölecek, lanetlenmişleri kutsayacak,
> Cüzzamlıları baştacı edecek
> Hırsızları, saygın senatörlerle bir tutacak
> Ve o hırsızlara, unvan, saygınlık bağışlayarak
> onaylanmalarını sağlayacak...
> (IV, iii, 26-38)[3]

Kapitalizm ilerledikçe para ve metalar gitgide insani değerleri yerinden eder, onların yerini alır, hatalı bir şekilde insani değermiş gibi kabul edilir. Böylece para ve metalar fetişleştirilir (fetişler, bizim insani niteliklerle donattığımız nesnelerdir). Bu görüş uyarınca, gerçekliği algılayamama sorunu değildir ideoloji; çünkü gerçekliğin (kapitalizmin) kendisi ideolojiktir, hatalı bir görünüşler alanında kendi özsel görünümlerini gizler.

Gerçeklik kendisi, bizim onu çarpık bir tarzda algılamamıza yol

3. Shakespeare'in oyunlarına yapılan tüm atıflar şu çalışmayadır: *The Riverside Shakespeare.* Marx ve Engels (1976: 230-21).

açıyorsa eğer, yıkıcı fikirlere sahip olmanın ya da şeyleri olduğu haliyle görmenin bir yolu olabilir mi? Fikirlerimizin anahtarı bizim maddi varlığımızda yatıyorsa eğer, maddi varlığımız değişmedikçe fikirlerimiz de değişemez. Marx tüm fikirlerin ideolojik ya da yanlış olduğunu düşünmez. İdeolojiyi yanılsamalardan sıyrılma kapasitesine sahip olan bilimin karşıtı olarak konumlandırır. Macar teorisyen Georg Lukacs, ideoloji konusunda, her zaman yanlış bilinç olarak kavramadığı alternatif bir görüş sunmuştur. Lukacs'a göre, bir ideolojinin geçerli ya da yanlış olması, görüşlerini temsil ettiği kolektif öznenin "sınıfsal konumu"na bağımlıdır. Bu durumda, burjuva ideolojisi kapitalizmin çarpık mahiyetini dışavuruyorsa, proletarya da gerçekliğin hakiki mahiyetini dışavuracak olan daha bilimsel bir görüş geliştirmeye muktedirdi. Bundan dolayı, ideolojiler daima birer yanlış bilinç değildir, ama her halükârda ekonomik ve toplumsal hayatın ürünüdür. Böyle bir akıl yürütmenin sorunu, proleter bakış açısının bilişsel üstünlüğünü tanıtlamaktan ziyade, yalnızca ileri sürmüş olmasıydı. Ayrıca, tikel sınıflar ile ideolojiler arasında basit bir tekabüliyet olduğunu ileri sürüyordu.

Oysa, ideolojiler ve sınıflar arasında olduğu ileri sürülen hiçbir basit tekabüliyet peşinen ve sorgulanmaksızın kabul edilemez. Sınıflar toplumsal cinsiyet, ırk ve başka nitelikte bölünmeler yüzünden parçalanmış olan heterojen gruplardır. Aynı sınıf içerisindeki farklı insanlar üretim süreciyle ya da gerçekliğin öbür boyutlarıyla aynı biçimde ilişki kurmaz. Dolayısıyla ideolojileri de aynı olamaz. Sözün gelişi, işçi sınıfının yeknesak bir ideolojisi olamaz çünkü bu sınıf ırk çizgileri uyarınca bölünmüştür. Üstelik, Rus eleştirmen Volosinov'un belirttiği gibi, "farklı sınıflar bir ve aynı dili kullanır. Bunun bir sonucu olarak, birbirinden farklı yönelime sahip vurgular her ideolojik göstergede çakışır. Gösterge sınıf mücadelesinin alanı haline gelir" (1973: 23). Bu içgörünün, "farklı yönelimlere sahip vurgular"ın yalnızca İngilizce ya da Fransızca gibi farklı diller üzerinde hak iddia edip sahiplenmekle kalmayıp, sanat, müzik, yiyecek ve politika gibi farklı "göstergeler" (sign) üzerinde hak iddia edip sahiplendiği ırksal ve kolonyal farklılık so-

runu konusunda bariz imaları vardır. Benzer şekilde, ideolojiler aynı zamanda, birkaç farklı yönden gelen "çakışmalı vurgular"ın da alanıdır. Örneğin, kadınlar ve cinsiyetleri hakkında, kolonyal bölüntünün her iki yakasındaki erkekler belli birtakım patriyarkal varsayımları paylaşabilir. Bu yüzden diller ve ideolojiler "çoğul-vurgulu"dur.

İdeolojilerin nasıl olup da farklı sınıfları çapraz kesebileceğini ve aynı sınıfın birçok ideoloji, hatta birbiriyle çelişkili ideolojiler barındırabileceğini düşünmeyi olanaklı kılan, birçok bakımdan, İtalyan komünisti Antonio Gramsci'ydi. Gramsci'nin görüşleri tamamlanmış bir felsefenin sonuçları olmayıp, 1929 ve 1935 yılları arasında hapishanede yazılmış çeşitli günlüklerde ya da *Hapishane Defterleri*'nin (1971) çeşitli pasajlarına yayılmış halde bulunur. Gramsci ekonomik koşulların olgunlaşmış olmasına rağmen Batı Avrupa'da devrimin başarısızlığa uğramasının gerekçelerini anlamaya çalıştığından, ekonominin (klasik Marksist düşüncede "altyapı" olarak kavramlaştırılır) ideoloji ("üstyapı olarak kavranır") karşısındaki birincil önemini sorguluyordu. Bu, Gramsci'nin ekonomi düzeyindeki değişimlerin rolünü ihmal ettiği anlamına gelmez. Daha ziyade, ekonomi düzeyindeki değişimlerin tek başına tarihsel olaylar yaratamayacağını, yalnızca belli türden ideolojilerin serpilmesine elverişli koşulları yaratabileceğini düşünüyordu.

Gramsci çeşitli türden ideolojiler arasında ayrım yaparak, ideolojinin genel olarak toplumsal tutunumu muhafaza etme işlevi görmesine ve başat çıkarları dışavurmasına rağmen, sömürü-lenlerin protestolarını ifade eden tikel ideolojilerin de olduğunu ileri sürdü. Proletarya ya da ezilen öznenin bilinci ikilidir (dual) –bir yanda yöneticilere medyun ve onların istencine boyun eğen bir bilinç, öbür yanda direnişe dönüşebilecek bir bilinç. İnsanlar toplumsal çatışmalar dahil olmak üzere toplumsal gerçeklikleri kendi ideolojileri aracılığıyla kavrıyorlarsa eğer, o vakit ideolojiler de birer toplumsal mücadele alanıdır. (Daha sonraları Raymond Williams da bu ideolojik çelişkilerin bireyleri ve kolektif özneleri direnişe nasıl sevk edebileceğini tartışmıştır.)

Gramsci, daha önceleri üniter terimler çerçevesinde de-

ğerlendirilmiş olan "sınıfsal özne"nin barındırdığı bu nüansları derinlemesine araştırırken "felsefe" ile "ortak duyu" arasında –ideolojinin iş gördüğü iki kat ya da düzey arasında– hayati bir ayrım yapar. Felsefe, özgül bir ideolojik konumun uzmanlık derecesinde geliştirilmesidir. Öte yandan "ortak duyu", insanların pratik, gündelik, popüler bilincidir. Çoğumuz "ortak duyu"yu apaçık doğru, herkesin paylaştığı ya da normatif fikirler olarak düşünürüz. Gramsci böyle bir ortak duyunun nasıl biçimlendiğini analiz eder. Ortak duyu gerçekte, "Taş devrinden kalma inançlar ile gelişkin bir bilimin ilkelerini, tarihin geçmişteki tüm evrelerinden geriye kalan önyargılar ile tüm dünya çapında birleşmiş bir insanlığın malı olacak gelecekteki bir felsefeye ilişkin sezgileri" bileştiren oldukça çelişkili bir fikirler öbeğidir. O nedenle, ortak duyu "halk yığınlarının pratik bilincinin fiilen biçimlendiği" ortamı oluşturan bir fikirler almaşığıdır (Hall, 1996b: 431).

Gelgelelim, ideolojiler ile sınıflar arasında halis bir örtüşme yoksa eğer, Marx ve Engels'in belirttikleri gibi, niçin "yönetici sınıfın fikirleri her devirde yönetici fikirler"dir (1976: 59)? Sıradan insanların gerçeklik hakkında özgül bir görüşe ikna edilmeleri nasıl mümkün olmaktadır? Başka bir anlatımla, ideoloji konusundaki hayati sorun ideolojinin "gerçek" ya da "yanlış" olup olmaması değil, nasıl olup da ideolojiye inanıldığı ve ideoloji içerisinde yaşandığıdır. Gramsci işte bu sorulara yanıt bulmaya çalışırken formülleştirdi "hegemonya" kavramını. Hegemonya, zor kullanma ve rızanın bir bileşimi aracılığıyla başarılan iktidardır. İktidarın hem güç kullanarak hem de üçkâğıtçılık yoluyla sağlanabileceğini öneren Machiavelli'nin fikirlerini inceleyen Gramsci, yönetici sınıfların yalnızca güç ya da zor kullanarak değil, aynı zamanda, yönetilmeye "gönüllü" olarak boyun eğen özneler yaratarak tahakküm kurduklarını savundu. Rızanın yaratılmasında ideoloji hayati bir rol oynar; ideoloji belli fikirlerin aktarıldığı, daha önemlisi doğru kabul edildiği kanaldır (medium). Hegemonya yalnızca dolaysız manipülasyon ya da öğreti aşılanması yoluyla değil, halkın ortak duyusu kullanılarak, Raymond Williams'ın "halkın canlı anlamlar ve değerler sistemi" dediği ortak duyusu kullanılarak ba-

şarılır (1977: 110). Bu yüzden Gramsci ideolojilerin yalnızca maddi gerçekliğin yansımaları olmadığını düşünür. İdeolojiler daha ziyade bireysel ve kolektif varoluşun tüm boyutlarında belirgin biçimde bulunan hayat anlayışlarıdır. Gramsci bunu önerirken sadece ideolojinin anlamını *genişletmeye* değil, aynı zamanda ideolojilerin toplumsal ilişkileri nasıl canlandırdığını, "insan yığınlarını nasıl örgütlediğini ve insanların içerisinde devindikleri, kendi konumlarına ilişkin bilinç geliştirdikleri, mücadele ettikleri vb." ortamı anlamaya çalışmaktadır (Gramsci, 1971: 324, 377).

Stuart Hall, bir yanda ırk, etnilik ve kolonyalizm ile öbür yanda sermaye ve sınıf arasındaki ilişkileri düşünmek açısından bu fikirlerin taşıdığı önemi büyük bir sezgi yeteneğiyle dile getirir (bkz. Hall, 1996b). Gramsci, İtalyan devriminin başarısızlığa uğramasının gerekçelerini formülleştirmeye çalışırken hem İtalya ile Avrupa'nın geri kalanı arasında hem de İtalya'daki farklı bölgeler arasında farklılık gözetme ihtiyacını duydu ve böylelikle kapitalist gelişimin önemli bir parçası olarak ulusal ve bölgesel sorunlara eğilmenin zeminini hazırladı. Nitekim, "emek"i homojen bir kategori olarak görmedi (Hall, 1996b: 436). Kapitalizm, "emek gücünün kültürel açıdan özgül karakteri" sayesinde ve bu özgül karakter *yoluyla* işler; daha basit söylersek, sınıf ve ırk birbirlerini karşılıklı olarak oluşturan ve biçimlendiren güçlerdir. Gramsci'nin kendi memleketi olan Sardinya'nın geriliğini daha müreffeh olan kuzey bölgesiyle bağıntılı olarak düşünme yolundaki girişimi, ırksal ve kültürel farklılıkların aynı sınıf ya da üretim tarzı içerisinde nasıl işlediğini anlamak açısından işimize yarayabilir. Kolonyal rejimlerin ırklar ve toplumsal grupları ayrıştırırken aynı zamanda bunları nasıl aynı genel sistem içerisinde birleştirdiğini sorabiliriz. Sözün gelişi, Güney Afrika'da ileri kapitalizmin gelişimini kamçılamak açısından Bantustanlar nasıl bir işlev görmüşlerdir? Bundan sonraki bölümde ırk ile ulusun birlikte nasıl işlev gördüklerini daha ayrıntılı inceleyeceğiz. Burada sadece, ideolojilerin "insanların devindikleri alanı yarattıkları"nı belirten Gramscici anlayışın, ırkçılığı yalnızca kapitalizmin bir etkisi olarak ele almak yerine kapitalizmle çok daha karmaşık yollardan iç içe

geçtiğini düşünmemize yardımcı olduğuna işaret etmek istiyorum.

Birçok yazar ırk ve kolonyalizmi analiz etmek için Gramsci'nin fikirlerini kullandı. Sözün gelişi, Errol Lawrence (1982), savaş sonrası dönemin Britanya'sında siyah halklar konusunda yaygın olan "ortak duyuyu" tartışmak için bu fikirlere başvurmuş ve bu ortak duyunun daha eski önyargılar ile çağdaş ekonomik ve kültürel kriz bağlamında formülleştirilen yeni tepkilerin bir bileşimi olduğunu göstermiştir. Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'ne mensup araştırmacılar Avrupa'daki çağdaş politik formasyonları incelerken, Hintli tarihçilerden oluşan Ast Toplumsal Gruplara (Subaltern) Dair İncelemeler grubu da mevcut milliyetçilik teorilerini ve postkolonyal toplumsal formasyonlar hakkındaki teorileri gözden geçirirken Gramsci'nin fikirlerini kullanmışlardır (Hall vd., 1978; Guha, 1982). Benzer şekilde, Latin Amerikalı ve Güney Afrikalı tarihçiler de, kolonyal devletin ve postkolonyal devletin mahiyetini tartışmak açısından Gramsci'nin fikirlerinin yararlı olduğunu belirtmektedir (Malton, 1994; Cooper, 1994). Bugün tarihçiler, kolonyal rejimlerin nasıl kısmi bir rıza yaratarak tahakküm kurmayı başardıklarının ya da kendilerini ezen devletlerin ve rejimlerin *yaratılmasına* halkın nasıl dahil edildiğinin incelenmesine gitgide daha fazla ilgi gösteriyor. Gramsci'nin hegemonya kavramı bu araştırmacıların ilgisini üzerinde toplasa da, genellikle kolonyal durumların Gramsci'nin analiz ettiği Avrupa'dan ne kadar *farklı* olduğunu vurgulayabilmek için bu kavrama başvurdukları da unutulmamalı (bkz. Engels ve Marx, 1994). Kolonyal tahakküm büyük ölçüde baskı ve zor uygulanarak sağlandığından, kimileyin, kolonileştirilmiş olanların rızasını içermeyen bir süreç olarak analiz edilir. Gelgelelim, son yıllarda yapılan araştırmalar, insafsızca zor kullanılmasının "kısmen gönüllü ve sahici, kısmen de suni bir 'rızayla' birlikte" yürüdüğünü ortaya koydu (Arnold, 1994: 133). Kolonyal rejimler belli birtakım grupların rızasını kazanmaya çalışırken başka birtakım grupları da sivil toplumdan dışlamıştır. Ama en baskıcı kolonyal yönetim bile, yönetilenlerin bir parça elbirliği yapmalarına gerek duymuştur. Gramsci'nin hegemonya kavramı, mütehakkim gruplara ait fi-

kirlerin ve pratiklerin yönetilenlere dayatılmasından ziyade, tahakküm altına alınanlara ait fikirlerin ve pratiklerin dönüştürülerek mütehakkim grupların fikirleri ve pratiklerine dahil edildiğini vurgular. İşte böylesi dönüştürümlerin kolonyal yönetimin merkezinde yattığına gitgide daha fazla inanılmaktadır. Gramsci'nin çalışmasının kolonyal toplumlara ilişkin revizyoner analizlere en fazla esin kaynaklığı eden kısmı, tahakküm kurma süreçlerinde öznellik ile ideolojinin mutlak olarak merkezi bir yer tuttuğunu bildiren anlayıştır. Bu anlayışın sunduğu malzemeyi daha sonra ele alacağız. Bununla birlikte, bu noktada bir süre daha ideoloji sorunuyla uğraşmamız ve ideoloji konusunda daha sonra yapılan tartışmaların bugün postkolonyal incelemeler içerisinde çok tartışmalı bir yer tutan, anahtar niteliğindeki "post-yapısalcı" iktidar kavramlarını nasıl şekillendirdiğini incelememiz gerekiyor.

Fransız komünist teorisyen Louis Althusser'in ideoloji üzerine yaptığı çalışmalar bu açıdan hem büyük bir etki hem de birçok tartışma yaratmıştır. Althusser fikirler ile maddi varoluş arasındaki diyalektiği daha derinden araştırmıştı. Bunu yaparken de ideolojilerin nasıl içselleştirildiği, insan varlıkların başat fikirleri nasıl olup da "kendi fikirleri" haline getirdiği, toplumsal olarak belirlenen görüşleri nasıl olup da "kendiliğinden" dışavurdukları gibi sorularla bezeli önemli ve yeni soruşturma alanları açtı. Althusser öznelerin ve onların en derinde yatan benliklerinin, kendilerinin dışında yer alan fikirler tarafından nasıl "çağırıldıkları"nı (terim Freud'dan ödünç alınmıştır), konumlandırıldıklarını (bir borç da Lacan'a) ve şekillendirildiklerini soruyordu. İdeolojiler toplumsal grupların çıkarlarını ifade etseler de, ancak insan tekleri ya da "özneler" aracılığıyla ve onlar üzerinde iş görür. Althusser'e göre, aslına bakılırsa, bizzat öznellik ya da kişiye özgülük (personhood) ideoloji içerisinde ve ideoloji aracılığıyla biçimleniyordu. Psikanalizin gerçek değeri de bu noktada ortaya çıkıyordu. Psikanaliz, " 'ego'nun hayali yanlış tanınması dışında, yani insan varlığın kendi kendisini 'tanıdığı' ideolojik formasyon dışında" insan varlığın özsel bir 'merkezi' olmadığını ileri sürüyordu. Althusser'e göre, ideolojinin anlaşılması açısından bu "yanlış tanıma yapısı"nın

önemine paha biçilemezdi (1971: 218-219). Althusser ideolojinin nasıl çalıştığını anlayabilmek için, Lacancı psikanalizden ve onun öznenin dil aracılığıyla kurulduğunu (ve kaydığını) bildiren açıklamasından bolca yararlanmıştı.

Buna rağmen, insan öznelliği konusundaki sorunu insan kolektivitesi konusundaki sorunla bir araya getirmek hâlâ fevkalade zor. İnsanların "iç yaşantılar"ına ilişkin olarak psikanalizden etkilenmiş eleştiriler ile insanların "dış yaşantılar"ına ilişkin Marksist söylemler arasında hâlâ bir gedik var. Stuart Hall, aslında Althusser'in "Devletin İdeolojik Aygıtları" başlıklı denemesinin, birincisi ideolojiye ve toplumsal üretim ilişkilerinin yeniden üretilmesine eğilen, ikincisiyse ideolojinin nasıl olup da bizi birer özne haline getirdiği sorusunu işleyen iki bölümlü bir yapıyı benimsemesi yüzünden böyle bir çatallanmaya yol açmış olabileceğini zekice ileri sürer (1985: 91-114). Gelgelelim, bu iki sözcük dağarı arasındaki bağıntıyı gündeme getirenin de Althusser'in bu birbirinden ayrı sözcük dağarlarını bitiştirmesi olduğunu savunabiliriz. Buna rağmen, Althusser'in çalışması aynı zamanda derinden sorunlu ve sonuçları bakımından çelişkiliydi. Althusser, Gramsci'nin fikirlerin belli birtakım kurumlar aracılığıyla aktarıldığını belirten savunusunu daha da geliştirmeye çalışmıştı. Hatırlayacağınız gibi, Gramsci hegemonyanın "zor" ve "rıza"nın bir bileşimi yoluyla başarıldığını ileri sürüyordu. Bu fikre bir katkı olarak, Althusser, modern kapitalist toplumlarda "zor" kullanma işlevinin düzenli ordu ve polis gibi "Devletin Baskı Aygıtları" tarafından; "rıza"yı kazanma işlevininse okullar, Kilise, aile, medya ve politik sistemler gibi "Devletin İdeolojik Aygıtları" tarafından yerine getirildiğini savundu. Bu ideolojik aygıtlar, sistemin değerlerini benimsemek üzere ideolojik olarak koşullanmış özneler yaratarak başat sistemin yeniden üretilmesine yardımcı olur. Böyle bir fikir görünüşte masum ve apolitik belli birtakım kurumları kuşatan mitlerin yıkılması açısından fevkalade yararlı olduğu gibi, daha sonraları okullar, üniversiteler, aile yapıları ve (Althusser'in arkadaşı Pierre Macherey aracılığıyla) edebiyat metinlerinin analizlerinde de önemli bir rol oynadı. Ama Althusser'in

bu önerisi, ideolojik mücadeleyi ve muhalif fikirleri açıklayamaması yüzünden aynı zamanda bir kapanma yaratır. Özneler tamamen başat ideolojilerin birer yaratımı olarak alındıkları takdirde, bu ideolojilerin dışında yer alacak hiçbir fikre yer kalmayacak, dolayısıyla toplumsal değişime de yer olmayacaktır. Bu yüzden, Althusser'in ideolojik aygıtlar hakkındaki fikirlerinin haddinden fazla işlevselci olduğunu söyleyebiliriz: Bu fikirler işlevi vurgular, ama ne kurumların ne de insan öznelerin karmaşıklığına yer verir.

Gramsci'nin fikirlerin maddi gerçekliği kalıba dökebileceğini belirten savunusunu izleyen Althusser, ideolojinin maddi temelden "görece özerk" olduğunu ileri sürdü. Daha sonra bu fikrin kapsamını genişletti ve "bir ideoloji(nin) daima bir aygıtta ve o aygıtın pratiği ya da pratiklerinde var olması" anlamında ideolojinin "maddi bir varoluş"a sahip olduğunu ileri sürdü (1971: 166). Bunun üzerine, Althusser'in bazı izleyicileri ideolojinin maddi etkilerini vurgulayan bir anlayışa önem vermeye başladı; ama bu, ideoloji ile maddi pratikler arasında pratikte bir özdeşlik olduğunu ima eder bir tarzda yapıldı. Böylece ortaya çıkan bulanıklıkların bazıları Althusser'in kendi yaptığı formülleştirmelerden kaynaklanır.[4] Ama post-Althusserci formüllerin birçoğunda [ideoloji] "etkisi bakımından maddi"[dir] (material in its effect) ifadesi, "kendinde maddi" (material in itself) şeklinde okunmaya başladı. Bu anlam kayması sorunludur; her şeyden önce, eğer bu iki ifade aynı şeyi anlatıyorsa, ideolojinin etkisi bakımından maddi olduğunu söylemenin anlamı yoktur. Bu sorun, aşağıda göreceğimiz gibi, fikirler (kültür, temsil ve dil) ile maddi gerçeklikler (ekonomik sistemler) arasında herhangi bir ayrım yapmayı beceremekle suçlanan postkolonyal teori açısından önemlidir. Bunun zor ve çözmesi ustalık isteyen bir sorun olduğu besbelli; çünkü bir yandan kültür ve ekonomi hakkındaki sorunların birbirlerini karşılıklı olarak oluşturdukları görülecek şekilde fikirler ile maddi gerçeklikler arasında bağlantı kurulması gerekmekte, öbür yandan da her ikisinin kendi özgüllüklerinin aşındırılmaması için ikisi arasında bir ayrım

4. Althusser'in az ve öz ama muammalı "Gözden kaybolur; fikirler terimi" formülleştirmesinin böyle bir karışıklığa yol açtığına Stuart Hall haklı olarak işaret eder (Hall, 1985: 100).

yapılması gerekmektedir.

Althusser'in çalışması ve onun çaktığı kıvılcımla ideolojiler, dil ve öznellik sorunlarına gösterilmeye başlayan yenilenmiş ilgi, her nasılsa çelişkili bir sonuç doğurdu. Bu çalışmanın hem kurumların hem de fikirlerin analiz edilmesine yönelik yeni yollar açtığına kuşku yok. Ama aynı zamanda, Althusser'in dil ve psişeye duyduğu ilgiden ötürü, özne-oluşumu genellikle dil ile fikirlerin bir etkisi ve yalnızca bireysel bir psişik gelişim meselesi olarak alınır. Bunun gibi hem yenilikçi hem de indirgeyici olan etkiler genellikle, Althusser'in öğrencisi Michel Foucault'nun yazılarından kırılıp geçen yansımalar barındıran postkolonyal incelemelerde gözle görülür durumdadır. Foucault'nun çalışması ideoloji, öznellik ve dil teorilerinde yapılan yeniliklerin çakıştığı noktada durmaktadır. Ayrıca, Foucault'nun çalışmaları, post-modernist ve post-yapısalcı fikirlerin şekillenmesinde ve Edward Said'in *Şarkiyatçılık* (1978) başlıklı çalışması aracılığıyla da postkolonyal incelemeler üzerinde önemli (hatta kimilerine bakılırsa, tayin edici) bir etki uyandırmıştır.

Foucault, insan varlıkların kendi varoluş koşulları tarafından belirlendiklerini belirten fikri uç noktalara vardırdı. Marx, Engels ve onları izleyen Althusser gibi Foucault da insan öznenin özerk, özgür bir kendilik (entity) olmayışını anlamaya çalıştı. Gelgelelim, yaptığı araştırmalar, fikirler ile maddi varoluş arasındaki ayrımı büsbütün reddetmesine ve "ideoloji" kategorisini tamamen iptal etmesine yol açtı. Bundan böyle, tüm insan fikirlerinin ve tüm bilgi alanlarının "belli bir bilgi kodunun yasaları" tarafından yapılandırıldığını ve belirlendiğini savunuyordu (Foucault, 1970: ix). O nedenle hiçbir özne "özgür" değildir ve daha önceden düzenlenmiş bir düzen ya da kod tarafından belirlenmemiş hiçbir sözce (utterance)* yoktur. Foucault işte bu anlamda yazarın ölümünü ilan e-

* "Bir konuşucunun ürettiği, iki susku arasında yer alan söz zinciri parçası; sözceleme edimiyle ortaya çıkan söylem. Tümce, sözün çözümlenmesiyle elde edilen bir birimdir, sözceyse bu türlü bir işlemden önce belirlenen bir bütündür. Üretici dilbilgisi sözceyi, bir edim olgusu biçiminde yorumlayarak edinç olgusu saydığı tümceye karşıt bir kavram olarak ele alır; kimi dilbilimcilerse sözceyi tümce ya da birbirini izleyen tümceler olarak görür", Berke Vardar, *Açıklamalı*

der; çünkü hiçbir tekil birey herhangi bir sözcenin tek ve biricik kaynağı olamaz. Bu görüş, dilbilim alanında insan sözceleri hakkında düşünmenin uzlaşımsal yollarına kafa tutan belli birtakım önemli yeniliklerle çakışmaktadır. Bir eleştirmen, söylem analizini ortaya çıkaranın Althusserci Marksizm, Lacancı psikanaliz ve Saussurecü dilbilim arasındaki "üçlü ittifak" olduğunu yazar (Elliot, 1996: 255).

İsviçreli dilbilimci Ferdinand de Saussure, "gösteren" (bir işitim imgesi) ile "gösterilen" (işitim imgesinin gönderme yaptığı kavram) arasındaki bağıntının keyfi olduğunu savunmuştu; bu, sözcüklerin anlamlarının gerçek dünyadaki kendiliklere yaptıkları doğal ya da zorunlu göndermelerden değil, zihinde (mind) uyandırdıkları çağrışımdan kaynaklandığını söylemek demektir. Bu çağrışımlar dışlama ilkesi yoluyla iş görür, yani herhangi bir gösterge, anlamını, sesçil imler (diacritic) yoluyla ya da öbür göstergelerden ayrılmasını sağlayan bir farklılaştırma sistemi yoluyla elde eder. Bu yüzden, dil bir terminoloji sözlüğü ya da önceden zaten var olan şeyleri adlandırmanın bir yolu değil, göstergelerin anlamlarının bağıntısal olduğu bir göstergeler sistemidir. Yalnızca bir toplumsal grup göstergeler üretebilir, çünkü yalnızca özgül bir toplumsal kullanım bir göstergeye herhangi bir anlam verebilir. Böylelikle, "Gal dilinde *glas* (mavi) rengi tıpkı Latince'deki *glaucus* gibi, İngilizce'nin yeşil ya da gri olarak tanımlayacağı öğeler içeriyorsa" bunun nedeni, bu sözcükleri kullanan farklı toplulukların sözcüklere farklı anlamlar yüklemesidir (Belsey, 1980: 39). Gösterge ya da sözcükler, kendilerine anlam yükleyecek olan müşterek varsayımlar barındıran bir topluluğu gerektirir; tersinden söylenirse, bir toplumsal grup kendisini bir topluluk olarak bilmek için göstergelere ihtiyaç duyar. İşte bu zemin üzerinde, dilin nesnel olmaktan ziyade ideolojik olduğunu düşünebiliriz.

Levi-Strauss gibi birkaç önemli düşünür, Saussure'ün fikirlerini sistematikleştirmeye girişti ve herhangi bir göstergenin ve tüm göstergelerin nasıl iş gördüklerini yöneten genel yasalar olduğunu,

---

Dilbilim Terimleri Sözlüğü. İstanbul: ABC Kitabevi, 1998, s. 189.

böylelikle herhangi bir kültürel pratiğin ya da anlamlandırma pratiğinin –saç kesimi biçimlerindeki modadan mitlere dek– bu yasalardan hareketle incelenebileceğini ileri sürdü. Tüm kültürel üretimin temelinde yatan genel ve "bilimsel" yasalar olduğunu bildiren bu varsayım (yapısalcılık olarak bilinir), birkaç farklı yönden eleştirildi. Fransız Marksist araştırmacılardan Pierre Macherey bu varsayıma, hiçbir tekil anlam sisteminin her yerde her zaman iş göremeyeceğini ileri sürerek itiraz etti. Böyle bir sistem bulmaya kalkışmak, metinlerin daha yazılmadan önce anlam kazandıklarını ima etmek demektir. Bunun yerine Macherey, metinlerin ancak kendi sözceleri bağlamında anlaşılabileceğini savundu. Edebi metin "bir amaç (ister öznel olsun isterse nesnel) tarafından yaratılmaz; belirli koşullar altında üretilir" (1978: 78). Bir metnin ne zaman ve nerede yazıldığı, hangi dille kaydedildiği, müdahale ettiği gelenekler ve tartışmalar, bunların hepsi bir metnin dokusunun yaratılmasında rol oynar. Bu etkenler bir metnin hem neleri söyleyebileceğini hem de neleri söyleyemeyeceğini belirler. Levi-Strauss'u eleştirenlerden biri de Jacques Derrida'dır. Bu eleştiri Levi-Strauss'un farklı temsiller incelenirken yaslanılabilecek güvenli bir dış zemin olduğu imasını barındırdığına dikkati çeker, ama bu eleştiri öncekilerden farklı bir zeminde yürütülür. Derrida, göstergenin istikrarsızlığının barındırdığı imalarla hesaplaşma konusunda Levi-Strauss'un yeteri kadar adım atamadığını söylemiştir. Derrida bunun yerine Saussure'ü daha radikal bir şekilde yorumlar ve hiçbir göstergenin gösterdiğiyle özdeş olmadığını, ikisi arasında daima bir gedik olduğunu ileri sürer. Sözcükler ya da göstergeler ile anlamları arasındaki kaymalar her temsilde/yeniden sunumda (representation), her sözcede açıkça ortadadır. Dolayısıyla, hiçbir sözce ya da metin, kendi anlamını kusursuz biçimde taşıyamaz. Tersine, yeterince yakından analiz edildiğinde ya da yapısı söküldüğünde, tüm metinlerin kendi istikrarsızlıklarını ve çelişkilerini açığa vurdukları görülür (Derrida, 1994: 347-358). Başka bir anlatımla, anlam, göstergede ya da metinde kendi kendinin huzurunda (self-present) olmayıp, sözü edilen gediğin, kay-

manın ya da Derrida'nın dediği gibi "differance"ın* sonucudur.

Bunlar yaygın ve nüanslı yanıtların ortaya atılmasına yol açan karmaşık sorunlardır. Buradaki amaçlarımız açısından bakıldığında ise bu düşünürler birbirlerinden hem politika hem de metot bakımından ayrılsalar da, önemli bazı özellikleri paylaşmaktadırlar. Anlam ya da eylemin biricik kaynaklarının bireyler olduğunu bildiren hümanist varsayımı hepsi de sorgulamaktadır.[5] Bu sorgulamanın sonunda dil, konuşan öznenin bir yaratımı olarak görülmez artık; tersine, özne, ancak kendi sözünü toplumsal olarak belirlenmiş bir dil kuralları (prescription) sistemi içerisinde eğitim ve görgü taliminden geçirerek özne haline gelir. Dilin öznellik karşısındaki önceliğini Lacancı psikanaliz de onaylar. Buna göre, çocuk kendisini dünyanın geri kalanından ayrı [bir kendilik olarak] görmeyi kendi ayna imgesine bakarak öğrenir ve ancak dilin dünyasına girdikten sonra tam bir özne haline gelir. Sonuçta farklı da olsa çakışan noktalar barındıran çeşitli perspektiflerden hareketle, dilin özneyi kurduğu (construct) düşünülür. Dil hakkındaki bu iç bağıntılara sahip ama çeşitli düşünme yollarının belki de en radikal sonucu, insanların ürettikleri hiçbir sözcenin masum olamayacağının düşünülmeye başlamasıdır. Buna göre, herhangi bir sözcük öbeği yalnızca bireysel olmayan, aynı zamanda tarihsel de olan bir bilincin işleyişini açığa çıkarmak için analiz edilebilir. Böylelikle sözcükler ve imgeler, kolonyalizm gibi tarihsel süreçlerin bir analizi açısından temel bir önem kazanır.

Bu düşünsel gelişmelerin hangi yollardan geçerek ideoloji tartışmalarıyla buluştuğunu burada görebiliyoruz. Hepsi bir arada alındıklarında, ideolojik pratikler ile toplumsal pratiklerin bağlantılı olduğunu, aslında bunların birbirlerini oluşturduklarını önermektedirler. Bundan böyle, politik ve ekonomik süreçlerde dil, kültür ve bireyin işgal ettikleri yerin basitçe türevsel ya da tali oldukları düşünülemez, her ne kadar bunların tam olarak ne şekilde bir araya

* Bu kavram hakkında özet bir açıklama için Seyla Benhabib'in *Modernizm, Evrensellik ve Birey* adlı kitabında yer alan "Kılavuz Sözlük" bölümcesine bakılabilir. (Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, 1999. (ç.n.)

5. Bu konulara mükemmel bir giriş için bkz. Belsey (1980).

geldikleri hâlâ keskin bir tartışma ve sürtüşme meselesi olsa bile. Bu heterojenlik ve tartışma öğesini sürekli akılda tutmak gerek; ayrıca, burada özetlediğim düşünsel konumların her zaman aynı politik gündem ya da metodolojiyi paylaşmadıklarını vurgulamalıyım. Bu düşünsel konumlar toplumsal doku hakkındaki tartışmaları yeğinleştirip keskinleştirdikleri gibi, kolonyalizmin ekonomik gerçekliklerini, şimdiye kadar "katı" toplumsal analizden dışlanmış ne varsa –cinsellik, öznellik, psikoloji ve dil– hepsiyle birlikte dokumamızı bizim için bir zorunluluk haline getirmektedir. Bu konumlar bize, toplumdaki "gerçek" bağıntıların toplumun kültürel ya da ideolojik kategorilerinden yalıtık halde var olmadığını hatırlatır. Dil ve ideoloji hakkında düşünmenin buraya kadar özetlenen çeşitli tarzları hiç değilse bu kadarını paylaşır: Olay ile temsilin ya da tarih ile metnin arasına katı bir ayrım çizgisi çekilmesine kafa tutar.

Bu nokta bizi, böyle bir ayrım çizgisi çekmenin imkânsız olduğunu düşünen Foucault'ya getirir gerisin geri. Foucault'nun ideoloji kavramını nasıl tahrip ettiğini daha önce görmüştük. Tüm fikirler "maddi bir kanal" yoluyla düzenlenir (1970: 100). Bu düzenleme fikirlere bir örüntüyü, Foucault'nun "söylem" dediği bir örüntüyü dayatır. *OED,* Latince *cursus** ya da "gidip gelme, sağa sola koşuşturma"dan gelen "gidimli"nin/"söylem"in (discourse) birkaç anlamı olduğunu bildirir –ileri doğru gitme, süreç ya da zamanın, olayların, eylemlerin art arda gelmesi; akıl yürütme yetisi ya da rasyonellik; düşüncenin söz ya da söyleşiyle iletilmesi; bir anlatı, öykü ya da açıklama; aşinalık ve bir konunun uzunca ele alındığı ya da işlendiği sözlü ya da yazılı analiz. Sözlük, bu son anlamın sözcüğün bugün geçerli olan anlamı olduğunu bildirir bize. Michel Foucault'nun çalışmasındaysa daha önceki anlamların bazıları yeniden gündeme getirilir ve sözcüğe başka anlamlar ilave edilir. "Söylem", halihazırda işte bu geniş anlamıyla eleştirel te-

* "Koşma; aceleyle gitme; hız; yolculuk, sefer, uçuş; yolculuk için uygun hava ya da zaman; seyir yönü; seri hareket, hız, seyir, akış; rota; seyir yönü, hızla ilerleme; gidiş, yön, istikamet" S. Kabaağaç ve E. Alova, *Latince Türkçe Sözlük.* İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995, s.146. (ç.n.)

orinin ve bilhassa Said'in *Şarkiyatçılık* başlıklı çalışmasında kullanılmasından sonra postkolonyal eleştirinin merkezinde yer almaya başladı.

Foucault'nun söylem kavramı, delilik üzerine yaptığı çalışmadan ve özne üzerine içten bir perspektifi ya da başkalarının onlar hakkında söylediklerine karşın akıl hastası (insane) insanların sesini canlandırmayı istemesinden doğdu. Bu zorlu bir görevdi –toplumsal dolaşıma sokulmaya değmez addedilmiş olan sesleri nasıl yeniden gün ışığına çıkartabilirdiniz ki? Foucault bu seslerin işitilebileceği nadir yerlerden birinin edebi metinler olduğunu gösterdi. Bir insan kimliği kategorisi olarak deliliğin çeşitli kurallar, sistemler ve yordamlar tarafından nasıl üretildiğini ve yeniden üretildiğini, yine bunların "normallik"i nasıl yaratıp delilikten ayırdığını araştırmaya başladı. Bu sistemler bilginin oluşturulduğu ve üretildiği "söylem düzeni"ni ya da bütün bir kavramsal bölgeyi biçimlendiriyordu. "Söylem düzeni" yalnızca düşünüleni ya da söyleneni içermekle kalmaz, aynı zamanda neyin söylenip neyin söylenemeyeceğini, neyin rasyonel kabul edilip neyin dışlanacağını, neyin delilik ya da itaatsizlik olarak görülüp neyin hastalık ya da toplumsal açıdan kabule şayan sayılabileceğini düzenler.

Bu anlamıyla söylem, dilin belli tarzlarda kullanıldığı bütün bir bölge ya da alandır. Bu bölge (Gramsci'nin ya da Althusser'in ideoloji kavramında olduğu gibi) insan pratiklerinde, kurumlarında ve eylemlerinde kök salar. Nitekim, modern toplumda delilik hakkındaki söylem, tımarhaneler gibi kurumlara ve psikiyatri gibi pratiklere tutunur. Söylemsel pratikler bireylerin bu söylemlerin dışına çıkarak düşünmelerini zorlaştırır –bu yüzden, söylemler aynı zamanda iktidar ve denetim uygular. Bu denetim öğesinin, bir sözce bölgesi olarak bir söylemin durağan olduğu ya da çelişkilerden muaf olabileceği anlamına geldiği düşünülmemeli. Örneğin, Hindistan'da dul kalan kadınların ölen kocalarıyla birlikte yakılmaları söylemini alalım. Bu söylem bu konudaki bütün bir yazım ya da sözce yelpazesini içerecektir: Dulların kurban edilmelerinden yana olanlar ile karşı olanlar, Hindu reformcular ile milliyetçiler, Hindu ortodoksisi ile Britanyalı yöneticiler. Bu grupların hepsi de bir-

birleriyle sürtüşmeye girerek tartıştılar, ama aynı zamanda bu grupların hepsi de kadınların yakılmasının Hindu geleneğinin parçası olarak görüldüğü ve kadınların, çıkarları erkekler tarafından temsil edilmesi gereken birer yaratık olduklarının düşünüldüğü müşterek bir kavramsal düzen içerisinde hareket ediyorlardı. Bunun bir sonucu olarak, bu konuda kolonyal dönem boyunca yapılan tartışmalarda kadınların kendi sesleri temsil edilemedi. Bugün Hindistan'da dul kadınların yakılması konusunda yürütülen tartışmalar hem kolonyal dönemle bazı süreklilikler hem de bazı radikal değişimler olduğunu ortaya koymaktadır. Tümüyle kadınların yer aldıkları bir yelpaze günümüzdeki tartışmaların çok büyük bir parçasıdır. On dokuzuncu yüzyıldaki tartışmalar ile bugünün tartışmaları arasındaki değişiklikleri analiz etmek, o gün ile bugün arasındaki, yanı sıra Hindistan ile Batı dünyası arasındaki bağıntılarda görülen tarihsel, kültürel ve politik kaymaların haritasını çıkarmak demektir (Mani, 1989; Loomba, 1993). Hayden White'ın başka bir bağlamda belirttiği gibi, söylem, "ele alınan meseleler içerisinde neleri olgu sayabileceğimize karar verirken ve bu şekilde kurulan olguları anlamak açısından en uygun kavrayış tarzını belirlerken üzerinde duracağımız zemini" oluşturur (1987: 3). Görülüyor ki, tarihçi ve eleştirmen de söylemsel düzenin dışında değildir, bu düzenin bir parçasıdır –ne söyledikleri, aslında ne *söyleyebilecekleri* de kendi içinde bulundukları koşullar tarafından belirlenmekte ve şekillendirilmektedir. Böylece söylem kavramı, tarihin ve ideolojinin bulaştığı dilsel bir alan bulunduğunu bildiren anlayışın kapsamını genişletir –hiçbir sözce masum değildir ve her sözce, içerisinde yaşadığımız dünya hakkında bize bir şeyler anlatır. Ama içinde yaşadığımız dünyayı ancak bu dünyaya ilişkin söylemsel temsiller/tasavvurlar yoluyla kavrayabileceğimiz de bir o kadar doğrudur.

Bu bölümcede taslağı sunulan düşünsel gelişmeler, çeşitli permütasyonlar ve bileşimler halinde (burada hayati önem taşıyan bazı çizgileri bilerek atladık), farklı disiplinler üzerinde devrimci bir etki uyandırdı. Bu etki, edebiyat eleştirisi açısından, tarihin yalnızca metinlerin incelenmesine bir art yöre sağlamakla kalmayıp,

metindeki anlamın zaruri bir parçasını oluşturduğu anlamına geliyordu; ya da tersinden, tarih ve kültürün yaratılmasında metinlerin ya da temsillerin temel bir rol oynadıklarının düşünülmesinin zorunluluk haline gelmesi demekti. Tarih incelemeleri açısından bu, artık tarihsel yazımın da öbür anlatıların tabi oldukları aynı kurallara, kaymalara ve stratejilere tabi olduğu düşünülebileceğinden, nesnellik ve hakikat iddialarının yumuşatılmasının zorunlu hale gelmesi demekti. "Olgu" ile "kurmaca" arasındaki ayrım çizgileri bulanıklaşıyor ya da en azından keskin bir incelemeden geçiriliyordu. Böyle bir hamle belki de, bilhassa edebi metinlerin kültür ve anlamın istikrarlı taşıyıcıları olarak görüldüğü idealist eleştirinin farklı değişkelerinin egemenliği altında olan Anglo-Amerikan edebiyat incelemeleri açısından özgürleştirici bir etken olmuştur.

Son olarak, bu bölümün başında çıkış noktası olarak aldığımız konuya değinelim: Bu gelişmeler feminizm ya da anti-kolonyal mücadeleler gibi belli birtakım politik hareketlerin gürbüzleşmelerinden yalıtık olarak ele alınamaz. Hem kadınlar hem de kolonileştirilmiş halklar, kendilerinin emeklerine yaslanan ekonomilerde işlevsel roller oynamış ve bu sömürüyü haklı gösteren ideolojilere maruz kalmışlardır. Bu yüzden feminist hareket ve anti-kolonyal hareketler tarih, kültür ve temsil konusundaki başat fikirlere kafa tutma gereği duymuşlardır. Her iki hareket de başat tarihyazımının nesnellik iddiasını sorgulamış, kanonik* edebi metinlerin, kendi bünyelerinde barındırdıkları politik yakınlıkları nasıl perdelediklerini göstermiş ve başat Batılı, patriyarkal felsefelerle bağlarını koparmıştır. Post-yapısalcılığın yerleşik sağlam hakikatler konusundaki kuşkuculuğu, kendilerini dışlayan "öteanlatılar"a (meta-narratives) itiraz eden çeşitli yeni toplumsal hareketler tarafından paylaşılmıştır. Anti-kolonyal ya da feminist mücadeleler, kültürün ezenler ile ezilenler arasındaki bir mücadele alanı olduğunu vurgulamışlardır. İnsan öznenin merkezsizleştirilmesi bu hareketler açısından önemliydi çünkü başat Avrupalı emperyalist söylemler bu özneyi eril ve beyaz bir özne olarak tarif

* Kural, yasa, ölçüt. Klasik sayılan otantik eserler. (ç.n.)

ediyorlardı. Bunun yanı sıra, bir tahakküm aracı ve kimlik/özdeşlik inşasının bir aracı olarak dilin önemine dikkat kesilmişlerdi.

Ama öte yandan, anti-kolonyal ve feminist eylemci ve entelektüeller yalnızca totalleştirici çerçeveleri sorgulamakla yetinmeyip, aynı zamanda toplumsal değişimin olanaklılığını araştırdılar. Bu bakımdan Foucault'nun söylem kavramı ve toplumsal iktidar hakkındaki fikirleri oldukça sorunluydu. Foucault, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren (bu dönemi Foucault "modern" çağ olarak nitelendirir) Batı toplumlarındaki başat yapıların insan özne ve bilhassa insan bedeni üzerinde açıktan değil, sinsice iş görerek kendilerini yeniden ürettiklerini savunuyordu. Buna göre, insanlar neyin normal, neyin sapkın olduğunu bildiren belli birtakım fikirlere uyum sağlayarak baskı sistemlerini içselleştirir ve yeniden üretir. Nitekim, bizim delilik, suçluluk ya da cinsellik hakkındaki fikirlerimiz hem akıl hastanesi ya da hapishane gibi kurumlar aracılığıyla hem de belli birtakım ideolojik "rejimler" yoluyla düzenlenir. İktidar, merkez konumundaki bir bölgeden ya da hiyerarşik bir yapıdan sızmaktan ziyade tüm topluma kılcal damarlar gibi yayılmıştır: "İktidar her yerdedir; ama her şeyi kucakladığı için değil, her yerden kaynaklandığı için" (Foucault, 1990: 93).

Böyle bir iktidar anlayışı, gündelik hayatın ve aile gibi kurumların baskıcı boyutlarına yoğunlaşmaya ilgi duyan feministler ve başka gruplar açısından yararlıydı. Ama bu iktidar anlayışı, çeşitli kurumların ve söylemsel formasyonların, farklı "hakikat rejimleri"nin bir toplumsal bünye yaratmak üzere nasıl bir araya geldiklerini açıklamıyordu. Foucault indirgeyici bir toplumsal birlik fikrinden uzaklaşırsa da, bir toplumsal formasyona ilişkin alternatif ve daha karmaşık bir kavrayış sunmaz. Toplumu üniter bir bütün olarak değil, girift bir almaşık ya da formasyon olarak düşünmeye başlar başlamaz, hem farklı toplumsal yapılar arasındaki hem de her toplumsal yapının kendi içerisindeki iktidar bağıntılarını düşünmek zorunda kalırız:

Toplumsal formasyonun herhangi bir zaman diliminde --toplumsal

düzende iktidarın muhafazası açısından zamanın belli etkileri vardır– barındırdığı farklı hakikat rejimlerinin göreceli iktidarı ve dağıtımı sorunu: "İdeolojik etki" dediğim şey bu. Bu yüzden, beni bu sorunu düşünmeye devam etmek zorunda bıraktığı için "ideoloji" terimini kullanmaya devam ediyorum. Bence, Foucault bu terimi bir tarafa bırakmakla ideolojiyi daha radikal biçimde teorileştirme zahmetinden sıyrılmış oldu: Yani, Foucault ısrarla iktidardan söz etmesi sayesinde "politik olan"ı kendisine tahsis etmekte, ama "güç ilişkileri"ne dair bir fikri olmadığı için bir politikadan yoksun kalmaktadır. (Hall, 1996d: 136)

Bu alıntıda işaret edilen nokta önemli çünkü bu "güç ilişkileri" göz önünde tutulmadığında, direnişi sistematik bir tarzda düşünmek çetrefilleşir. Bu yüzden Hall, direnişi tesadüfi bir olay haline getirdiği için Foucault'nun konumunu "ön-anarşist" olarak adlandırır. Dolayısıyla, çeşitli Foucaultcu analizlerde özgürleşme kişisel bir olay olarak, yalnızca direnenlerin kavrayabilecekleri, başka birileri tarafından analiz edilemeyecek ya da temsil/tasavvur edilemeyecek bir şey olarak kavramlaştırılır. Başka vesilelerdeyse iktidar fikri o denli dağınıklaştırılır ki, artık ne kavranılabilir ne de karşı koyulabilir: Bir feminist, Foucault'nun düşüncesinde "iktidar her yerde olduğu için nihai olarak hiçbir yerde değildir" diye yazar (Hartsock, 1990: 170).

Belli bazı post-modern yazılarda bu eğilimler daha da ileri noktalara götürülür. İnsan merkezsizleştiğinden, toplum da büsbütün bölük pörçüktür, sözce (utterance) istikrarsızdır. Bu durumda, yani anlamın çoğulluğu, kayganlığı ve ertelenmişliği birer felsefi inanç olarak kutsallaştırıldığında, insanın anlama kapasitesinin gerçekleşmesi de yadsınmış olur. Öznenin merkezsizleştirilmesi dil ile temsillerin toplumsal açıdan yorumlanmasına izin verse de, bu aynı zamanda eylemeye, statükoya meydan okumaya muktedir bir özneyi düşünmeyi de imkânsız hale getirebilir. Bu sorunlar yine birden fazla yoruma açıktır; bunlara daha sonra tekrar eğileceğiz. Burada akılda tutulması gereken nokta, iktidar ve öznellik hakkındaki bu gerilimlerin kolonyalizm incelemesinin merkezinde yer almaya başlamış olmasıdır. Edward Said, kısa bir süre önce, "e-

leştirel teoriye, yeni tarihselcilik ve yapısöküm ve Marksizm gibi yeni ve gizem-bozucu olan teorik pratiklere akıtılan tüm enerjilerin, modern Batı kültürünün başlıca, daha doğrusu belirleyici politik ufkuna, yani emperyalizme eğilmekten kaçınmış" olduklarını ileri sürüyordu (1995: 37). Said'in daha önceki kitabı *Şarkiyatçılık*'ta (1978) kolonyalist düşüncenin yeni bir eleştirisini yapmak üzere bu yeni perspektiflerden bazılarını (Foucault'nun içgörüleri de dahildir bunlara) kullandığı ve bu kitabın yeni bir soruşturma alanının –yani, "kolonyal söylem"in– temelini atan bir metin haline geldiği göz önünde tutulduğunda, bu eleştiri bir açıdan ironiktir.

C. KOLONYAL SÖYLEM

Bilgi masum olmayıp iktidarın işlemleriyle derinden bağlantılıdır. Bu Foucaultcu içgörü, "Şark" hakkında Avrupa'da üretilen ve dolaşıma sokulan "bilgi"nin ne ölçüde kolonyal "iktidar"a eşlik ettiğine dikkati çeken Edward Said'in "kolonyal söylem" incelemelerinin temellerini atan çalışması *Şarkiyatçılık*'ı biçimlendirir. Bu kitap Batılı olmayan kültürler hakkında yazılmış bir kitap değildir; bu kültürler hakkında oluşturulan Batılı temsillerden, bilhassa Şarkiyatçılık denilen disiplin içerisinde üretilmiş olan temsillerden söz eder. Said bu disiplinin nasıl da Avrupa'nın "Yakın Doğu"ya nüfuz edişi sırasında yaratıldığını ve filoloji, tarih, antropoloji, felsefe, arkeoloji ve edebiyat tarafından beslenip desteklendiğini gösterir.

Said bu kitabında, kolonyalizm incelemesini yeniden düzenlemek için söylem kavramına başvurur. Bu kitap anahtar niteliğindeki edebi ve kültürel metinlerle birlikte "Şark" hakkındaki biçimsel incelemenin belli birtakım görme ve düşünme tarzlarını nasıl pekiştirdiğini, bunların da kolonyal iktidarın işlev görmesine nasıl katkıda bulunduğunu inceler. Bunlar geleneksel kolonyalizm analistlerinin el attıkları malzemeler olmamakla beraber, hem *Şarkiyatçılık* kitabı sayesinde hem de yukarıda taslağı sunulan ideoloji ve kültür konusunda bir değişim sürecinden geçen perspektifler sayesinde, artık kolonyal toplumların oluşumu ve işleyişi açısından

temel önemde oldukları düşünülebilecek malzemelerdir. Said şu açıklamayı yapar: Belli birtakım metinlere,

> akademisyenlerin, kurumların ve hükümetlerin otoritesi atfedilir... En önemlisi, böylesi metinler yalnızca bilgiyi değil, betimliyor gibi göründükleri gerçekliğin kendisini yaratabilir. Bunun gibi bir bilgi ve gerçeklik zamanla bir gelenek, ya da Michel Foucault'nun diliyle ifade edilirse, söylem üretir. Bu gelenek ya da söylemden hareketle üretilen metinlerin gerçek sorumlusu verili bir yazarın orijinalliği değil, söz konusu gelenek ya da söylemin maddi mevcudiyeti ya da ağırlığıdır. (1978: 94)*

Said yazar teklerine Foucault'nun verdiğinden daha fazla önem verse de, Foucault gibi Said de bu yazar teklerini düşünce yapılarıyla ve iktidarın işleyişleriyle bağlantılandırmak ister. Bu yüzden, bir kurum olarak Şarkiyatçılığa katkıda bulunan ve böylelikle "Şark"a dönük bakışların ve denetimin geçtiği mercekleri sağlayan bir dizi yaratıcı yazar, devlet adamı, politika düşünürü, filolog ve felsefeciyi bir araya getirir. Ama bizzat bu denetimin de söz konusu bilme, inceleme, inanma ve yazma tarzlarını doğurduğu söylenmeli. O nedenle, kolonileştirilen ülkeler hakkındaki bilgi ile bu ülkeler üzerinde uygulanan iktidar, birbiriyle bağıntılı birer girişimdir.

Şarkiyatçılık'ın kolonyalizm hakkında yeni türde bir çalışmayı başlattığı söylenebilir. Said, Avrupa kökenli edebi metinlerin, seyahatnamelerin ve öbür yazıların Avrupa ile onun "ötekiler"i arasında bir ikilik (dichotomy) yarattığını ve bu ikiliğin hem Avrupa kültürünün yaratılmasında hem de Avrupa'nın başka ülkeler üzerinde kurduğu hegemonyanın sürdürülmesi ve genişletilmesinde merkezi bir yer tuttuğunu savunur. Said'in projesi, Avrupalı olmayan halklara ilişkin "bilgi"nin nasıl da bu halklar üzerinde uygulanan iktidarın muhafaza edilmesinin bir parçası olduğunu göstermeyi amaçlar; böylelikle "bilgi" statüsünün gizemi bozulmuş ve bilgideki ideoloji öğesi ile nesnellik öğesi arasındaki çizgiler bulanıklaştırılmış olur. Said bunu yaparken Avrupalıların "yalan

* Türkçe çevirisi bulunan kitaptan yapılan bu alıntıda kendi çevirimi kullandım. Karş. *Şarkiyatçılık*, Edward W. Said, Çev.: Berra Ülger, S. 105, Metis Yayınları, 1999. (ç.n.)

söyledikleri"ni ya da Batılı olmayan halklar ya da kültürlerden bireysel olarak hoşlanmadıklarını söylemiyor. Sözün gelişi, Said, *The Arabian Nights* (1001 Gece Masalları), *The Rubaiyat of Omar Khayyam* (Ömer Hayyam'ın Rubaiyatı) ve *Kama Sutra* gibi kitapları İngilizce'ye çeviren Richard Burton örneğinde şu noktaya dikkati çeker:

> Arapça ile İslamı Burton'un bildiği kadar bilmeyen hiç kimse, Burton kadar uzağa, Mekke ve Medine'de sahiden hacı olacak kadar uzağa gidemezdi. Yani onun yazılarında okuduğumuz şey, yabancı bir kültürde, bu kültürün malumat ve davranış dizgelerini başarıyla özümsemiş olması sayesinde yolunu bulan bir bilincin tarihidir... (Ne ki) gerek *Hac Seyahati*'ndeki gerekse *Binbir Gece* çevirisindeki dipnotların her biri... kendi başına üstesinden geldiği bir dizgenin, kimi zaman bir kepazelik olup çıkan Şark bilgisi dizgesinin karşısında kazandığı yengiye tanıklık etmeye yöneliktir* (1978: 195-196).

Dolayısıyla, Şark "incelemesi", nesnel olmayıp, Şarkiyatçıların etkileyici bilgisi kendi kültürel önyargılarının süzgecinden geçmiştir. Bu inceleme nesnel değil,

> Bu tasavvurun yapısı, tanıdık (Avrupa, Batı, "biz") ile yabancı (Şark, Doğu, "onlar") arasındaki farklılığı keskinleştiriyordu... Çözümlemede, araştırmada, kamu siyasetinde, hem başlangıç noktası hem de sonuçta varılacak hedef olarak Şarklı ile Batılı gibi kategoriler kullanıldığında... iş genellikle ayrımı kutuplaştırmaya –Şarklının daha Şarklı, Batılının daha Batılı hale gelmesine– ve farklı kültürler, gelenekler, toplumlar arasındaki insani temasların sınırlandırılmasına varır** (1978: 45-46).

Said, kolonyal tarih ve ilişkiler içerisinde zorunlu olarak yer alan insanlar tarafından üretildiği için, Doğu hakkındaki bilginin asla masum ya da "nesnel" olamayacağını savunmuştur. Buna benzer bir nokta, bu yüzyılda yaşamış Hintli bir milliyetçi olan Bipin Chandra Pal tarafından daha az "teorik" bir jargonla savunulmuştu:

---

* A.g.y., s. 208. Çeviri bir parça değiştirildi. (ç.n.)
** A.g.y., s. 53-55. (ç.n.)

> Avrupalı bilimci, ülkemizin fiziksel görünümlerini incelediğinde, topraklarımızın yüzölçümünü yaptığında, coğrafi yükseltileri ve dalgalanmaları ölçtüğünde, hayvanlarımızı, bitkilerimizi ya da madenlerimizi araştırdığında, incelemesinin ortaya koyduğu belgeler doğru ve yetkili kabul edilir. Ama insanın incelenmesi tamamen başka bir düzlemde cereyan eder...Bu düzlemde de gözler görür, kulaklar işitir, ama görülenin ya da işitilenin gerçek anlamı duyular tarafından değil, işitileni kendine özgü tecrübelerin ve çağrışımların ışığında yorumlayan anlama tarafından sağlanır.(1958: 8-9)

Said'den yıllar önce Frantz Fanon, kolonyalizme dönük suçlamasını şunu ilan ederek sonuçlandırıyordu: Avrupa "harfiyen Üçüncü Dünya'nın yaratımıdır"; Avrupa'nın yüzeyinde görülen "bereketin" altında, kolonilerden akan maddi zenginlik ve emek, "Zencilerin, Arapların, Hintlilerin ve sarı ırkların alınteri ve cesetleri" yatmaktadır (1963: 76-81). Theodor Adorno, Walter Benjamin ve Hannah Arendt gibi Batılı entelektüeller de kolonyal dünyanın düşünsel üretimi ile artan küresel tahakkümü arasındaki bağlantıları araştırmışlardır (Williams ve Chrisman, 1994: 7). Ama Said'in eleştirisi başkalarınca öncelenmiş olsa da, bu eleştiri çok kapsamlı olan menzili ve odak noktası bakımından, bilginin üretimi ile iktidarın uygulanması arasındaki bağlantıları kurarken Foucault'nun çalışmalarına başvurması bakımından yeni olmanın yanı sıra, tarihsel ve epistemolojik süreçleri tartışırken edebi malzemeleri kullanması bakımından da yenilikçiydi. Said'in kolonyal iktidarı sorgulamak üzere kültür ve bilgiyi kullanması birçok bakımdan kolonyal söylem incelemelerini başlatmıştır.

Daha önce tartıştığımız gibi, söylem analizi, gözle görünür olan ile gizli olan arasındaki, başat olan ile marjinalleştirilmiş olan arasındaki, fikirler ile kurumlar arasındaki bağlantıların izini sürmeyi olanaklı kılar. Söylem analizi, iktidarın nasıl da gündelik hayatlarımızı düzenleyen dil, edebiyat, kültür ve kurumlar aracılığıyla işlediğini görmemize izin verir. Said, iktidara ilişkin bu genişletilmiş tanımı kullanarak kolonyal otorite hakkındaki dar ve teknik bir kavrayıştan uzaklaşabildi ve kolonyal otoritenin Şark hakkında bir "söylem" üreterek –yani, edebi ve sanatsal üretimde, politik ve bilimsel eserlerde ve daha özgül olarak da Şarkiyat

incelemelerinde belirgin olan düşünme yapıları yaratarak– nasıl iş gördüğünü gösterebildi. Said'in temel tezi şudur: Şarkiyatçılık ya da Şark "incelemesi" "nihai olarak, gerçeklik hakkında, tanıdık olan (Avrupa, Batı, 'biz') ile yabancı olan (Şark, Doğu, 'onlar') arasında iki kutuplu bir karşıtlığı geliştiren yapısıyla politik bir vizyondur."

Said bu karşıtlığın Avrupa'nın kendi kendini kavrayışı açısından hayati olduğunu gösterir: Kolonileştirilmiş halklar irrasyoneldir ama Avrupalılar rasyoneldir; birinciler barbar, şehevi ve tembel, Avrupa ise cinsel iştahların denetim altında tutulduğu ve başat etiği sıkı çalışma etiği olan medeniyetin kendisidir; Şark durağandır, Avrupa ise gelişir ve ileri yürür; Avrupa'nın erkeksi olabilmesi için Şark'ın kadınsı olması gerekir. Kısmen yapısökümden hareketle ortaya konulan, benlik ile öteki arasındaki bu diyalektik, başka yerlerde daha sonra yapılan kolonyal söylem incelemelerini derinden etkilemiştir –eleştirmenler Afrikalılar, Yerli Amerikalılar ve öbür Avrupalı olmayan halklara yönelik kolonyal tutumları biçimlendirdiğini düşündükleri bu diyalektiğin izini sürmüşlerdir. *Şarkiyatçılık*'ın yayımlanmasından bu yana kolonyal söylem çalışmaları sanat eserleri, atlaslar, sinema, bilimsel sistemler, müzeler, eğitim kurumları, reklamlar, psikiyatrik pratiklerle öbür tıbbi pratikler, jeoloji, giyim kuşam örüntüleri, güzellik konusundaki fikirler gibi çok kapsamlı bir metinler ve pratikler silsilesini analiz etti. Eleştirmenlerden birine göre, "kolonyal söylem analizi...Batılı bilginin kategorilerini ve varsayımlarını sorgulamanın bağlantı noktasını oluşturur" (Young, 1990: 11).

Said'in bu kitabı yalnızca Şarkiyat çalışmaları içerisindeki nesnellik ya da masumiyet iddiasını yadsımakla kalmaz, herhangi bir Batılı akademisyen pratiğinin nesnellik iddiasını yadsır. Bu yadsıma geleneksel olarak kuruldukları haliyle öbür insan bilimlerini ve toplum bilimlerini de içerir –antropoloji, filoloji, sanat tarihi, tarih, ekonomik ve kültürel çalışmalar, edebiyat incelemeleri. Said'in kastettiği anlamda kolonyal bilgi ve kültürün kuruluşunu analiz etmek açısından bu disiplinlerin hepsi de çeşitli nedenlerle yetersizdir. Antropolojik çalışmalar Avrupalı olmayan halkların geri,

ilkel, ilgi uyandıran, hatta kimileyin "soylu" insanlar oldukları ama yine de Batı medeniyetinin ürünlerinden daima farklı oldukları varsayımına yaslanıyordu. Kültürel peşin hükümle dolu olmasına rağmen "nesnellik" iddiasında bulunan akademik tarih ve onun gibi "olgu"yu kurmacadan kaba biçimde ayırması, Batılı akademisyenliğin "hakikati anlatma" iddiasını donatan ideolojilere sondaj yapmalarını da önlemiştir. "Klasik" ekonomi, kültür karşısındaki körlüğüyle nam salmış, hatta sanat incelemesi bile "estetik beğeni" kılığına bürünen kültürel genellemelere yaslanmıştır. Ortodoks edebiyat incelemeleri politikanın tamamen "üstünde" olduklarını, yalnızca "asıl" insanlık durumu denilen şeye ilgi duyduklarını iddia etmiş ve Said'in işaret ettiği gibi, kültürel farklılık, kolonyalizm ve emperyalizm konusunda herhangi bir tartışmaya kesinlikle düşmanca bakmıştır. Kolonyal söylem incelemeleri, bu disiplinlerin birçoğunun içerisinde gerçekleştirilen radikal değişimler sayesinde olanaklı hale gelmiştir.

Şarkiyatçılık, sahip olduğu devasa tesire rağmen, bilhassa bizzat Şarkiyatçıların düşmanca tavırlarıyla ve aynı zamanda Said'in projesine temelde duygudaş yaklaşanların eleştirileriyle karşılaşmıştır. Sürekli tekrarlanan bir eleştiri, *Şarkiyatçılık*'ın, Doğu ile Batı arasındaki iki kutuplu karşıtlığın klasik Yunan çağından günümüze kadar Batılı söylemlerin az çok değişmeden kalan bir özelliği olduğunu ileri sürdüğünü dile getirir. Böylece Said'in kitabının tarihsel nüansları düzleyerek sabit bir Doğu karşısında Batı bölüntüsüne dönüştürdüğü düşünülür (Porter ,1983). Bu görüş, Avrupalı olmayan halklar karşısında Avrupalıların takındıkları tutumlarda yalnızca zaman içerisinde değil, herhangi verili bir bağlam içerisinde de büyük ölçüde dalgalanmalar olduğunu belirtir. Ayrıca, Ahmed (1992), Batı'yı homojenleştirmekle suçlar Said'i. Bu eleştiri, Said'in Şarkiyatçı bilgi üretimini kolonyal tarihle ve bunu da kapitalizmin gelişimiyle yeterince bağlantılantırmadığını ileri sürer. Said'in bunu yapmak yerine, daha kurumsal ya da maddi gerçeklikler pahasına edebi, ideolojik ve söylemsel boyutların önemini abarttığını ve böylelikle kolonyalizmin büyük ölçüde ideolojik bir kurgu olduğu imasını ilettiğini iddia eder. Ayrıca, eleştirmenler

Said'in yaptığı analizin neredeyse başka her şeyi dışarıda bırakacak şekilde Batı'nın kanonik sayılan edebi metinleri üzerinde odaklandığını işaret etmişlerdir. Üçüncü ve en sık dile getirilen suçlama, Said'in kolonileştirilmiş olan halkların kendi kendileri hakkındaki temsillerini/tasavvurlarını ihmal ederek, kolonyal iktidarın karşısına dikilen direnişlerden ziyade bu iktidarın dayatılması üzerinde odaklandığını belirtir. Said, böyle yapması yüzünden, "kolonyal iktidar ve söyleme sahip olanların tamamen kolonileştiriciler" olduğu durağan bir kolonyal bağıntılar modeli geliştirmiş ve bundan dolayı müzakere ya da değişime yer bırakmamıştır (Bhabha, 1983: 200).

Bu son sorun –yani, kolonyal iktidarın mahiyeti–, postkolonyal incelemeler açısından can sıkıcı bir sorun olagelmiştir. Bazı araştırmacılar bütün bir "kolonyal söylem incelemeleri" alanının tamamını, Foucaultcu bir her şeyi kapsayan kolonyal iktidar görüşü benimsendiği gerekçesiyle eleştirir. Batılı metinlerin yalnızca Şark hakkında bilgi yaratmakla kalmayıp aynı zamanda betimliyor göründükleri gerçekliği yarattığını ileri süren bu peşin hükümden *Şarkiyatçılık* çalışması sorumlu tutulur. Bu peşin hükmün şunu ima ettiği söylenir:

> Bizzat kolonyal halkların tarihsel tecrübelerinin Şarkiyatçılığın ortaya koyduğu metinlerin dışında bağımsız bir varoluşu yoktur... Şu halde, teorik bir düzeyde, Said "Şark"a dair herhangi alternatif bir betimlemenin, alternatif bilgi biçimlerinin ve bunun uzantısı olarak da, kolonileştirilmiş olanların fail olabilmelerinin olanaklılığını yadsıyan bir konuma yerleşmiş olur. Bu teorik konumun Said'in "Şarkiyatçılık"ı çözüp dağıtmayı başarmaya yönelik olduğunu dile getirdiği politik amacının aleyhine işlemesi gerçeği, kendi teorisinin ironik bir gerçeklenişi olarak görülebilir; çünkü, Said bile Şarkiyatçılığın tuzağına sıkışıp kalmış, onun dışına çıkmaktan acizmiş gibi görünmektedir (Vaughan, 1994: 3).

Foucault, anımsayacağınız gibi, iktidarın toplumsal hiyerarşinin yukarısından başlayıp aşağıya doğru tezahür etmeyip toplumsalın içinde kılcal damarlar gibi yayıldığını ileri sürer –iktidar günlük

eylemin, söz ve hayatın parçasıdır. Bu durumda, böyle bir iktidar kavramının toplumsal tahakkümü yeniden kavramsallaştırmak açısından faydalı olup olmadığı ya da iktidar kavramını her şeyi kapsar hale getirmesi yüzünden iktidara kafa tutulmasını zorlaştırıp zorlaştırmadığı sorulabilir. Edward Said bizzat, böyle bir iktidar anlayışının politik bir bağlanımdan hareketle yapılacak eleştirileri kötürümleştirdiği kanısında olduğunu söylemiştir (1984: 245). Bazı eleştirmenlere göre, Said'in kolonyal söylemin işleyişlerini eleştirmek amacıyla Foucaultcu perspektifleri kullanması ile toplumsal değişimin olanaklılığı fikrine politik bağlanımı arasında uzlaştırılamaz çelişkiler vardır. Başka eleştirmenlerse böylesi çelişkilerin daha önceki güvenli analiz metotlarının parçalanması açısından üretken olabileceği konusunda ısrar etmişlerdir. Foucault daha sonraki çalışmalarında söylem içerisindeki istikrarsızlık ve çelişkiler ile bu denetime direnmenin olanaklılığını vurgulamaya başlamıştı. Ama Foucault aynı zamanda başat yapıların muhalefete kontrollü bir uzam ayırmak suretiyle kendilerini nasıl meşrulaştırdıklarını da tartışır –bu görüş uyarınca önce direniş ortaya çıkar, sonra da iktidardakiler, direnişe kendi özelliklerini zerketmeleri sayesinde muhalefete karşı bağışıklık kazanırlar. Yeni tarihselcilik gibi Foucault'nun çalışmalarından esinlenmiş olan belli birtakım etkili edebiyat ve kültür eleştirileri demeti, tüm muhalif ideoloji tarzlarının, direniş gruplarının ya da direnen bireylerin iktidar tarafından son analizde nasıl içerildiklerini vurgular. Böyle kötümser bir teorik iskeletin, kadınların ya da kolonileştirilmiş öznelerin tarihlerini yalnızca baskı hakkındaki öyküler olarak değil, aynı zamanda direniş ve muhalefet tarihleri olarak ortaya çıkarmaya başlayanlar tarafından nasıl eleştirileceği görülebilir. Oysa başka teorisyenler, otoritenin karşısına dikilen çoklu itirazları kavramsallaştırmak için Foucaultcu fikirlere sahip çıkmışlardır.

Bunlar sürüp giden bir tartışmanın sorunlarıdır. *Şarkiyatçılık*'ın öncelikle Batılı edebiyat, seyahatname ve Doğu incelemeleri sistemleri tarafından Şark'ın nasıl "kurulduğu"yla ilgilenirken, böyle bir kurgunun kolonyal özneler tarafından nasıl anlaşıldığına ya da parçalandığına pek ilgi göstermediği doğrudur. Gelgelelim, bana

kalırsa bunun sırf Said'in sözü edilen bu ikinci alana el atmaya kalkışmayıp, zorunlu olarak kolonyalistlerin söyleminin her şeyi kapsadığını ileri sürmesinden kaynaklandığı sonucuna varmak haksızlık etmek olur. Tahakküm tarzları ve fikirlerini inceleyenler bu tahakkümle suç ortaklığı etmekle suçlanamaz –Said'in yaptığı eleştiriler ve Raymond Schwab gibi kendisinden önceki araştırmacıların çalışmaları, Şarkiyatçı düşünceye kafa tutulabileceğinin kanıtı olarak sunulabilir. Said başka çalışmalarında, günümüz koşulları bağlamında direnişin nasıl olabileceğini düşünmek için Fanon gibi anti-emperyalist teorisyenleri tartışır (1989). Ama kolonyal otorite, tıpkı başka herhangi bir otorite gibi, denetlemeye çalıştığı halkla sürekli olarak müzakereler yapmak zorunda kaldığı bir süreç içerisinde meşrulaştırılır; bundan dolayı, muhalefet eden ya da rıza gösteren halkın mevcudiyeti, bizzat otoritenin incelenmesi açısından hayati bir etkendir. Foucault'nun kendi çalışmaları tahakküm ve direnişin birbirine kopmaz biçimde bağlı olduğunu önerir. Bu yüzden, bir metinler öbeğinin Doğu'yu nasıl kurduğu konusunda Said'in anlattığı öykü, bu öykünün yeniden yazdığı özgül halklar ve kültürler ile müdahale ettiği durumları bir parça anlamlı kılmadıkça, zorunlu olarak eksik kalacaktır.

Bugün yürütülmekte olan kolonyal söylem incelemeleri iktidarın işleyişlerinin tasvir edilmesiyle kısıtlı değildir; bu incelemeler kolonileştirilmiş olan halkların sergiledikleri muhalefetleri, direnişleri ve ayaklanmaları (başarılı ya da başarısız olabilirler) bir yere oturtmaya ve teorileştirmeye çalışmışlardır. Bu sorunlar etrafında keskin tartışmalar sürmektedir. Gayatri Spivak gibi eleştirmenler, kolonileştirilmiş halkların ya da "ast" (subaltern) öznelerin "sesleri"nin ya da "eylemlilikleri"nin kolayca "diriltilmesi"ne ihtiyatla yaklaşır. ("Ast" terimi, yüzbaşı rütbesinin altındaki subaylar için kullanılan bir terim olup, kökeni, Gramsci'den ödünç alınan ve ezilen herhangi bir kişiyi anlatmaya yönelik halihazırdaki kullanımıyla biraz çelişir). Gayatri böyle bir kolaycılığın, düşünsel, hukuksal ve kültürel sistemleri yeniden yazacak kadar kapsamlı olan kolonyal iktidarın yıkıcı etkilerinin yabana atılmasına yol açacağını savunur. Henry Louis Gates, bu noktadan hareketle, Spi-

vak için "tüm söylemlerin kolonyal söylem olduğu" kanısına varır (1991: 466). Başkalarıysa, biçimsel kolonyal yapıları başarıyla parçalayan milliyetçi ve anti-kolonyalist mücadelelere dikkati çekerek Spivak'ın konumunu eleştirir.

Kolonyal söylem incelemeleri Foucaultcu iktidar kavramına borçlu olsalar da, bizzat Foucault, Avrupa'daki sivil toplumun bir görünümü olarak kolonyal yayılmacılığa ya da kolonyalizmin modern Avrupa devletinin iktidar/bilgi sistemlerini nasıl etkilemiş olabileceğine hiç eğilmediği için tekrar tekrar eleştirilmiştir. Dolayısıyla, Foucault'nun kendi teorilerinin, odak noktaları bakımından Avrupa-merkezci olduğu ve kolonyal toplumların anlaşılması açısından kısıtlı bir kullanım alanı barındırdığı kabul edilir. Foucault'nun yaptığı iktidar analizi, fiziksel cezalandırma ve işkencenin şaşaalı biçimlerini yitirdikleri ve insan bedeni üzerindeki devlet iktidarının hapishane ya da akıl hastaneleri aracılığıyla çok daha dolaylı olarak işlediği Avrupa'ya özgü bir modernliğe yaslanır. Oysa, Megan Vaughan'ın kolonyal Afrika'daki biyo-tıp hakkında yaptığı analizde (1991: 8-10) tanıtladığı gibi, kolonyal iktidarın ille de Avrupa'daki gibi işlemesi gerekmez. Vaughan, Foucault'nun "baskıcı" iktidara karşı modern devletin "üretken" iktidarından söz etmesine karşın, kolonyal devletlerin Avrupa'daki anlamıyla pek de "modern" olmadıklarını ve büyük ölçüde baskıcı iktidara yaslandıklarını savunur. İkinci olarak, Foucault'nun modern Avrupa devletlerinin hem normatif hem de "anormal" özneleri yaratarak her ikisini nasıl çekip çevirdiği konusunda bir taslak sunmasına karşın, "her kolonyal kişinin bir anlamda zaten 'Öteki' olduğu koşullar altında 'Öteki'yi deli ya da cüzzamlı biçimi altında nesneleştirme ve uzaklaştırma ihtiyacı hiç de o kadar acil değildi" Avrupa'da cereyan eden, öznelerin ayrıksı bir nitelik edinerek bireyleşmeleri, kolonileştirilmiş halklar açısından geçerli değildir. Kolonyal tıp söylemi Afrikalıları birer grup mensubu olarak kavramlaştırmıştı "ve ayrıksı psikolojilere ve bedenlere sahip oldukları söylenenler, bireylerden daha ziyade bu gruplardı. Foucault'nun betimlediği Avrupa'daki gelişmelerin tersine, kolonyal Afrika'da grup sınıflandırması, bireyleştirmeden çok daha önemliydi" (Vaughan,

1991: 11). Vaughan, kapitalizmin Afrika'daki eşitsiz gelişmeden ve bu gelişmenin "Afrikalılar" üzerine geliştirilen söylemlerle olan bağıntısından ötürü kolonyal iktidarın Avrupa'da geçerli olan akranından farklı olduğu sonucuna varır:

> Tıbbi söylemler kapitalizmin "çelişkileri"ni hem betimliyor hem de bunların yaratılmasına yardım ediyordu (ya da dilerseniz, bu çelişkileri "dolayımlıyordu" diyelim). Afrikalıların koşulların gereklerine göre pazara bir girip bir çıkmaları bekleniyordu. Bir an geliyor yalnızca kendi işleriyle uğraşan birer pamuk üreticisi olmaları isteniyor, başka bir anda ise ekin yetiştirmeleri yasaklanıyordu. Emek arzının koşulları öyle gerektirdiğinde, madencilikle uğraşan sermayeye hizmet eden "uysal bedenler" olmaları isteniyor, ama hayatları boyunca bu işte çalışmaları beklenmiyordu. Bir an geliyor yeni, modern nesnelerin, ürünlerin birer tüketicisi olarak kurgulanıyorlar, sonra da sabun imalathanelerinden edindikleri "geleneksel" bilgilerini yeniden canlandırmaları söyleniyordu. Kolonyal kapitalizm, başarı sağlayabilmek için daha eski üretim tarzlarına çok fazla yaslanması yüzünden, "geleneksel", bireyselleşmemiş ve "cahil" kolektif varlık –yani, "Afrikalı"– hakkındaki söylemin, –farklılık fikrinin önemli bir yer tuttuğu bir söylemin– yaratılmasına da yardımcı olmuştur. (Vaughan, 1991: 12).

Jenny Sharpe (1993), Hindistan'da 1857 yılında İngilizlere karşı başlatılan ayaklanmalar konusunda yaptığı analizden hareketle, Foucault'yu buna benzer biçimde eleştirir. Sharpe, Foucault'ya göre modern ceza ve denetim mekanizmalarının açıktan açığa olmaktan ziyade gizli kapaklı ve sinsice işlemelerine karşılık, Hintli isyancıların kolonyal yetkililer tarafından ölçüsüz, ritüelleştirilmiş ve kutlama haline getirilmiş bir tarzda cezalandırıldıklarını savunur. Bu cezalandırma tarzı "isyancı yerlileri 'yıldırmak' " için tasarlanmıştı ve isyancıları, "Avrupa'nın kendi 'barbar' geçmişinden türetildiği düşünülebilecek bir tarzda 'bedenlerinin maddiliği'ne" indirgemişti. Foucault "kendi disipliner iktidar teorisini Avrupa-merkezci bir hapishane reformları modelinden türettiğinden, bu teori, disiplin teknolojilerinin emperyal iktidar yapıları tarafından üst-belirlendiği (overdetermined) kolonyal ortamı incelerken kullanılamaz"(Sharpe, 1993: 79). Vaughan ve Sharpe, çalışmalarını

çok farklı kolonyal ortamlar üzerinde ve aslında farklı metodolojik perspektiflerden hareketle yürütseler de, Foucault'ya yönelik örtüşen eleştirileri, post-modern ya da post-yapısalcı düşünce ile kolonyal söylem analizi arasındaki karmaşık etkileşimi tanıtlama işlevi görür.

Şu halde, "kolonyal söylem" yalnızca kolonyalizmi anlatan yeni bir süslü terim değildir; kültürel, düşünsel, ekonomik ya da politik süreçlerin kolonyalizmin biçimlendirilmesi, sağlamlaştırılması ve parçalanmasında birlikte iş gördüklerinin düşünüldüğü yeni bir düşünme tarzını gösterir. "Kolonyal söylem" incelemesi fikirler ile kurumların, bilgi ile iktidarın kesişmesini irdeleyerek kolonyalizm incelemelerinin kapsamını genişletmeye çalışır. Bunun sonucunda, kolonyal şiddetin "epistemik" bir boyut içerdiği, yani kolonileştirilen halkların kültürleri, fikirleri ve değer sistemlerine karşı yapılan bir saldırıyı içerdiği düşünülür. Daha önce gördüğümüz gibi, böyle bir algılama tarzı tamamen yeni olmayıp, milliyetçi ideologlar arasında epeydir dolaşımdaydı. Bununla birlikte, kolonyal söylem incelemeleri kolonyal epistemolojileri derinlemesine analiz etmeye ve ayrıca bunları kolonyal kurumların tarihiyle bağlantılandırmaya çalışır. Örneğin, Gauri Viswanathan (1990) ve David Johnson (1996), Hindistan'da İngilizce eğitiminin ve bilhassa Güney Afrika'da İngiliz edebiyatı incelemesinin kurumsallaşmasını, bu ülkelerdeki kolonyal yönetimlerin uyguladıkları politika çerçevesine oturtmaktadır. Yukarıda zikredilen ve oldukça farklı türden bir çalışmada Megan Vaughan, kolonyal Afrika'da tıbbın "Afrikalı" kategorisini nasıl kurduğunu ve bunu kolonyal iktidarın işleyişine içkin yollardan gerçekleştirdiğini gösterir. David Arnold (1993), İngiliz yönetimindeki Hindistan'da kurulan emperyal tıp sistemini buna benzer bir kanalda yol alarak analiz etmiştir. Daha genel olarak söylersek, kolonyal söylem incelemeleri, kolonyal öznelere ilişkin klişelerin, imgelerin ve "bilgi"nin nasıl da ekonomik, yönetsel, hukuksal ve biyo-tıbbi denetim kurumlarıyla bağlantılı olduklarına eğilmektedir.

Yukarıda değinildiği gibi, bazı eleştirmenler kolonyal söylem incelemelerinin kolonyal yönetim konusunda çarpık bir manzara

sunduklarını, ekonomik ve politik kurumların yabana atılması pahasına kültürel etkilerin şişirildiğini ileri sürmektedir. Bu eleştirmenler, "söylem" kavramının pratikte harfiyen metinler ve öbür kültürel temsiller anlamına geldiğini iddia eder. Başka bir anlatımla, kolonyal söylem incelemeleri, yalnızca ideoloji üzerinde yoğunlaştıkları için, maddi olan ile ideolojik olan arasındaki ayrımı silip atarlar. Bu sorunun başka bir değişkesini, revizyonist ideoloji teorileriyle bağıntılı olarak daha önce tartışmıştık. Daha önce gördüğümüz gibi, "söylem" kavramının kullanımı, ideolojik olan ile maddi olanı birbirinin üstüne yığmaktan ziyade aralarındaki iç bağıntıları ortaya çıkarmayı amaçlıyordu. Ama pratikte bu ideal her zaman iş görmüyor elbet; bunun nedeni belki de, bu alanda çalışanların ekonomi ya da tıp öğreniminden ziyade edebiyat incelemeleri, sanat tarihi, tarihsel çalışmalar, antropoloji, film ve medya çalışmaları alanlarında öğrenim görmüş olmalarıdır. Bu disipliner sınırlar son yirmi yıldır çözülüp dağılma eğilimine girmiştir elbet; ayrıca, feminist incelemeler gibi kolonyal söylem incelemeleri de şaşırtıcı biçimde disiplinlerarasıdır. Buna rağmen, söz konusu incelemelerin kaynaklandıkları alanlar kendi peşin hükümlerini icra etmekte ve bu incelemeleri aşağıdaki bölümcelerde inceleyeceğimiz yollardan biçimlendirmektedir.

Gelgelelim, postkolonyal incelemelere yönelik eleştirilerin birçoğu son zamanlarda edebiyat alanındaki akademisyenleri hedef almamış, daha ziyade tarihsel çalışmalarla uğraşanları, dilbilim ve edebiyat çalışmaları alanında geliştirilmiş olan tekniklere ve perspektiflere yaslandıkları gerekçesiyle hedef almıştır. Kolonyal söylem incelemelerine katkıda bulunduğundan söz ettiğim Meghan Vaughan gibi araştırmacılardan bazıları, "kolonyal söylem teorisi"ni daha önceki çeşitli analitik metodlara yeterince dikkat sarfetmemekle suçlar. Örneğin, görenek ve geleneğin hem kolonyalistler hem de muhalifleri tarafından "kurulma" ve "icat edilme" tarzlarını kolonyal söylem teorisyenlerinin konuya eğilmelerinden çok daha önce Afrika üzerine çalışan tarihçilerin tartışmakta olduklarını söyler (Vaughan, 1994: 1-23). Afrika tarihçileri, Foucault'dan çok daha önce, kolonyalistlerin ve kolonileştirilenlerin

muntazam ikilileri temsil edemeyeceklerini, tersine, birbirlerini aktif bir tarzda kurduklarını tartışmaktaydı. Buna benzer argümanlar postmodern teoriye karşı feministler tarafından ortaya atıldı. Judith Newton, feminist tarihçilerin "temsil, rol buyrukları, fikirler, değerler, psikoloji ve öznelliğin kurulması"nın merkeziliğini, cinsellik ve yeniden üretimin önemini ve incelemelerin disiplinlerarası olmasının gerekliliğini, bu fikirler "yeni tarihselcilik" başlığı altında moda olmadan çok daha önce vurgulamış olduklarını savunmakta haklıdır (Newton, 1989: 154).

"Kolonyal söylem" analizini ya da post-yapısalcı teorik yenilikleri daha önceki düşünsel ve politik tarihlerden ayrı tutmanın hatalı olacağına kuşku yok. Kolonisizleştirme ya da kadınların eşitliği çerçevesinde gelişen çeşitli politik hareketler, konu üzerine halihazırda yapılan tartışmaların soykütüğünü inşa etmek açısından daha önceki analiz tarzları kadar önemlidir. Ayrıca, son yıllardaki teorik yenilikleri bir "dilsel dönüm noktası" ve "metinsellik" meselesine indirgemek ya da bunların tarihçilerin zaten bilip durdukları konuları basitçe yeniden dolaşıma soktuklarını iddia etmek, bu yenilikleri karikatürleştirmek olur. "Post-modern" denilen şeyin ya da post-yapısalcı teorinin "postkolonyal" toplumlar açısından yararlı mı yoksa yararsız mı olduğu tartışması sürdürülebilir elbette; zaten kitabın sonlarına doğru bu konuya geri dönülecek. Burada yalnızca "kolonyal söylem analizi" içerisinde bir konsensustan ya da homojenlikten söz edilemeyeceğini vurgulamak istiyorum; bunun nedeni "kolonyal söylem analizi"nin, tam da kapsamlı bir düşünsel ve politik tarihler ve yakınlıklar silsilesinden hareketle elde edildiği için pek çok tartışma ve anlaşmazlığa konu olmasıdır. "Kolonyal söylem analistleri"ni "toplumsal tarihçiler"le ya da tarihçileri edebiyat eleştirmenleriyle kapıştırmak, yalnızca, eski disipliner ve düşünsel bölünmeleri diriltmeye ve böylelikle hem "kolonyal söylem analizi" içerisindeki tartışmaları hem de alan içerisinde ortaya konulan gerçek yenilikleri gözden kaçırmaya yarar. Bunun yerine, kolonyal özneler ve iktidar bağıntılarına dair sorunlara yönelik farklı yaklaşımlarla doğrudan uğraşmak ve gerçek metot farklılıklarının nerelerde bulunduğunu görmeye çalışmak

çok daha yararlı olur. Böyle bakıldığında, Vaughan gibi birisinin yaptığı çalışmanın, "söylem" ve iktidar üzerine halihazırda yürütülmekte olan tartışmalara katkıda bulunduğu ve aynı zamanda bu tartışmalar sayesinde olanaklı kılındığı görülebilir. Avrupa kökenli modern kolonyalizm, yekpare bir fenomenden ziyade tarihsel ve coğrafi nüanslar barındıran bir fenomen olagelmiştir. Bu bakımdan, söz konusu nüanslara duyarlı olurken aynı zamanda iktidar ve direnişin ortak nitelikleri ve görünümlerini bulmanın çarelerini araştırmalıyız. Böyle bir görev genişletilmiş bir sözcük dağarına ihtiyaç duymaktadır; ve zaten kolonyal söylem üzerine halihazırda yürütülmekte olan tartışmalar tam da bu genişlemenin mahiyeti etrafında dönmektedir.

D. KOLONYALİZM VE BİLGİ

Kolonyalizm, insan bilgisinin mevcut yapılarını yeniden biçimlendirdi. Kolonyal tecrübenin bulaşmadığı hiçbir öğrenim dalı kalmadı. Bu süreç bizzat ideolojinin işlev görme tarzına benziyordu; yani, eşanlı olarak gerçekliğin hem yanlış temsili (misrepresentation) hem de yeniden düzenlenmesiydi. İdeoloji gibi insan bilgisi de "maddi koşullar"dan doğdu ve "etkileri bakımından maddi"ydi. Bu sürecin hayati bir boyutu, kolonyal güçlerin, ziyaret ettikleri ve daha sonraları kendilerine tabi kıldıkları topraklar ve halklar hakkında enformasyon toplamaları ve düzenlemelerinden oluşuyordu. Avrupalıların on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda Asya, Amerika ve Afrika'ya yaptıkları seyahatler, Avrupalılar ile Avrupalı-olmayanlar arasında gerçekleşen ilk karşılaşmalar olmamakla birlikte, bu dönemde kaleme alınan metinler, bu iki halk kategorisinin yeni bir tarzda düşünülmesine ve hatta aslında bu kategorilerin ikili karşıtlıklar olarak üretilmesine damgalarını vurmuşlardır. Seyahatnameler, "Avrupa'nın, daha sonraları 'dünyanın geri kalanı' demenin olanaklı hale geldiği bir şeyle bağıntılı olarak, kendisi hakkında farklılaşmış anlayışlar" üretmesinin önemli bir aracı olmuştur (Pratt, 1992: 5; ayrıca bkz. Spurr, 1993).

Medeniyet ve barbarlık tanımları "siyah" ile "beyaz", benlik ile öteki arasında uzlaşmaz bir farklılığın üretilmesine yaslanır. Geç ortaçağ Avrupa'sında görülen "vahşi adam" siması, yani ormanlarda, medeniyetin sınırları dışında yaşayan, uzun saçlı, çıplak, şiddet düşkünü, ahlak duyusundan yoksun ve duyuları aşırı gelişkin "vahşi adam" siması tüm kültürel anksiyete tarzlarını dışavuruyordu. Bu vahşi adam ve onun dişisi, medeni toplumun dışında yaşamakla birlikte sürekli bu topluma girme ve onu altüst etme tehdidini yaratıyordu. Bunun gibi mitler, ortaçağ Avrupa insanının (ve daha önceki Greko-Romen toplumların) biraz bağlantı kurdukları yabancılar (Afrikalılar, İslam dünyası ve Hintliler) hakkındaki imgelerle örtüşüyordu. Afrikalılar, Türkler, Müslümanlar, barbarlar, antropofaji,* "Hint Adalarının insanları" ve diğer insan kategorileri hakkındaki imgelerin kolonyalizmin ortaya çıkmasından çok daha önce dolaşımda bulunduklarını hatırlamak bu bağlamda önemli oluyor. Bu imgeler kolonyalist söylemde bulunan "öteki" hakkındaki kurgularla genellikle çakışıyor gibi görünmektedir. Örneğin, Müslümanları barbar, yozlaşmış, zorba ve rastgele cinsel ilişkilere giren insanlar olarak gösteren on ikinci ve on üçüncü yüzyıla ait imgeler, Said'in *Şarkiyatçılık*'ta saptadığı imgelerin neredeyse tıpkısıdır. Bundan dolayı, "kolonyal söylem" tartışmaları zaman zaman bunun gibi imgeleri "Batılı" ile "Batılı-olmayan" halklar ve fikirler arasındaki zaman dışı bir karşıtlığın durağan ürünü olarak inceler. Aslına bakılırsa, öteki hakkındaki bu imgelerin tamamı, bu bağlantıların kuruldukları çeşitli tarihlerde sürekli yeniden biçimlendirilmiştir. Bu imgelerin hem onaylanmaları hem de yeniden kurulmaları açısından kolonyalizm belki de en önemli potayı oluşturmuştu.

Kolonyalizm Avrupalılar ile Avrupalı-olmayanlar arasındaki bağlantıyı genişletmiş ve böylelikle daha önce görülmedik ölçüde bir imgeler ve fikirler seli yaratmıştır. Dış ülkelere yolculuk eden Avrupalılar, karşılaşmayı umdukları halklara ilişkin önceden edinmiş oldukları belli birtakım imgeleri de beraberlerinde taşıdılar.

* Yunanca *anthropophaiga*, insan eti yemek anlamına gelir. (*phago*: "yemek") (ç.n.)

Gerçekleşen karşılaşmalar bu imgelerin hem süreklilik kazanmasını hem de yeniden biçimlendirilmesini gerektirmiştir. Avrupalı olmayan halkların aşağı bir konumda bulunduklarını ima eden bu önceden edinilmiş imgeler, Avrupalıların yurtlarını, ticaret pratiklerini, dinsel misyonlarını ve askeri faaliyetlerini haklılaştırdığı için bir süreklilik söz konusudur. Ama aynı zamanda, bu imgelerin gerçekte cereyan eden özgül kolonyal pratiklere uyarlanması için yeniden biçimlendirilmeleri de gerekmiştir. Böylece, örneğin eski "antropofaji" terimi (Romalı yazar Yaşlı Pliny, *Doğal Tarih* başlıklı çalışmasında kendi türlerini yiyen insanları anlatmak için kullanmıştır), Kolomb tarafından "Caribs" denilen Hintlileri anlatmak için kullanılmıştır. "Carib"in daha sonraları geçirdiği dilsel dönüşümler daha önceki "antropofaji" teriminin çağrışımlarını bünyesinde toplayan "cannibal" (yamyam) terimini ortaya çıkarmıştır. İspanyol kolonyalistlerin zamanla "yamyam" terimini kolonyal yönetime direnen Karayip ve Meksika yerlileri için kullandıklarına ve yamyamlık pratiğini aslında böyle bir uygulamanın hiç görülmediği bu yerli halklara İspanyolların atfettiklerine dikkat edilmesi gerekir. Antropofaji fikri doğrudan doğruya, gaddar kolonyalist pratikleri haklı göstermek için uygulanmıştır (Hulme, 1986a; Miles, 1989: 25).

Bu yeni yamyamlık imgeleri Avrupa'da da yaygın bir dolaşıma sokularak tüketime sunuldu. Hatta, Martin Frobisher bir Eskimo'yu yanında İngiltere'ye getirerek teşhir etmeye başladı. Shakespeare'in *The Tempest* (Fırtına) adlı oyununda Trinculo, insanların "ölü bir Kızılderili görmek için on sikkeyi gözden çıkaracaklar"ını* (II, i, 32-33) bildiğinden, Kaliban'ı kullanarak aynı şeyi yaptığı takdirde ne kadar para kazanabileceğini hesaplar. Çağdaş İngiliz halkı çok farklı türden bir "Kızılderili"yle de karşı karşıyaydı –mahkemede kolonyalist John Rolfe'un karısı olarak tanıtılan Amerikalı "prenses" Pocahontas. Amerika'dan gelen bu iki yerli kolayca aynı kefeye konulamazdı –bir tanesi tamamen kültür dışı bir halkın var-

* Can Yücel'in Türkçe söyleyişiyle, "Kötrüm bir fıkaraya metelik vermezler de, açarlar kesenin ağzını, görmek için cavlağı çekmiş bir kızılderiliyi...", *Fırtına*. İstanbul: Adam Yayınları, 1991, s.54. (ç.n.)

lığını kanıtlayan bir numune olarak (Kaliban'ın kendisi gibi), öbürüyse Avrupa toplumuna özümsenmeye değer bir numune olarak sunuluyordu. Kolonyal klişelerin anlaşılması açısından bu farklılıklar önemli. Yeni Dünya'daki farklı türden halkların tamamını içeren en kapsamlı manzaralar, 1590'lardan itibaren yayımlanmaya başlayan Theodore de Bry'ın *America* adlı beş ciltlik kitabında bir araya getirilmiştir. Ama Theodore de Bry öteki Hint ülkelerinden olan insanları tasvir eden başka bir kitap dizisi de yayımlamıştır –*India Orientalis* (1599), Doğu'da çeşitli yörelerdeki hayatı belgeleyen bir çalışmadır. Bu iki çalışmayı karşılaştırdığımız takdirde, Avrupalı olmayan çeşitli halklar arasındaki farklılıkların bilincinde olunduğunu görürüz. Bu farklılıklar Richard Hakluyt ve Samuel Purchas gibi editörler tarafından on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda derlenen seyahatnamelerde de kayda geçirilmişlerdir; bunlar, dünyanın çeşitli bölgelerinden toplanan nesnelere bakıldığında, belirgin biçimde görülebilmektedir. Bu durumda, halkların ve ülkelerin çeşitliliği konusunda gitgide artan bilgiyle Avrupa ve onun ötekileri hakkındaki kolonyal klişeleri nasıl bağdaştırabiliriz?

Klişeleştirme bir imgeler ve fikirler çeşitliliğinin basit ve kullanışlı bir biçime indirgenmesini içerir. Klişeleştirme basit bir cehaletin ya da "gerçek" bilgi eksikliğinin sonucu değil, daha ziyade enformasyonu işlemden geçirme metodudur. Klişelerin işlevi "benlik" ile "öteki" arasında yapay bir farklılık duygusunu sürekli kılmaktır (Gilman, 1985b: 18). Aslında, on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda üretilen seyahatname derlemeleri Avrupalı olmayanları yekpare birer bütünlük olarak sunmaz. Bu seyahatnameler özgül yiyecek alışkanlıklarına, dinsel inançlara, giyim tarzlarına ve toplumsal örgütlenmelere dikkati çeker ve bu yönüyle de antropolojik çalışmaların başlangıcını haber verir. Bry'ın Amerika hakkında sunduğu tasvir örneğinde, "yeni" kıtanın sakinlerinden biri olarak başı omuzları arasında resmedilmiş olan bir adam, bu "dikkati çekme" işlemine dahildir. Shakespeare'in oyununda Othello tam bu imgeyi anımsar –seyahatleri esnasında "başları omuzlarının alt kısmında bulunan insanlar" gördüğünü söyler. *Othello* bağlamında

bu imge kurmaca bir hayal gücünün eseri olarak görülebilirse de, Bry'ın çalışmasında gözlemlenmiş bir olgu olarak sunulur. Bundan daha önemlisi, bunun gibi imgeler Shakespeare'in oyununda, seyahatleri esnasında gördüğü Avrupalı olmayan azmanlarla Othello arasındaki *farklılığı* gösterme işlevi görür. Othello'nun "kalın dudaklar"ına, "kara göğsü"ne ve hayvani şehvetine (kendisine "yaşlı bir kara piston" denilmektedir) yapılan göndermeler, onu hem aşağı hem de yabancı olarak damgalar; ama buna rağmen, başları omuzlarının alt kısmında biten insanlardan ayrı tutulur. Avrupalıların yazdıkları tasvirler ve edebiyatlar bu farklılıkların hayli bilincindeydi. "Vahşi insan" ile "barbar" özdeş sayılmıyordu –birincisi medeni toplumun dışında yaşıyordu, ikincisiyse yabancı bir toplumsal sistemin bir parçasıydı (White, 1987: 165). De Bry'ın kaleme aldığı ciltler Amerika'yı hem yamyamların ülkesi hem de soylu vahşilerin ülkesi olarak tasvir ediyordu. Burada önemli olan, her iki imgenin de Amerikalılar ile Avrupalılar arasında indirgenemez bir farklılık olduğunu ortaya atması ve bu farklılığın, bazıları tartışmasız kurmaca olmakla birlikte bazıları olgu sayılan kapsamlı bir malzeme silsilesinde yeniden üretilmesidir.

"Olgu" ile "kurmaca"nın eski metinlerde birbirine karışmasını kabul etmek daha kolaydır; sorun, genellikle bilimsel ilerlemelerle birlikte yanlış temsillerin/tasavvurların azaldığını varsaymamızdır. Gerçek şu ki, modern bilim, nesnel ve ideolojiden azade bir alan olmak şöyle dursun, insanlar ve aralarındaki farklılıklar hakkında ırkçı düşünme tarzlarının kurulmasına derinden bulaşmıştır (Stepan, 1982; Gould, 1996). Mary Louise Pratt, on sekizinci yüzyılın ortalarından başlayarak bilimin "Avrupa'nın emperyal cepheyle olan temasını eklemlemeye ve bu temaslar tarafından eklemlenmeye" başladığını savunmuştur. Pratt bir bilgi yapısı olarak doğa tarihinin ortaya çıkmasını, o dönemde Avrupa'da kolonyal yayılmanın bir sonucu olarak boy gösteren yeni bir "gezegen bilinci"yle bağlantılandırır. Linneaus'un, bugün hâlâ kullanılan bitkileri sınıflandırma sistemini başlatmış olan *System of Nature*'ı(1735), dünya hakkındaki yeni bir totalleştirici anlayıştan doğmuştur.

Gezegendeki hayat biçimleri, kendilerini oluşturan ortamlardaki do-

laşık yumaklarından tek tek çözülüp çıkarılacaktı; sonra da Avrupa'ya dayalı küresel birlik ve düzen örüntüleri oluşturacak şekilde yeniden dokunacaktı. Sistemi elinde tutan (okumuş, eril, Avrupalı) göz, yeni yerleri/manzaraları, bunlarla temas eder etmez sistemin diliyle bütünleştirerek tanıdık hale getirebilirdi ("doğallaştırabilir"di). Mesafeden doğan farklılıklar kendilerini manzaraya uydurabilirdi: Yunanistan mimozalar açısından bir Venezuela, Batı Afrika ya da Japonya'nın benzeri olabilirdi; "granit tepeler" yaftası Doğu Avrupa, Andlar ya da Batı Amerika'ya aynı biçimde uygun düşebilirdi. (Pratt, 1992: 31).

Gelgelelim, Richard H. Grove'un *Green Imperialism*'i, Linneaus'un dünyanın büyük bir haritası olarak gördüğü sınıflandırma sisteminin Güney Hindistan'da görülen bitkileri sınıflandırma sistemi Ezhava'ya büyük ölçüde borçlu olduğuna dikkati çeker (1995: 90). Grove'un bu çalışması, Avrupalı iktidar istencini gereğinden fazla basit biçimde yorumlamamamız gerektiği konusunda uyarır bizi. Grove'un çalışması, Batılı bilimin, hem yerküre üzerinde egemenlik kurma dürtüsüyle hem de başka bilgi sistemlerini kendisiyle bütünleştirerek, onlardan öğrenerek, yeri geldiğinde saldırgan biçimde onların yerine geçerek geliştiğine işaret eder. Gözlem ve bilimin "nesnelliği"ne başvurularak Avrupa'nın başka ülkelere sızması meşrulaştırılır. Bu yüzden, doğal tarih, doğal dünyada önceden zaten bulunan bir şeylerin keşfedilmesi olduğu kadar, aynı zamanda bir yazma ve temsil/tasavvur biçimidir. Ama doğal tarihin gücü diğer maddi pratiklerde sağlanan yeniliklerde ve diğer birçok meslekte de kendini gösteriyordu. Bu yenilikler,

Numuneleri daha iyi muhafaza etme, ulaştırma, sergileme ve belgeleme araçları talep ediyordu; botanik ve zoolojik tasarımlar alanında sanatsal uzmanlıklar gelişti; matbaacılar görsel malzemenin daha kaliteli basılması talebiyle, saatçiler yeni aletlerin üretilmesi ve korunması talebiyle karşılaşmışlardı; ticari keşif seferlerinde ve kolonyal ileri karakollarda bilim adamlarının istihdam edilebilecekleri işler ortaya çıkmıştı; ticaret örgütleri bilimsel keşif seyahatlerini ve bu seyahatlerin ardından yazılan metinlerin basılmalarını finanse etmeye başlamışlardı; her türden amatör ve profesyonel dernekler yerel, ulusal ve uluslararası ölçeklerde serpilmeye başlamıştı; doğal tarihe dair koleksiyonlar hem ticari bir değer hem de sahibine prestij sağlayan bir

değer kazandı; botanik bahçeleri büyük halk yığınlarına seslenen bir gösteri olayına ve bahçelerin denetimini üstlenmek de doğal tarihçinin rüyasına dönüşmüştü. (Pratt, 1992: 29).

Bu noktadan bakıldığında, bilim ile önyargı birbirine karşıt bir konumda durmaz. Tam tersine, "ırk" söylemi on sekizinci yüzyılda Batılı bilimin ürünü olarak ortaya çıktı. Deri rengindeki farklılıkların mahiyeti ve nedenleri Avrupa'da yüzyıllarca tartışılmıştı: Siyah olmak iklim ve çevre koşullarının sonucu muydu, yoksa günahkârlığın Tanrı vergisi bir emaresi mi? Bilimsel söylem, belli ırkların mensupları yeni bir ortama götürüldüklerinde derilerinin rengi değişmediğinden (bu, Hakluyt'un on altıncı yüzyılın sonlarındaki seyahatname koleksiyonunda dile getirilen bir fikirdir), deri rengindeki farklılığın biyolojik ve doğal bir farklılık olduğunu belirtiyordu. Nitekim, ırklar biyolojik (ve bundan dolayı değiştirilemez) olan bir hiyerarşinin dışavurumu olarak görülmeye başlanmıştı. Burada önemli olan, bilimin aşağı ırklar konusunda önceden var olan varsayımların hiçbirini değiştirmemiş olmasıdır. O nedenle, ırk yalnızca insanların derilerinin rengini değil, aynı zamanda medeniyet düzeylerini ve kültürel niteliklerini açıklıyordu. Böylece, "doğa" siyah deri, küçük beyin ve yabanıllığı hem birbiriyle bağlantılandırmış hem de "açıklamış" oluyordu! Türlerin evrimi konusunda Darwin'in geliştirdiği teori sahici bir bilimsel gelişme olmasına rağmen, aynı zamanda ırka dayalı üstünlük fikirlerini teşvik etmek için kullanılmıştı. Darwin, *Descent of Man*'de (1871) şöyle yazıyordu: "Nesillerin tükenmesi her şeyden önce kabilenin kabileyle, ırkın ırkla girdiği rekabetin sonucudur...Medeni uluslar barbarlarla temas kurduğunda mücadele kısa sürede sonuçlanır" (aktaran Young ,1995: 18). Dolayısıyla, ırk ve ulus, birbirleriyle bağıntılı olarak geliştirilen kavramlardı.

Zaman içinde bilimsel söylemler bazen deri rengi, saç biçimi, kafatasının biçimi ve büyüklüğü, yüz açıları ya da beynin büyüklüğünü ırk farklılıklarının en doğru belirtisi olarak sundular. Daha 1994 gibi yakın bir tarihte, Charles Murray ve Richard J. Herrnstein, *The Bell Curve* (Çan Eğrisi) adlı çalışmalarında, standartlaştırılmış IQ testlerinde siyah Amerikalılar ile beyazların

gösterdikleri farklılıkların doğal ya da genetik nedenlerden kaynaklandığını savunuyorlardı. Bu yazarlar "bulgular"ının nesnel, bilimsel ve bundan dolayı ideolojik açıdan yansız olduğunu ve çokkültürcülüğe olan bağlılıklarında bir azalmaya yol açmadığını iddia etseler de, eleştirmenler tam da doğuştan gelen aşağı düzey konusundaki bu tip argümanların, Birleşik Devletler'de siyah çocukların neredeyse yüzde 45'inin kısılıp kaldıkları fakirlik döngüsünü mazur göstermeye yaradığına işaret etmişlerdir (Gates, 1994: 10). Gelgelelim, başka bazı kişiler, tam da bilişsel işlevler "bilimsel" bir sorun ve bundan dolayı ideoloji alanının ötesinde yer alan bir mesele olarak görüldüğü için bu argümanların etkisinde kalmışlardır. Bilimsel bilginin nasıl da önyargıların prizmasından geçerek kırıldığını, kadınların zekâları ve psikolojileri konusunda yapılan tartışmalarda da görebiliriz; böylelikle kadınlık içgüdülerine karşı erkeğin rasyonelliği hakkındaki ya da kadınsı davranış örüntüleri hakkındaki neredeyse asırlık fikirlerin, "en son" bilimsel keşifler olarak temcit pilavı gibi ısıtılıp durduğunu görürüz.

Irk ve toplumsal cinsiyet konusundaki başat bilimsel ideolojiler tarihsel olarak birbirlerine destek olmuşlardır. On dokuzuncu yüzyılın ortasında yeni anthropometri bilimi, Beyaz kadınların Afrikalılara beyaz erkeklerden daha yakın olduğunu ilan etmiş ve dişil olduğu varsayılan özellikler "aşağı ırklar"ın betimlenmesinde kullanılmıştı (Stepan, 1990: 43). Buna göre, Afrikalı kadınlar ırksal hiyerarşi merdivenindeki en aşağı basamağı işgal ediyorlardı. Afrikalı erkeklerin şizofreni tanısıyla tedavi edilmeye ve akıl hastanelerine kapatılmaya başlandığı tarihte, "Afrikalı kadınların... delirebilmek için gerekli özbilinç düzeyine henüz ulaşmadıkları söyleniyor ve psikoloji, psikopatoloji üzerine kaleme alınmış kolonyal literatürde Afrikalı kadınlar, koloni dönemi öncesinin mutlu 'ilkel' halini temsil ediyordu" (Vaughan, 1991: 22). Böylece, delilik bile (burada "karmaşık" bir zihnin niteliği olarak görülür) insanların modernliğe doğru yükselmelerinin bir belirtisi haline gelir; bu bakımdan Afrikalı kadınların, Avrupalıları yavaş yavaş izleyen Afrikalı erkeklerin gerisinde kaldığı düşünülür. Bilimsel dil tam da kendisini değerden bağımsız, yansız ve evrensel olarak sunduğu i-

çin buyurgan ve güçlüydü (Stepan ve Gilman, 1991). Bu nedenle, bilimsel dille ortaya atılan iddialara itiraz etmek fevkalade zordu. Avrupalı bilim adamlarının kendi ırksal ve politik kimlikleri, onların ırk farklılıkları konusundaki bilimsel teorileri radikal ölçüde sorgulamalarını bir dereceye kadar önlemişti; öte yandan, bu teorilerin aşağı bir konuma yerleştirdiği insanların bilim eğitiminden nasiplenme fırsatı pek olmadığından, ortaya koydukları itirazlar, bilimsel olmadıkları gerekçesiyle kulak arkası ediliyordu. Bilimsel metin, kendisini katıksız "olgusal" bir söylem olarak sunabilmek için bünyesindeki değişmeceli dili* ve açıkça ahlaki ve politik olan argümanları gitgide temizledi. Bu sayede, bilimsel metnin toplumsal çinsiyet ve ırk açısından barındırdığı önyargılar saldırgan biçimde, nesnel hakikatler olarak sunulabildi. İlerdeki sayfalarda ırk, toplumsal cinsiyet ve kolonyalizm arasındaki kesişmelere biraz daha kapsamlı olarak eğileceğiz.

Kenyalı romancı Ngugi wa Thiong'o, Delhi Üniversitesi'nde yakın bir geçmişte verdiği bir derste, Avrupa "Rönesans"ının ya da "Aydınlanma"sının bugün bazı yerlerde hâlâ kolonyal tarihten söz etmeksizin öğretilebileceğinin düşünülmesine hayret ettiğini dile getirmişti.[6] Aslında, modern Batılı bilgi sistemlerinin gelişiminin ve "disiplinler"in birçoğunun tarihinin kolonyal söylemlere

---

* *Figure, trope,* değişmece: "Kurala ya da eşdeğer, ama daha yalın ve dolaysız bir anlatıma oranla belirgin bir değişim gösteren her türlü dilsel birim ya da bu türlü birimler içeren her türlü düzenleniş; bir göstergenin ya da bir göstergeler bütününün 'gerçek' diye nitelendirilen anlamı dışında kullanılması. Değişmece genellikle iki nesne ya da varlık arasındaki benzerlik (eğretileme) ya da herhangi bir eşdeğerlik (düzdeğişmece) ilişkisi aracılığıyla bir gösterge ya da göstergeler bütününün yerine kullanılmasından kaynaklanır. Kimi değişmeceler, tümcedeki öğelerin düzenleniş biçiminden, tümce kuruluşundan, biçemsel özelliklerden, vb. doğar. Çağdaş kuramcıların çoğu, değişmece kavramının kapsamını büyük ölçüde genişleterek hem göstergelerin anlamını etkileyen, hem de herhangi bir anlam değişikliğine yol açmayan, yalnızca düzenlenişle ilgili olguları bu terimle belirtir.
Figuravite: değişmeceli: Değişmece sonucu ortaya çıkan anlam için kullanılır. Örneğin, Aslanlar maçı kazandı sözünde "güçlülük, vb." belirten aslan sözcüğü, değişmeceli bir anlam içerir.", Berke Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü.* ABC Yayınları, İstanbul, 1998, s. 72. (ç.n.)

6. Miranda House kolejinde 19 Şubat 1996'da "Edebiyat ve Politika" üstüne V. Krishna Anısına sunuş yapmaktaydı.

gömülü olduğunu ve bu söylemler tarafından biçimlendirildiğini görmek mümkündür. Klasikler söz konusu olduğunda, Martin Bernal'ın *Black Athena* (Siyah Athena) adlı kitabı bu durumu çok güçlü biçimde tanıtlar. Bu kitap, Avrupa'yı beyaz bir Helenik kültürün mirasçısı olarak kurgulayabilmek için, siyah Mısır'ın tarihinin ve bu tarihin Grek kültüründe oynadığı önemli rolün on dokuzuncu yüzyıldaki akademisyenler tarafından silindiğini savunur. Bernal bunun da ötesine uzanır: Profesyonel akademisyenliğin doğuşu ve sonradan "disiplinler"e ayrılmasının ırk teorisinin gelişimiyle derinden bağlantılı olduğunu ileri sürer (1987: 220). Bu yüzden Bernal yalnızca tarihin yazılmasındaki nesnelliği değil, aynı zamanda kolonyalizm çağında Avrupa'da üretilmiş olan bilgilerin tamamını sorgular. Bireylerin ideolojik ve toplumsal sistemlerle "suç ortaklığı" etmeleri tamamen bu bireylerin amaçlarına ilişkin bir sorun değildir. Rhode Island'ın kurucusu olan Roger Williams örneğini alalım. Williams, yerli diller konusunda şaşırtıcı bir bilgiye sahip olan ve onlara saygı gösteren, hatta Kızılderililerin ülke toprakları üzerindeki haklarını savunan *A Key into the Languages of America* (1643) adlı kitabın yazarıdır. Gordon Brotherstone, kolonyal pratikleri eleştirdiği için Williams'ın Massachusetts Defne Şirketi tarafından nasıl sürekli taciz edildiğini tartışır. Ama tüm bunlara rağmen, Brotherstone, söz konusu kitabın maddi kazanç ve din açısından Püriten tutumlara nasıl sadık olduğunu gösterir. Kitabın yerli kültürleri ve dilleri konusunda sergilediği derin bilgi, Algonkinlerin hayatına ve topraklarına İngilizlerin zorla müdahale etmelerini mazur göstermeye yarar. Bu kitapta, yerel diller hakkında edinilmiş olan bilgi, yerel kültürün şifresinin çözülmesinin ve New England'daki kolonyal girişimlerin kolaylaştırılmasının kılavuzu haline gelir (Brotherstone, 1986).

Bu yüzden, ekonomik süreçler, toplumsal süreçler ve bilginin yeniden düzenlenmesi arasındaki bağlantılar hem çok aşikâr hem de dolambaçlı olabilir. İdeolojinin bulaşamayacağı kadar soyut görünen matematik gibi bilgi sistemlerinin gelişimi ya da yeniden üretimi bile emperyalist projeyle bağlantılandırılabilir (Bishop, 1990). Bu bakımdan, tüm söylemlerin kolonyalist söylemler ol-

duğunu söyleyebiliriz. Vardığımız bu sonuç, bir düzeyde, tüm fikirlerin ekonomik ve toplumsal gerçeklikle karşılıklı bağlantı içinde olduğunu bildiren Marksist nosyonun altını çizmektedir. Ama bu sonuç başka bir düzeyde, Marksist tarihe yeterince bulaşmamış olan toplumsal gerçekliğin bir boyutu –yani, kültürel ve ırksal farklılıklar hakkında kolonyal pratiklerin keskinleştirdiği fikirler– konusunda uyanık olmamızı sağlamaktadır. Bu sonuç aslında, fikirlerin toplumsal sistemlerin yaratılmalarına (bu sistemleri yalnızca tekrarlamak yerine) nasıl da katkı yaptığına dikkatleri çeker. Bernal, Said ya da Spivak gibi araştırmacılar Avrupa Aydınlanmasının bilgi sistemlerinin ırksal ve kolonyalist perspektiflere nasıl derinden sızdığına dikkati çekerek, Foucault gibi post-yapısalcıların Avrupa'nın Aydınlanma projesinin itibarını sarsmaya çalışmalarına katkıda bulunmuştur. Böylece, Batılı hümanist ve Aydınlanmacı söylemlerin merkezi siması olan insani, bilen öznenin beyaz bir eril kolonyalist olduğu ortaya çıkarıldı. Kolonyal söylem analizi, yaptığı incelemeler sayesinde, anlamın daima bağlamsal, daima kaymakta olduğunu belirten post-yapısalcı anlayışa bu yeni güçlü boyutu ilave eder.

Bu kadarı çok ileri gitmek mi oluyor? Bu söylenenler ifrata kaçan bir ideolojik kapanmayı ya da alternatif düşüncelerin, muhalefetin ya da devrimci fikirlerin olanaklılığının göz ardı edilmesini mi ima ediyor? Entelektüellerin birçoğu, fikirlerin toplumsal bir tabandan yükseldiğine inanmalarına rağmen, gerçekliği bilmeye, değiştirmeye ve gerçeklik üzerinde edimde bulunmaya yetenekli bir insan özne nosyonundan vazgeçmeye istekli değildir. Ama masumiyet ve nesnelliğin bizim muktedir kılıcı kurmacalarımız olmaları gerekmez ille. Tarihsel süreçlere gömülmüşlüğümüzün farkına vararak çalıştıkça, Marx ya da Gramsci'nin, hatta bizzat Bernal'ın tanıklık ettiği gibi, aklın süzgecinden dikkatlice geçirilmiş muhalif konumlara yerleşmemiz daha fazla olanaklı hale gelir. Egemen ideolojiler asla total ya da yekpare değildir, tüm bireyleri ya da özneleri kendi yapıları içerisinde kapsama konusunda asla eksiksiz bir başarı sağlayamazlar. Bu yüzden, "modern" bilgi sistemlerinin kolonyal pratiklerde kök saldığını ortaya

çıkarmak, Raymond Williams'ın "öğrenilenleri unutma" (unlearning) dediği süreci başlatmak demektir; daha önceleri kabul edilmiş olan hakikatleri bu süreçte sorgulamaya başlarız.

Kolonyalist bilgi üretiminin basit bir süreç olmadığını anımsamamız gerekir. Bu süreç zorunlu olarak, kolonileştirilen ülkedeki bazı muhalif görüşlerle olduğu kadar, fethedilenlerin bilgi ve inanç sistemleriyle de çarpışmayı ve bu sistemlerin marjinalleştirilmesini içeriyordu. Ama fetih süreci gaddarlıklara ve kültürel farklılığa dikkati çektiği kadar, bununla eşanlı olarak "benlik" ve "öteki" şeklindeki katıksız konumların sürekli bulanıklaşmasına da damga vurur (bu noktayı kitapta kolonyal kimliklere ayrılan bölümcede biraz daha ayrıntılı tartışacağız). Kolonyalist bilgiler aynı zamanda kolonileştirilen ülkede bulunan fikirlerle müzakereye girilerek ya da kolonyalistlerin bilgilerine dahil edilerek üretilmiştir. Çok pratik bir düzeyde, kolonyalistler "yeni" ülkelere ve onların gizlerine erişebilmek için yerlilere ihtiyaç duyuyorlardı. Kaliban'ın Prospero'ya anımsattığı gibi, "gösterdim bütün adayı, koyakları, kaynakları, çorak, mümbit toprağıyla"* (I, ii, 337-339), ona adanın tüm niteliklerini hep Kaliban göstermişti. Ama tarihsel açıdan, Prospero, ada hakkında sahip olduğu bilgiyi "keşif" olarak yeniden sunmuştu. Kolonyal bağlamda keşif çoğunlukla yerel bilgilerin temellük edilmesinden oluşuyordu. Kolonyal toprakların manzaralarına yerel sakinlerin omuzları üzerinde oturularak nüfuz edilmiş, haritalar çizilmiş ve kolonyalistlerin topraklarına ilave edilmişti. Emperyal yapı yabancı bir yapı iskelesine yaslanıyordu. Yeri geldiğinde kolonyalistlerin projeleri yerel bilgiden yararlanmış, ama aynı zamanda Batılı fikirleri, kolonileştirilen ülkelerin mahiyeti ve kültürüyle bağlantılandırmıştı: Örneğin, Hindistan'daki Britanyalı mühendisler, inşasına giriştikleri köprü ve barajları ancak yerel uzmanlara danışmak koşuluyla kurabilmişlerdi. Modern sulama programlarının "kurucusu" olarak zikredilen Binbaşı Arthur Cotton'ın söylediğine göre, Hindistan'a ilk vardığında, yerli halk İngilizlerden "laubalice" söz et-

* Bu dizeler Can Yücel'in Türkçesinden aktarıldı. *Fırtına*, s. 35 (ç.n.)

mekte, İngilizlerin "harika bir savaşma yeteneğine sahip, ama kendilerinin büyük adamlarının yanında o kadar yeteneksizler ki, sulama sistemlerini genişletme konusunda kendilerini taklit edebilmeleri şöyle dursun, daha önce inşa edilmiş sistemlerin onarımını bile sürdüremeyen" insanlar olduklarını söylemektedir. Doğu Hindistan Şirketi, Kaveri Delta'nın yükselmekte olan nehir yatağını kontrol edemiyordu. Arthur Cotton sonunda sorunu, "ölçülemeyecek kadar derin bir ince kum tabakası üzerinde temel kurmanın nasıl mümkün olacağı" konusunda yerli uzmanlara danışarak çözdü. "Temel kurma hakkında bu dersi aldıktan sonra köprüler, su bentleri, kemerler ve her türden hidrolik yapılar inşa ettik" (Shiva, 1988: 187). Richard Grove, doğal dünya hakkındaki Batılı fikirlerin kolonyal çevrede yaşayan halkların ürettiği bilgilere derinden bağımlı olduğunu belgeler, bilhassa "modern konserve sisteminin tohumlarının Avrupalıların tropik kuşaktaki halklarla, onların doğal dünya hakkında yaptıkları sınıflandırmalar, yorumlar ve simgecilikle karşılaşmalarının ayrılmaz bir parçası olduğunu" gösterir (1995: 3).

Kolonyal klişeleştirmeler bile çoğunlukla yerli imgelere yaslanıyordu. Örneğin, Mary Louise Pratt bize, Alexander von Humboldt gibi Avrupalı seyyahların yansıttıkları ilkel Amerika'nın katıksız bir icat olmadığını anlatır –bu her ne kadar kolonyalist söylemlerin doğa/kültür, geri/gelişmiş biçimindeki kutupsallıklarına kalıp gibi otursa bile. Bu imge, kendisini Avrupa'dan farklılaştırmaya çalışan ve bu yüzden kendi ülkesini engin bir doğa cümbüşü olarak öven Amerikan creole kültürünün bazı sektörlerinde zaten mevcuttu:

> Kolonyal anlam yaratımının ayna dansının mükemmel bir örneğinde, Humboldt, Amerikalıların kendilerini Avrupa'dan ayrı bir kendilik olarak tanımlama sürecinde ürettikleri bilgileri Avrupa kültürüne aktardı (transculturate). Bağımsızlığın kazanılmasından sonra, Avroamerikalı seçkinler bu bilgiyi, sahip olduğu otorite sayesinde Avroamerikalı yönetimi meşrulaştıracak olan Avrupa kaynaklı bilgi olarak yeniden ithal edeceklerdi. (Pratt, 1992: 137).

Pratt'in burada "transkültür" sözcüğünü kullanması önemli. Pratt, etnografların bu sözcüğü, tabi kılınmış grupların, egemen bir kültürün kendilerine aktardığı malzemeleri nasıl seçtiklerini ve uydurduklarını betimlemek için kullandıklarını belirtir. Pratt kitabında "transkültürasyon"u kültürler arası müzakere ve eleme sürecini betimlemek için kullanır. Bu süreç, Pratt'in "temas bölgesi" ya da "birbirinden tamamen ayrı kültürlerin çoğunlukla oldukça asimetrik bir tahakküm ve tabi kılınma ilişkileri çerçevesinde karşılaştıkları, uyuşmazlık içine girdikleri ve birbirleriyle uğraştıkları" toplumsal uzamlar dediği bölgelerin değişmeyen bir boyutudur. Pratt, kolonyal çatışma arenasını bu şekilde "temas bölgesi" olarak yeniden adlandırırken, Avrupa ile onun "ötekiler"i arasındaki herhangi bir iki kutuplu karşıtlığı bozan etkileşimlerin, ödünç vermeler ve almaların, iki taraflı gerçekleşen temellük etmelerin altını çizmektedir.

"Temas bölgesi" ya da bu kavramın ima ettiği kültürel alışverişler, kolonyal karşılaşmalar hakkındaki kavrayışımıza karmaşık ve nüanslı bir boyut kazandırır. Bu alışverişler kolonyalizmin, farklılık ideolojilerini doğurmuş olsa bile, pratikte farklı halkların birbirleriyle çok yakından temas kurmalarını sağlamış olduğu gerçeğinin altını çizer. Farklı kolonyal rejimler kültürel ve ırksal ayrımı (değişen derecelerde) korumaya çalışmışlardır; bunun nedeni, kolonileştiren halk ile kolonileştirilen halk arasındaki etkileşim-lerin, ırklar ve kültürler arasında yapılacak herhangi pürüzsüz bir bölüntüyü sürekli sekteye uğratmasıdır. Bunun sonucuysa, kolonyal söylem teorilerinde önemli bir izlek haline gelen ve aşağıda daha sonra tekrar ele alacağımız bir karışımın, bir "melezlik"in oluşmasıdır. Gelgelelim, bazı eleştirmenler kolonyalizmin antagonistik ve endişe verici arenasının bu terimler çerçevesinde sunulmasının kolonyal şiddeti ve bu şiddetin zorla kabul ettirdiği sınırları yabana atmak olduğunu düşünmektedir. Aime Cesaire'in sorduğu gibi, "kolonyalizm gerçekten de medeniyetlerin birbirlerine temas etmelerini mi sağladı?...Benim yanıtım 'hayır'dır...İnsani bir temas değil, yalnızca tahakküm ve boyun eğdirme ilişkileri vardı..." (1972: 11, 21). Dünyanın birçok

bölgesinde kolonileştirilmiş halkların büyük bölümünün, kendilerini ezen yabancılarla hiçbir "temas"ı olmadığını ya da pek az temas kurduğunu anımsamamız gerekiyor. Buna rağmen, bu insanların hayatları maddi ve ideolojik olarak bu yabancılar tarafından yeniden biçimlendirilmişti elbet. Nitekim, kolonyalizm bilgi üretiminin yönünü saptırmış, bu bilginin saçılarak yayılma ve alımlanma koşullarını yapılandırmıştır. Kolonyalizmin bunu gerçekleştirme süreçleri, hem kolonyal iktidara hem de bu iktidarın "öteki" epistemolojiler, ideolojiler ve görme tarzlarıyla arasındaki karmaşık etkileşimlere tanıklık eder.

E. KOLONYALİZM VE EDEBİYAT

İdeolojik ve politik masumiyet iddialarının ortaya atılabileceği tek zemin nesnellik değildir. Hümanist edebiyat incelemeleri, edebiyatın (ya da hiç değilse iyi edebiyatın) politikanın zehirleyemeyeceği kadar öznel, bireysel ve kişisel ya da evrensel ve aşkın olduğu gerekçesiyle, edebiyatı politikayla ilişkilendirme fikrine uzun süre karşı koydu. Dolayısıyla, edebiyat eleştirisi kolonyalizm ile edebiyat arasındaki ilişkiye son yıllara kadar ilgi duymamıştı. Edebiyat incelemeleri eğitiminden geçen ya da bu alanla mesleki bir yakınlığı olan birçok kolonyal söylem analistinin (bu analistler çoğunluğu oluşturmasalar da) ortaya çıkmasıyla birlikte bugün durum hızla tersine dönüyor gibidir. Bu, edebiyat çalışmaları alanındaki ortodoksilerin basitçe buharlaşıp gittikleri anlamına gelmiyor: Toplumsal cinsiyete ilişkin analizler gibi kolonyalizm ya da ırk analizleri hâlâ, genellikle disiplinin geri kalan kısmındaki öğretim ve araştırma konularını ciddi biçimde değiştirmeyen "özel ilgi" konuları olarak görülmektedir. Buna rağmen, edebiyat ile kolonyalizm arasındaki ilişkiye son zamanlarda gösterilen ilgi, bu terimlerin ciddi biçimde yeniden ele alınmalarını sağlamıştır.

İlkin, edebiyatın kolonyal ve anti-kolonyal söylemlerde oynadığı merkezi rolün incelenmesine başlandı. Edebiyatın gerçek ile

imgesel arasında dolayım kurduğu ta Platon'dan beri kabul edilegelmiştir. İdeoloji konusunda yürütülen Marksist ve postyapısalcı tartışmalar gitgide bu dolayımın doğasını tanımlamaya çalışmaktadır. Daha önce ileri sürdüğümüz gibi, dil ile "göstergeler" farklı ideolojilerin birbirleriyle kesiştikleri ve çatıştıkları birer bölgeyse eğer, o vakit tamamen dillerin ve göstergelerin oluşturduğu demetler olan edebi metinler de bunun gibi ideolojik etkileşimler açısından son derece bereketli birer mevzi olarak tanımlanabilir. Dahası, edebi metinler birey teki, toplumsal bağlamlar ve dil oyunu arasındaki karmaşık eklemlenmeyi gösterir. Edebi metinler yalnızca içsel değerleri yüzünden değil, pazar ya da eğitim sistemi gibi öbür kurumların bir parçası oldukları için de toplumda dolaşıma girer. Edebi metinler bu kurumlar aracılığıyla, kolonyalistlerin hem kendi metropollerinde hem de kolonilerde kültürel bir otoriteye sahip olmaları konusunda hayati bir rol oynar. Gelgelelim, edebi metinler basitçe egemen ideolojileri yansıtmakla kalmaz; bunun yanı sıra kolonyal kültürlerdeki gerilimleri, karmaşıklıkları ve nüansları kodlar. Mary Louise Pratt'in sözleriyle ifade edecek olursak, edebiyat, "transkültürasyon"un tüm karmaşıklığıyla gerçekleştiği önemli bir "temas bölgesi"dir. Kolonyal ayrımın her iki yakasında kaleme alınmış olan edebiyat, çoğunlukla "öteki" kültürün birtakım boyutlarını soğurur, temellük eder ve kayda geçirir; bu süreçte de yeni janrlar, fikirler ve kimlikler yaratır. Son olarak, edebiyat aynı zamanda başat temsil araçlarını ve kolonyal ideolojileri temellük etmenin, tersine çevirmenin ya da bunlara itiraz etmenin önemli bir aracıdır. Şimdi, edebiyat ile kolonyalizm arasındaki bu etkileşimlerin bazılarını inceleyelim.

Avrupa'da Rönesans devrinde seyyahların yazdıkları öykülerin kurmaca, geçmişten kalan tutumlar ve yeni gözlemlerden oluşan bir almaşık olduğunu daha önce görmüştük. Kendi sınırlarının dışında kalan unsurlarla karşı karşıya gelmeler her kültürün oluşumunda önemli bir rol oynar: İçeriyi dışarıdan, "benlik"i "öteki"nden ayıran sınırlar sabit değildir, her zaman kaymalar gösterir. Avrupalı seyyahlar, karşılaştıkları engin yeni dünyaları kendi kültürleri ve toplumlarının sağladığı ideolojik filtreler ya da

görme tarzları yoluyla yorumlamışlardı. Ama ticaret yapma, bu ülkeleri yağmalama ve fethetme itkisi de başka ülkeleri ve halkları yorumlarken başvuracakları yeni ve hayati bir çerçeve sunmuştur. Böylece, hem siyahlık Ortaçağ'da ve dinsel açıdan küfür ve kiri çağrıştırdığı için hem de bu çağrışım kolonyalistlerin karşılaştıkları ülkeleri kolonileştirmelerini ve insanları köleleştirmelerini haklı gösterdiği için, siyah Afrikalıların hayvandan farksız oldukları düşünülmüştür. Bu diyalektik, yabancılar karşısındaki tutumları olduğu kadar bizzat "Avrupa" kültürünü de biçimlendirmiştir. Örneğin, beyaz olmanın güzel olmak açısından temel bir unsur olarak görülmesi, yüzlerce yıllık geçmişi olan ve sonradan siyahlığın çirkinlik olarak kabul edilmesini sağlayan bir fikir değildi; tersine, İngiliz Rönesansındaki güzellik nosyonlarını da biçimlendirmiş olan, siyah halklarla fetih ve sömürüye dayalı olarak ortaya çıkan gerçek teması (bkz. Kim Hall, 1995). İngiliz milliyetçiliği, Avrupalıları siyahlardan, hatta İngilizleri İtalyanlardan ya da İrlanda halkından ayıran kültürel sınır çizgilerine yaslanıyordu; böylece, bu kültürel ayrımlar İngiltere'nin denizaşırı ülkelere yayılmasının fitilini tutuşturan saldırgan bir milliyetçiliği rasyonelleştirdi.

Kültürlerarası karşılaşmalar yalnızca seyahat öykülerini biçimlendirmekle kalmamış, aynı zamanda içe bakışın ağır bastığı ya da kamusal uğraşlardan ziyade özel uğraşları konu alan metinleri de biçimlendirmiştir. Sözün gelişi, John Donne'un şiirlerindeki aşıklar, kendi özel mekânlarını, hızla genişlemekte olan dış dünyadan net biçimde ayırır. "The Sunne Rising" adlı şiirde güneş bile bir röntgenci, "iş başındaki bir bunak soytarı" haline gelir. Dış dünyadan böylesi bir geri çekilme, hem bu dönemde gitgide gelişen çift olma ideolojisine tanıklık eder hem de (kaba cinselliği ve evlilik dışı çağrışımları yoluyla) bu ideolojinin Protestan değişkesine itiraz eder. Ama mahrem hayata çekilme ve cinselliğin selamlanışı ancak çağdaş coğrafi yayılmacılıktan devşirilen imgelerle ifade edilebilir. Dişi beden, Donne'un "Love's Progress"inde olduğu gibi, ufuk çizgisine yeni giren coğrafyalar çerçevesinde betimlenir:

Uzanır Burnu (Birinci Meridyene emsal)
Değil Doğu'yla Batı arasında, iki güneş arasında:
Çizerek bir Yanak, gül renkli bir Yarıküre
Her iki yanda, derken yöneltir bizi
Düşeriz bahtiyar adalara,
Değil baygın Kanaryalar'a, Ambrosiall'a,
Kabaran dudakları... ve o Hellespont geçidi
Memelerinin Sestos'uyla Abydos'u arasında...
Ve yelken açarak onun Hindistan'ına, kalacak
Güzelliğinde onun Atlantiğin göbeği...(Donne, 1985: 181)

Âşıkların ilişkisi, "To his Mistris going to Bed" şiirinde olduğu gibi, kolonyalistlerin "keşfettikleri" ülkelerle aralarındaki etkileşim çerçevesinde işlenir.

İzin ver âvare ellerime, bırak gitsinler,
Öne, arkaya, araya, yukarı, aşağı!
Ey benim Amerikam! yeni bulunmuş diyarım,
Krallığım benim, ki bir tek adamla en güvençli,
Değerli taşlardan madenim: İmparatorluğum,
Ne nimet seni keşfedip durmam. (1985: 184)

Kolonyal temas yalnızca edebi metinlerin dilinde ya da mecazlarında "yansıtıl"maz, bu temas yalnızca insani dramların anlatıldığı bir dekor ya da "bağlam" değildir. Kolonyal temas bu metinlerin kimlik, ilişkiler ve kültür hakkında söyleyeceklerinin merkezi bir boyutudur. Dahası, Donne'un yukarıda aktarılan ikinci şiirinde, cinsel ilişkiler ile kolonyal ilişkiler birbirini andırır. Donne'un şiirindeki eril âşık dişi bedeninin aktif kâşifidir; bu bedeni tıpkı Avrupalı "maceracı"nın yaptığı gibi, yani pasif ya da keşfedilmeyi bekleyen ülkelere giren ve buralara sahip olan maceracının yaptığı gibi keşfetmeyi arzular. Burada kadın bedeninin cinsel vaadi, kolonilerin vaat ettikleri zenginliği ima eder –böylece, birinci şiirde âşık/kolonyalist, kadının "Hindistan"ına, zenginlikler beldesine ulaşmak için kadının/yerkürenin bedeninde yol alır. Ama kadın/ülke benzetmesi, kolonilerin vaat ettikleri zenginlikler hem dişi bedeninin sunduğu hazları hem de bu bedenin eril mülkiyete

geçirilebilecek meşru bir nesne olarak statüsünü gösterdiği (signify) için, aynı zamanda ters bir mantık da kullanır.

Avrupalı bir benlik ile Avrupalı-olmayan bir öteki biçimindeki kutupsallığın kurulmasında dil ve edebiyat birlikte yer alır; bu ise, Said'in *Şarkiyatçılık*'ta ileri sürdüğü gibi, kolonyal otoritenin yaratılmasının bir parçasıdır. Peter Hulme'un on altıncı yüzyıl Amerika'sında kolonyal bir söylemin oluşması üzerine yaptığı çalışma bu bakımdan fevkalade aydınlatıcıdır. Hulme iki sözcüğün –"yamyam" (cannibal) ve "kasırga" (hurricane)– Yerli Amerikan dillerinden nasıl alındığını ve "ideolojik bir söylemi güçlendirebilmek için" belli başlı tüm Avrupa dillerine uyarlandığını gösterir (1986a: 101). Bu uyarlamadan sonra iki sözcük de yalnızca betimliyor izlenimi uyandırdıkları özgül doğal ve toplumsal fenomenleri çağrıştırmakla kalmayıp, Avrupa ile Amerika, medeniyet ile vahşilik arasındaki sınırı çağrıştırmaya başlar. "Kasırga" yalın olarak belli bir fırtına türü olmaktan çıkıp, Karayiplere özgü bir şey anlamına gelmeye başlar. Böylece, bizzat kaynağı olan yerin şiddet ve yabanıllıkla dolu olduğunu işaret eder. Benzer biçimde, "yamyamlık" da kendi türünden varlıkları yiyen insan varlıkların sergiledikleri bir uygulama değildir, daha eski olan anthropofaji sözcüğünün başka bir eşanlamlısı değildir. Bu eski terim kendi türünden varlıkları yiyen yabanlara gönderme yapıyordu; oysa yamyamlık, bu yabanların Avrupalılara karşı çıkıp onları yalayıp yutabilecekleri tehdidini ima eder. Ayrıca, Hulme, bu iki terim arasındaki sınırların bulanıklaşmasının da söz konusu olduğunu gösterir; her ne kadar kasırganın doğal bir fenomene ve yamyamlığın kültürel bir pratiğe gönderme yaptığı varsayılsa da, sonunda bu iki terim Avrupa'nın dışında yer alan her şeyi tarif etmeye başlamıştır. Dahası, "cannibal" sözcüğü etimolojik olarak Latince *canis* (köpek) sözcüğüyle bağlantılıdır ve bu bağlantı da "Batı Hint Adaları'nın yerli yamyamlarının köpekler gibi avlandıkları ve kurbanlarına tüm yırtıcı hayvanların yaptıkları gibi hunharca davrandıkları" görüşünü perçinler. Hulme, Shakespeare'in *Fırtına*'sı gibi bir oyunun (gerçek dünyadan uzak romantik bir öykünce olmak şöyle dursun) bu gidimli/söylemsel gelişmelerle ve genelde

kolonyal söylemin oluşumuyla nasıl ilintili olduğunu; oyundaki fırtınaların nasıl da bu yeni anlamıyla birer kasırga olduklarını; Kaliban adının niçin cannibal'ın bir anagramı olduğunu ve ayrıca Prospero'nun asilerin üzerine salınan Fury (öfke) adlı bir köpeğe dönüşmesini tartışır (Hulme, 1986a: 89-134). Edebiyat, böyle bir okuma çerçevesinde, kolonyal pratiklerin göbeğinde yer alan görme biçimlerini ve eklemlenme tarzlarını hem yansıtır hem de yaratır.

Edebi metinler tam da yaratıcı bir biçimde ve bireyler olarak halk üzerinde işlemelerinden ötürü, kolonyal söylemlerin oluşumunda hayati bir rol oynar. Ama edebi metinler basitçe egemen ideolojileri yansıtmaz; aynı zamanda bu ideolojilerin aleyhine işler ya da bu ideolojilerle uzlaştırılamayacak öğeler içerir. Böyle bir karmaşıklığın, ille yazarın amaçlarına bağlı bir sorun olması gerekmez. Böylece, *Othello* ve *Fırtına* gibi oyunlar Avrupalı-olmayanların hayvanilikleri ya da kabalıkları konusundaki çağdaş fikirleri canlandırır. Ama bunu "ırk" ve kültür karşısındaki başat tutumları onaylamak için mi, yoksa bunları sorgulamak için mi yaptıkları konusunda fikir ayrılıkları doğabilir. *Othello* farklı ırklardan insanlar arasında yaşanabilecek aşklara ilişkin bir ikaz mıdır, yoksa bunun gibi aşklara geçit vermeyen bir toplumun suçlanması mı? *Fırtına,* Kaliban'ın hayvani bir yaban olduğunu düşünen Prospero'nun görüşünün onaylanması mıdır, yoksa insanlık dışı kolonyal yönetimin bir tasviri mi? Shakespaere'in niyetlerini saptamak zor, ama bu oyunların insanlar tarafından farklı zaman ve yerlerde nasıl farklı yorumlandığını görmemiz mümkün. Örneğin, *Fırtına* kolonyalizmle hiçbir alakası olmayan bir romans olarak, beyaz adamın bilgisinin hem doğa hem de yabanıllar üzerinde kazandığı zaferi tasvir eden emperyal bir öykünce olarak, ve köleleştirilmiş olan Kaliban'ın mücadelesini anlatan anti-kolonyal bir metin olarak yorumlanmış, sahnelenmiş ve temellük edilmiştir.

Edebi ve kültürel pratikler aynı zamanda kültürel etkileşimleri cisimleştirir. Özünde İngiliz olduğu düşünülebilecek Morris dansı, Haçlı Seferleri dolayısıyla Avrupa'ya getirilmiş olan Moorish (Mağribi) danslarından türemiştir. Aslında, Ortaçağ'da ve modernliğin ilk dönemlerinde Avrupalıların Avrupalı-olmayan me-

tinleri ve gelenekleri, bilhassa Araplarınkini temellük ettiklerini gözlemleyebiliriz; bu yüzden Avrupa kökenli edebiyat basitçe Avrupa'da ya da Avrupalılar tarafından yazılmış metinlerden ibaret olmayıp, antikiteye kadar uzanan bir etkileşimler tarihinin oluşturduğu potada üretilmiştir. Edebi metinlerin bağdaştırmacı (syncretic) mahiyetleri ya da ideolojik karmaşıklıkları, bunların tarihsel ve politik süreçlerin her nasılsa "üstünde" kaldıkları sonucuna varılmasına yol açmamalı. Tersine, edebi metinlerin hem söylediklerinin içeriği yoluyla hem de yazılma süreçleri bakımından kolonyal tarihin göbeğinde yer aldıklarını görebileceğimiz gibi, bu metinler kolonyal tarihin daha nüanslı bir analizini yapmamıza yardımcı olabilir. Çeşitli edebiyatların ve kültürlerin derinlere uzanan bir etkileşim içinde oluştuğunu kabul eden karşılaştırmalı edebiyat gibi bir disiplin bile hiyerarşik biçimde örgütlenmiştir ve merkezi varsayımı da, "Avrupa ve Birleşik Devletler'in basitçe politik konumlarından ötürü değil, aynı zamanda ürettikleri edebiyatın incelenmeye en fazla değen edebiyat olmasından ötürü dünyanın merkezi oldukları"nı söyler. Oysa, Said, Batılı kültürel biçimlerin "emperyalizm tarafından yaratılan dinamik küresel ortama" yerleştirilmeleri gerektiğini savunur (1995: 22-28).

Peki bu açıdan, Batılı-olmayan yazı biçimleri hakkında ne söylenebilir? Bunlar da yalıtık olarak değil, kolonyal türde olanları da dahil olmak üzere yabancılarla kurulan temaslar tarafından biçimlendirilmiştir. Örneğin, O. Chandu Menon'un Malayalam dilinde yazılan ilk romanlardan biri olan *Indulekha*'sı (1889), yazarının iddiasına bakılırsa, karısının "sık sık ifade ettiği, İngiliz tarzına göre ama kendi dilinde yazılmış bir roman okuma arzusu"nu yerine getirme ve "İngilizce bilmeyen Malayalam okurlarım arasında" bu türden bir yazıdan hoşlanma yönünde bir beğeni yaratıp yaratamayacağını deneme yönünde bir girişimdi (Pannikar, 1996: 97-98). Bu roman Malabar bölgesindeki evlilik ilişkilerinin dönüşmesini belgeler ve başlangıçta yabancı olan bir edebi biçim yoluyla bölgedeki yeni orta sınıfların yaşadıkları gerilimler ile arzuların bazılarını dile getirir. Dünyanın başka bir

bölgesindeyse, George Lamning, "Konuşma Vesilesi" adlı ünlü denemesinde şunu iddia eder: "Bana göre, İngiliz Karayip tarihinde üç önemli olay vardır" –Kolomb'un seyahati, "köleliğin kaldırılması" ve "Doğunun –Hindistan ve Çin'in– Karayip Denizi'ne ulaşması ve Batı Hint Adaları'nda yaşayanların, bu topluluğun iç yaşantılarını araştırma ve yansıtmanın bir yolu olarak romanı keşfetmeleri" (1960: 36-37). Lamning'in 1960 yılında yayımlanan denemesi, hem kolonyal öznelerin değersizleştirilmesi ve denetlenmesi hem de kolonyalizme meydan okunması açısından edebiyatın ne kadar önemli olabileceğini anlama doğrultusundaki ilk girişimlerden biriydi.

Bu noktada kendimize, edebi metinleri öbür temsil biçimlerinden tam olarak nasıl ayırabileceğimizi sormak isabetli olabilir. Avrupa kökenli kolonyal söylemin henüz oluşum aşamalarında olduğu bir döneme geri uzanacak olursak, edebi metinler, görsel temsiller ve öbür türde yazılar arasında oldukça çarpıcı örtüşmeler olduğunu görebiliriz. Peter Hulme'un ufuk açıcı bir yazısından sonra, kolonyal söylemde kadınların ve toplumsal cinsiyetin tuttuğu yer hakkındaki tartışmalarda baş rolü oynamaya başlayan bir resimle –on altıncı yüzyılın sonlarına doğru Stradanus'un hakkettiği *Amerika'yı keşfeden Vespucci* adlı resimle– işe başlamak istiyorum. Resimde Vespucci'nin bir elinde haç ve bayrak, öbür elinde bir denizci usturlabı vardır. Bedeninin yarısı bir hamakta gömülü olan çıplak bir kadın olarak temsil edilen Amerika'ya bakmaktadır. Hulme, bu resmi, kolonyal dramanın boyutlarını bu resmin nasıl kodladığını göstermek için analiz eder: Amerika, çıplak bir kadın olarak "orada uzanmaktadır, kuşkuya yer bırakmayacak biçimde keşfedilmiştir artık" (1985: 17). Arka plandaki yamyamlar, kolonyalistlerin, Amerikan topraklarını işgal edişlerini "haklı göstermek" için kullandıkları, Yeni Dünya'nın yerlilerinin varsayılan yabanıllıklarını ve kabalıklarını göstermektedir. Vespucci tarihsel bir kişiliktir, Amerika koca bir kıta; bunların karşılaşması Avrupalı öznenin tam da toprağı (bu resimde olduğu gibi) ya da doğayı, fikirleri (ticaret, emek ya da ıstırap) ya da bir grubu (Zulu savaşçıları ya da Hindu kadınlar) temsil eden

kolonileştirilmiş halklara karşıt olarak bireyleştiği kolonyal bir paradigmayı harekete geçirir.

On altıncı yüzyılın büyük atlaslarından ilki olan ve Abraham Ortelius tarafından 1570 yılında çizilen *Theatrum Orbis Terrarum* (İngilizcede 1606 yılında *The Theatre of the Whole World* [Tüm Danya Sathı] adıyla yayımlandı), kolonyal teması buna benzer biçimlerde kodlar. Kitabın resimli baş sayfası Amerika kıtasını tasvir eder ve bu tasvire eşlik eden satırlar bize şunu anlatır:

> Aşağı yerde gördüğüne AMERİKA derler,
> yakın zamanda deniz geçen gözüpek Vespucci
> zorla aldı onu, narin aşkın sinesine yaslayıp su perisini,
> umrunda mı kendi, umrunda mı saf iffeti,
> oturur çırılçıplak, sade tüyden bir başlık
> durur saçlarında, alnında değerli bir taş,
> ve biçimli kalçalarının çevresinde çanlar.
> Sağ elinde ağaç bir çomak, kurban eder onunla
> yağ bağlamış, obur adamları, savaş tutsaklarını.
> Böler onları titreşen parçalara, pişirir
> hafif ateş üstünde, kaynatır asit kazanında,
> ya da açlık iyice bastırmışsa
> çiğ çiğ yer etlerini yeni öldürülmüşlerin...
> seyretmesi korkunç, anlatması korkunç...
> Sonunda... avlamaktan yorgun erkekleri, uzanmak ister
> uyumak, tırmanır dev hamak yatağına,
> bağlamış iki ucuna birer kazık. Uzatır örgüsüne
> başıyla gövdesini dinlesin diye.
>
> (aktaran Gillies, 1994: 74-75)

Bu satırlar Stradanus resmi ile Amerika'yı gösteren öbür görsel temsillere dair bir yorum gibidir neredeyse. Yeni topraklara yapılan seyahatler on yedinci yüzyılın başında yeni bir haritacılığın doğuşunu olanaklı ve zorunlu kılmıştı. Haritalar nesnel ve bilimsel olma iddiasında olsalar bile, aslında tarihsel olarak kolonyal girişimlerle bağlantılı olan kendilerine özgü yollarla kaydettikleri ve sundukları cepheleri seçerler (Harley, 1988; Ryan, 1994; Rabasa, 1985). Rönesans döneminde yeni sanatla birlikte yeni coğrafya,

Avrupalı erkeklere, kadın gibi tasvir edilen "yeni" ülkeler vaat ediyordu –yeni ülkelerin harfiyen hazır lokma olarak görülen kadınlarını hiç hesaba katmasak bile.

Şu halde, İngilizlerin Guyana'ya yaptıkları ilk seyahatlere önderlik eden Sir Walter Ralegh'in Guyana'yı "kızlık zarı bozulmamış" bir ülke olarak betimlemesi şaşırtıcı değildir. Dolayısıyla, Avrupa tarafından kızlığının bozulmasına hazırdı Amerika. Ralegh'in anlatısına George Chapman'ın "De Guiana" adlı bir şiiri eşlik eder. Şiirde Guyana, bir kadın olarak kişileştirilen İngiltere'nin önünde saygıyla eğilen dev bir Amazonlu dişidir:

> Guiana ki altın madenidir zengin ayakları,
> Çarpar alnı yıldızların damına,
> Parmaklarının ucunda kalkıp bakar İngiltere,
> Öper ellerini onun, selamlar koca memelerini,
> Ve gösterip bütün işaretlerini boyun eğişin.

Ama eğer İngiltere de dişiyse, emperyal proje dişi bir monark adına (bu durumda I. Elizabeth) gerçekleştiriliyorsa, kolonyal ilişkiler daima ya da açıktan açığa patriyarkal ya da heteroseksüel tahakküm çerçevesinde yansıtılamaz. Dişi monark, eril kolonist ve kolonileştirilen halklar arasındaki bu gerilimler Viktorya'nın imparatoriçe olduğu dönemde altın çağını yaşayan İngiliz emperyalizmi devrinde yeniden ele alınacak ve işlenecekti. Bu farklı türden "metinler" –şiir, seyahatnameler, atlaslar– birbirleriyle örtüşen imgeleri yansıtmak, ortak bir sözcük dağarı yaratmak ve Amerika'yı kolonileştirilmeye hazır cazip bir ülke olarak kurmak için farklı diller ve kodlar kullanır.

Edebi metinler ile edebi-olmayan metinlerin karşılıklı bağlantılar içerdiği ve bunların da kolonyal dönemin ilk evrelerinde göz attığımız kolonyal söylemler ve pratiklerle kurduğu bağlantılar, kolonyalizmin daha sonraki dönemlerinde de, üstelik daha keskin biçimde, görülmektedir. Ne denli geniş bir temsiller yelpazesinin, kolonileştirilmiş ülkeleri birer çıplak kadın olarak, kolonyalistleriyse tecavüzcü/efendi biçiminde tasvir ederek bu ülkelerin yaşadıkları tecavüz ve yağmayı kodladıklarını görmüştük. Oysa yerlilerin a-

yaklanması ihtimalinin yarattığı tehdit, çok farklı türden bir kolonyal klişe üretmektedir. Bu klişede, kolonileştirilmiş olan halklar, sonuçta Avrupa kültürünü simgeleyen beyaz kadına tecavüz eden (genellikle koyu renk derili) ırz düşmanları olarak temsil edilir. Bunun gibi simaların (figure) ilklerinden biri, *Fırtına*'daki Kaliban'dır. Prospero, kızı Miranda'nın, Kaliban'ın tecavüz tehdidine maruz olduğunu ileri sürer. Bu klişenin tecavüz olarak kolonyalizm değişmecesini (trope) tersine çevirdiği ve kolonyal temasın barındırdığı şiddeti saptırarak kolonyalistlerden kolonileştirilmiş olanlara çevirdiği savunulabilir. Çeşitli biçimlerde emperyal tecavüze yerli bir reaksiyon olarak ya da deri rengi daha koyu olan ırklara dair bir patoloji olarak, hatta kolonyalizmin doğurduğu suçluluk duygusunu rasyonelleştirme yönündeki Avrupa kaynaklı bir çaba olarak anlaşılan "siyah" ırz düşmanı siması, kolonyal manzaranın zorunlu/değişmeyen bir görünümü olarak değerlendirilmeye yetecek ölçüde beylik bir klişedir.

Jenny Sharpe (1993), on dokuzuncu yüzyıldaki kolonyal Hindistan'ın oluşturduğu çok farklı bağlamda, koyu derili ırz düşmanı değişmecesinin hiç de kolonyal klişenin zaruri bir görünümü olmayıp, tarihsel açıdan özgül bir dizi koşul altında gidimli/söylemsel olarak üretildiğini gösterir. Bununla birlikte, Sharpe, böyle bir simanın, İngilizlerin 1857 "Ayaklanması" dedikleri isyan süresince ve sonrasında beylik bir klişe haline geldiğini gösterir (bu, İngiliz ordusundaki Hintli askerler arasında gelişerek hem yerel yöneticileri hem de köylüleri kapsayan ve milliyetçi tarih yazımının sonradan Hindistan'ın Birinci Bağımsızlık Savaşı adını verdiği bir isyan hareketidir). Bu olay, "mülayim Hindu" biçiminde önceden var olan bir kolonyal klişenin, İngiliz kadınlara musallat olan yabanıl ırz düşmanı klişesine dönüşmesini başlatmıştı. İsyandan önce ortalıkta tecavüz öyküleri yoktu. Emperyalistler çok uzun bir süre önce Hintlilerin mülayim yaratılışta ve kolonyal eğitime hazır olduklarını yazıya geçirmişlerdi. Sharpe, çeşitli raporları, anıları ve Ayaklanma'ya dair hem erkeklerin hem de kadınların yazdıkları öbür anlatıları yorumlayarak, ayaklanmanın İngilizleri sarstığını ve onları "güvenebilecekleri herhangi

bir yazılı metinden yoksun" bıraktığını yazmıştı. Sharpe, beyaz kadınların maruz kaldıkları saldırılar ve tecavüzler hakkındaki öykülerin "hakikat etkileri"ni gösterir. Bu türden sistematik saldırıların gerçekleştiğine dair hiçbir kanıt olmasa da, Sharpe, "korku uyandıran öykülerin gerçek saldırı olaylarıyla aynı etkileri ürettiği"ni, bunun da "kadınların bedenlerinin cinsel olarak temellük edilebileceği gösterilerek toplumsal cinsiyet rollerinin saldırgan biçimde yeniden üretilmesi" anlamına geldiğini savunur (1993: 67). Söylemlerin gerçek olaylarla aynı etkileri üretebileceğini belirten "hakikat etkileri" konusundaki bu fikir Foucault'dan kaynaklanır ve ideoloji ile maddi etkileri birbiriyle karıştırmaksızın ideolojinin maddi etkilerinin dile getirilmesi açısından işe yaramaktadır. Sharpe, bu tecavüz öykülerinin sarsıntı içerisindeki bir İngiliz yönetimine, sahip olduğu otoriteyi pekiştirme imkânı tanımakla kalmayıp, aynı zamanda bu yönetimin kendisini bir medenileştirme misyonunun parçası olarak sunmasına yardım edişini inceler. Böylelikle, "İngiliz otoritesinin içine girdiği kriz, İngiliz kadınlarının saldırıya uğramış olan bedenlerinin kolonyalizmin uğradığı saldırının bir göstergesi olarak dolaşıma sokulması yoluyla halledilmiştir" (1993: 4).

Hindistan hakkındaki birçok İngiliz romanı bu tarihten beslenir: Hintli bir erkeğin haksız biçimde bir İngiliz kadına tecavüz etmekle suçlandığı E. M. Forster'ın *A Passage to India* adlı romanı, "Ayaklanma romanlarında korkunç bir kabûs olarak yankılanan [aynı] ırksal bellek"i uyandırır. Ama bu roman çok daha sonra, barışçı bir miting yapmak için Mart 1919'da Amritsar'daki Jallianwallah Bagh'da toplanan yüzlerce savunmasız Hintlinin İngilizler tarafından katledilmesinin damga vurduğu bir dönem olan 1920'li yıllarda yazılmıştı. Bu, İngilizlerin ülkeyi medenileştirmek için orada oldukları iddiasına karşı çıkan bir olaydı. Benzer şekilde, Paul Scott'un *The Jewel in the Crown*'u, sonuçta kolonyal düzeneğin saldırısına maruz kalan bir Hintlinin, bir İngiliz kadınına tecavüz etmekle suçlanışını tasvir ederek, tecavüzü, açık seçik biçimde emperyalizmin bir eğretilemesi olarak sunar. Bu roman da milliyetçi mücadelelerin zirvesinde olduğu bir dönemde yazılmıştı;

bu dönemde Ayaklanma süresince uyandırılan ve dolaşıma sokulan ırklar arası tecavüz olaylarına benzeyen tehditler yoktu. Dolayısıyla, kolonyal otoritenin hummalı bir işe girişti̇ği bir dönemde bu kitapların ikisi de, kolonizasyonun ahlaki değerini yerleştirmeye çalışmış olan daha önceki bir söyleme başvurur. Sharpe'a göre, *The Jewel in the Crown*'daki bu anımsamanın, "emperyalizmin ancak İngiliz yönetimine karşı çıkan örgütlü bir muhalefetin ortaya çıktığı anda şiddete başvurduğunu" ileri sürme işlevi görmektedir (1993: 141). Bu yüzden, "roman, İngilizlerin Hindistan'da iktidarı kötüye kullanmalarını sergilerken, aynı zamanda kolonyal bir tecavüz söylemini de perçinler" (1993: 146). Bu okuma tarzına göre, özgül metinler basitçe kolonyalizm yanlısı ya da karşıtı olmayıp, aynı anda hem yanlı hem de karşıt olabilirler.

Sharpe'ın kitabı bizi yalnızca edebi yazıları öbür yazılardan soyutlamama konusunda ikaz etmekle kalmayıp, aynı zamanda gazetelerde yayımlanan öyküler, devlet belgeleri ve raporları, anılar, gazeteler, tarihsel broşürler ya da politik yazılar gibi edebi-olmayan metinlerin de retorik stratejileri, anlatı vasıtaları bakımından analiz edilmeye açık olduklarını bize anımsatan, gittikçe genişleyen bir çalışmalar demetinin parçasıdır. Edebi-olmayan metinlerin ille "nesnel" olmaları gerekmez; onlar, belli okurlara yönelik olarak sundukları kendi gerçeklik değişkelerini temsil eder. Bu yüzden, edebi metinlerin kolonyal söylemin analizi açısından yararlı olduklarını, bunun yanı sıra, bu metinlerin analiz edilmesinde başvurulan araçların, imparatorluğun öbür "metinleri"nin analiz edilmesi için kullanılabileceğini söyleyebiliriz. Gayatri Spivak, Foucault'nun şu önerisini onaylar: "Görülmeyeni görülebilir kılmak aynı zamanda bir düzey değişikliğini gerektirebilir; şimdiye kadar tarihle ilişkilendirilmemiş ve herhangi bir ahlaki, estetik ya da tarihsel değere sahip olduğu kabul edilmemiş olan bir malzeme düzeyine yönelmeyi gerektirebilir" (Spivak, 1988: 285). Bu anlamda, edebi metinler yaygın olarak, tarihsel inceleme açısından zorunlu birer malzeme kabul edilmiştir.

Bugün, emperyal izleğin marjinal bir yer tuttuğu izlenimi veren çalışmalar bile Avrupa kökenli yayılmacılık bağlamında yeniden yorumlanmaktadır. Spivak'ın ilk yazılarından birinde işaret ettiği gibi, "on dokuzuncu yüzyıl İngiliz edebiyatını, İngiltere'nin toplumsal misyonu olarak anlaşılan emperyalizmin, İngiltere'nin İngilizlere kültürel yeniden sunuluşunun (representation) hayati bir parçası olduğunu anımsamaksızın okumak mümkün olmasa gerek" (1985a: 243). Bu yüzden, bu dönemde yazılmış olan hiçbir kurmaca, ne kadar içe bakışlı, içrek ya da apolitik olduğunu iddia ederse etsin, kolonyalizmin ritimlerinden etkilenmemiş olamaz. Her ne kadar "kolonyalizmin nahoş ayrıntılarından... Viktorya dönemi romanı yüzünü çevirmiş" olsa da, bu ayrıntılar bizim bu romanları okumalarımızın dışında tutulamaz. Jane Austen'ın *Mansfield Park*'ında, İngiliz taşralılığına sığınmış olan Sir Thomas Bertram'ın malikanesi, köle emeğinin kullanıldığı Antigua'daki şeker plantasyonlarından sağlanan gelirle ayakta durmaktadır (Boehmer, 1995: 25). Koloniler Avrupa kökenli romanların hepsinde marjinal bir yer tutmaz elbet; tersine, İngiliz romanı kolonyal seyahatlere saplantılı bir ilgi gösterir. Bu saplantı, G.A. Henty'nin genç yetişkinlere seslenen romanlarıyla (*With Clive in Africa* ya da *With Wolfe in Canada*), Rider Haggard'ın macera öyküleriyle ya da Kipling'in romanlarıyla sonuçlanır. Ama şimdi, Charlotte Bronte'nin *Jane Eyre*'i hakkında son zamanlarda yürütülen bir tartışmaya eğilerek, kolonyal boyuta dikkat kesildiğimiz takdirde Avrupa kökenli edebiyat ve kültür hakkındaki anlayışımızın nasıl değişebileceğini inceleyelim.

Terry Eagleton gibi Marksist eleştirmenler Jane'in fakir bir öksüz ve mürebbiye iken zengin Rochester'ın karısı olmasını toplumsal hareketlilik ve bir mürebbiyenin muğlak sınıfsal konumu çerçevesinde okur; Sandra Gilbert ve Susan Gubar gibi feminist eleştirmenler bu romanı İngiliz edebiyatında bir dişi bireyciliğinin doğumunu ve dişi öznenin yükselişini gösteren nirengi noktası olarak görür. Ama bu okuma, *Jane Eyre*'de göze batacak denli marjinal olan bir simayı güçlendiren Jean Rhys'in 1966 yılında yayımlanan *Wide Sargasso Sea* (Geniş, Geniş bir Deniz) adlı

romanının yayımlanmasıyla zaten zedelenmişti. Bu marjinal sima, Rochester'ın ilk karısı Bertha Mason'dır, ölüme sürüklenerek Jane'in evliliğine giden yolu açan "deli" karısıdır. Rhys, Bertha'nın "deliliğini", kendisiyle plantasyonlardan kaynaklanan serveti için evlenilen, daha sonra Karayip'deki anavatanı olan adadan uzaklaştırılarak bir İngiliz malikanesine tıkılan beyaz bir Creole kadının sefaleti ve ezilmesi olarak yeniden yazar. Rhys'in bu romanına geri dönen Gayatri Spivak (1985a), feminist eleştirmenleri "Bertha Mason'ı yalnızca psikolojik terimlerle, Jane'in karanlık çifti olarak" okumakla eleştirir ve bunun yerine, on dokuzuncu yüzyıl feminist bireyciliğinin emperyalizm dramından zorunlu olarak etkilendiğini, beyaz kadının konuşan ve eyleyen bir özne olduğunu ortaya koymaya gayret ederken bile yerli kadını marjinalleştirdiğini ve insanlık kategorisinden çıkardığını ileri sürer.

Bu konum, eza gören Karayipli bir kadın olarak Bertha Mason'ın, Rhys'in romanında "kolonilerden gelen gerçek kadın" olmadığına dikkati çeken Benita Parry (1987) tarafından eleştirildi. Önceleri adı Antoinette olan Bertha, sömürülmekle birlikte Rochester'ı ve adadaki ırksal ve sınıfsal ilişkileri eleştirebilmesinin gösterdiği gibi, sessizliğe mahkûm edilmemiş ya da kenara itilmemiş siyah bir plantasyon kölesi olan Christophine'in beyaz özel öğretmenidir. Christophine *Jane Eyre*'de yer almamaktadır elbet; ama onun işgal ettiği dünyanın, İngiltere'deki iç barış ve refahın kurulması açısından ne ölçüde zorunlu olduğunu görebiliriz. Bununla birlikte, *Wide Sargasso Sea* hakkındaki berrak bir denemesinde Peter Hulme, böyle bir hamlenin Avrupa kökenli kanonun yeniden okunması açısından fevkalade yararlı olmasına rağmen, eski kolonilerde üretilmiş olan metinlerin tarihsel ve politik nüanslarına da dikkat etmemiz gerektiğini savunur. Bu yüzden, Jean Rhys'in romanı basitçe *Jane Eyre*'le birlikte ve ona karşı okunup "kolonyal" romanın karşıtı olarak "postkolonyal" diye selamlanamaz. Çünkü *Wide Sargasso Sea*, "Batı Hint Adaları çerçevesinde söylenirse, beyaz bir kolonyal seçkinler grubunun mensubu olmakla birlikte kendisini daima "İngilizlik" konusundaki metropoliten değerlere karşıt olarak tanımlayan birisi tarafından

yazılmıştır. Bu, ırk ve kölelik sorunlarıyla uğraşıyor olsa bile temelde Kurtuluş'un harap ettiği çiftçi sınıfına duygudaşlık besleyen bir romandır" (Hulme, 1994: 72). Hulme şu önemli noktaya dikkati çeker: Bu romanı yeniden kendi yerel bağlamına oturtmak, yalnızca "kolonyal" olanla basit bir çatışma içinde konumlandırıldığı takdirde homojenleştirilme ve sığlaştırılma tehlikesiyle karşı karşıya olan "postkolanyal" nitelemesini karmaşıklaştırmaktadır. Bunun yerine, Hulme, "postkolonyal teorinin gelişmesi isteniyorsa, bu teorinin 'yerli' bir terminoloji üretmesi gerektiği"ni savunur; "yerli" terminolojiyle, yerel olan, özgül tarihlere kök salan konu sınırlarını kasteder. Bu, ele aldığımız örnekte, Rhys'in romanını yalnızca genelleştirilmiş bir "Batı Hint Adaları" bağlamına oturtmakla yetinmeyip, Dominikli ve Jamaikalı bölümlerinin çözülerek ayrıştırılması anlamına gelir. Bu eleştirel görüş alışverişlerinde, kolonyalizm sorununa yönelik bir odaklanmanın, kanonik İngiliz edebiyatı hakkındaki Marksist yorumlar ile feminist yorumları üretken bir biçimde yeni bir tartışmaya açtığını, ama aynı zamanda kolonyal ve postkolonyal terimleri konusundaki kavrayışımızı genişletmemizi talep ettiğini görebiliriz.

Bu nokta bizi, edebiyat ile kolonyalizm arasındaki ilişkinin başka bir boyutuna getiriyor. Bu boyut metinlerin ne anlama geldikleriyle değil, başat eleştirel görüşlerin bu metinlerin anlamlarını saptayarak daha sonra bu anlamın eğitim sistemleri içerisinde kutsallaştırılmasıyla ilgilidir. Bu konuyu dünyanın birçok bölgesindeki okullarda ve kolejlerde kullanılan standart bir metin olan Shakespeare'in *Othello* gibi bir oyunundan hareketle kolaylıkla kavrayabiliriz. Eleştirmenler Othello'nun siyah olmasının amaçlandığını kabullenmeyi yıllarca reddetmişlerdi –aslında "Zenci görünümlü" değil, koyu kahverengi ya da "beyaz" olduğunu sürekli savunup durmuşlardı. Böyle bir yorumla oyunun, kadınların gerçek ya da potansiyel ihlalinin kışkırttığı eril kıskançlığın "evrensel" bir nitelik olduğu mesajını verdiği söylenebilirdi. Othello'nun siyah olduğu kabul edildiği takdirde ise, mensup olduğu "ırk"ın onun kıskançlığını, duygusal kabarmalarını ve irrasyonelliğini açıkladığı ileri sürülebilirdi. Bu yorumlar çelişkili olabilirse de, oyunun ırkçı

yorumlarıyla uzlaştırılabilirdi ve uzlaştırıldı. Bu ırkçı yorumlar Shakespeare'in kahramanının beyaz olduğunu savunma ihtiyacı duymuşlar ve bununla eşanlı olarak, siyah olmayı belli birtakım klişeler çerçevesinde okumuşlardı. Ama oyundaki ırk ilişkilerini ciddi biçimde ele alırsak, cinsel kıskançlık izleği genel olarak insan ilişkileri hakkındaki evrensel bir önerme olarak görülemez; tersine, bu izlek Othello ile Desdemona'nın yaşadıkları ve birbirlerine âşık oldukları ırkçı bağlamın hayati bir parçasıdır. Iago'nun çevirdiği dolaplar "güdülenimsiz bir alçaklık" (bu, edebiyat eleştirmenlerinin kuşaktan kuşağa benimsedikleri, Samuel Taylor Coleridge'e ait bir tabirdir) olmayıp, ırksal nefret ve güvensizlik duygusundan doğmuştur. Shakespeare'in oyununu ırklar arası aşkın tutkulu bir savunusu ya da bu ilişkiye karşı çıkan bir ikaz olarak okuyabiliriz elbet, ama hayati önem taşıyan nokta, tüm dünyada sahnelerde, eleştirel değerlendirmelerde ve dersliklerde oyunun ırksal izleğinin farklı bağlamlarda –başka yerlerin yanı sıra Britanya'da, Güney Afrika'da ve Hindistan'da– var olan ırkçı ideolojileri *teşvik edecek* biçimde okunmuş olmasıdır (bkz. Cowhig, 1985; Orking, 1987; Loomba, 1989; Johnson, 1996). Shakespeare'in oyunu bu ülkelerin hepsinde yalnızca Shakespeare'in kültürel otoritesini değil, aynı zamanda "İngilizlik"in otoritesini perçinlemeye yaramıştır.

Kolonyal ideolojilerle arasında mesafe bulunan ya da bu ideolojilere eleştirel bakan edebi metinler bile, yerli edebiyatı değersizleştiren eğitim sistemleri yoluyla ve belli birtakım Batılı metinleri daha üstün bir kültür ve değerin işaretleyicisi olarak sunan Avrupa-merkezli eleştirel pratikler aracılığıyla, kolonyal çıkarlara hizmet etmeye elverişli hale getirilebilir. Edebiyat incelemelerinin Britanya üniversitelerinde bir inceleme "disiplini" olarak yükselişi aslında kolonyal yöneticilerin ihtiyaçlarıyla bağlantılıydı. İngiliz edebiyatı Londra ve Oxford'da ancak, Britanya'nın çıkarlarını koruyacak olanların İngiliz edebiyatı konusunda bilgili olmaları gerektiği varsayımıyla Hindistan Memuriyet Sınavına 1000 puan değerinde bir sınav konusu olarak dahil edildikten sonra formel bir disiplin olarak kurulmuştur. Bundan kısa bir süre sonra, bizzat yer-

lilerin de Batı edebiyatları eğitiminden geçmiş olmaları önemli addedilmeye başlandı. Hindistan'daki İngilizce eğitiminin mimarı olan Thomas Babington Macaulay, 1835 yılında yazdığı "Hindistan'daki Eğitim Üzerine Rapor" adlı ünlü denemesinde konuyu özetlemiştir: İngilizce öğrenimi, "kan ve deri rengi bakımından Hintli" olan yerlileri "beğeni, kanaat, ahlak ve zekâ bakımından İngiliz" haline getirecek şekilde eğitim verecektir. Bu insanlar aslında Britanya'nın çıkarlarını koruyan bir sınıf oluşturacak ve büyük, boyun eğmeme potansiyeli taşıyan bir ülkenin yönetilmesinde İngilizlere yardım edecektir (Macaulay, 1972: 249).

Edebiyat incelemeleri, Batılı değerlerin yerlilere kazandırılması, Avrupa kültürünün üstün bir kültür ve insani değerlerin ölçüsü olarak kurulması ve böylelikle kolonyal egemenliğin korunması girişimi esnasında anahtar bir rol oynayacaktı. Gauri Viswanathan'ın *Masks of Conquest* adlı kitabı, Hindistan'daki İngilizce eğitimi konusundaki parlamento tutanaklarını ve tartışmaları inceleyerek bunu savunur. Kitap, adının ima ettiği gibi, İngiliz edebiyatı incelemelerinin ekonomik ve maddi sömürüyü maskelediğini ve etkili bir politik denetim biçimi olduğunu savunur. Kolonyal derslik bizzat disiplinin temel bir parçası haline gelen tutumların ve stratejilerin geliştirilmesi esnasında bir sınama ortamı olmakla kalmamış,

> Geleneksel olarak edebiyatla bağıntılandırılmış olan belli hümanistik işlevlerin -örneğin karakterin biçimlenmesi, estetik duyumunun ya da etik düşünme disiplinlerinin gelişmesi-, aynı geleneğin muhafızları tarafından yerine getirilen sosyopolitik denetim süreçleri açısından zaruri oldukları düşünülmüştür (Viswanathan, 1990: 3).

Şu halde, edebiyat ve kültür, politika alanına taban tabana zıt olmak şöyle dursun, bu alanın merkezinde yer alır. Said gibi Viswanathan da, bunun gibi edebiyat incelemelerine direnme ya da bunları kolaylaştırmada Hintlilerin oynadığı rolü hesaba katmadığı gerekçesiyle eleştirildi. Aslında, Hintlilerin birçoğu, Hindistan'daki İngiliz yönetimine muhalefet eden reformcular ve milliyetçiler dahil olmak üzere, İngilizce eğitimini kendileri *talep etmişlerdi*. Do-

layısıyla, Britanya'nın kolonyal politikası basitçe İngiltere'den ihraç edilmemiş, kolonilerdeki iç politikayla etkileşim içerisinde oluşturulmuştur.

Edebiyat eğitimini destekleyen ideolojilerden biri, edebi kültüre "doğal" olarak erişebilecekler ile edebiyatın öğretilmesine ihtiyaç duyanlar arasında başa çıkılamaz bir gedik olduğu varsayımından kaynaklanıyordu. Oysa, edebiyat eğitimi, bu gediği kapatmak şöyle dursun, bu varsayımdaki üst ve aşağı konumları perçinleyecekti. H. G. Robinson'ın anlatımıyla,

> Nasıl bir palyaço bir hanımefendinin odasında ayaklarının ucuna basarak yürür ve kabaralı pabuçlarından utanırsa, kültür bakımından gelişkin olmayan birisinin de, yüksek kültürden birileriyle konuşturularak kendisi ile onlar arasındaki karşıtlığı görmesi ve buna hayıflanması sağlanabilir. (Baldick, 1983: 66)

Böyle bir kültürel denetim zorunlu olarak, İngiliz edebiyatı eğitiminden geçirilecek olanların yaratıcılıklarının ve kültürel geleneklerinin bastırılması demekti. Macaulay'ın, Avrupa kökenli edebi eserlerin yer aldığı tek bir kitap rafının Hindistan ve Arabistan'da üretilmiş olan kitapların tümüne bedel olduğunu belirten sözleri ünlüdür ünlü olmasına, ama benzersiz değildir. Şarkiyatçıların eski kültürel eserler ve Hindistan'daki edebi metinler gibi yerli eserlerin bazılarını savundukları doğrudur elbet, ama bunu açıkça çağdaş sanat eserlerini göz ardı etme pahasına yapmışlardır –böylece yerli düşünsel üretim ya tamamen küçük görülmüş (Afrika'da olduğu gibi) ya da asırlık bir geçmişin niteliği olarak görülmüştür (Hindistan'da olduğu gibi). Kolonileştirilmiş olan toplumlar, kendilerine ait bir kültür mirasının olduğu kabul edilsin ya da edilmesin, bağımsız bir çizgide gelişim gösterme yi hak eden birer toplum olarak görülmemiştir.

İnsani değerlerin buyurgan ölçütü olarak kurulan bu kültür ne mene bir şeydi? İskoçyalı yazar James Kelman'ın belirttiği gibi:

> İngiliz kültürünün hegemonyasından söz ettiğimizde Londra'da Old Kent Road'da rastlayabileceğiniz kültürü kastetmeyiz, Yorkshire ya da

> Somerset'in edebi ya da sözlü geleneklerini kastetmeyiz. İngiltere içerisindeki başat kültürü kastederiz; İngiliz diline dayalı öbür tüm kültürler üzerinde başatlık kuran kültürden, yani Büyük Britanya'nın toplumsal, ekonomik ve politik iktidar-tabanlarını topyekûn denetleyen küçük bir seçkin topluluğuna ait olan kültürden söz ederiz...Büyük Britanya'nın egemen seçkinlerinin benimsedikleri ölçütlere göre, sözgelimi İskoç kültürünün aşağı düzeyde olduğu tartışmasızdır; dolayısıyla, *ipso facto** İskoç halkı da aşağıdır. Bu argümanın mantığı başka bir tarzda işleyemez. Ve İskoçya'da en yüksek konumda bulunan insanlar da bu varsayıma göre davranır. Artyörelerinin ne olduğuna bakmaksızın, İskoçya'da doğup yine İskoçya'da yetişmiş olsalar bile, İskoç halkının aşağı konumda olduğunu varsayarlar. Yüksek makamları işgal edenler doğma büyüme İskoç iseler, o takdirde İngiliz yönetici otoritenin ölçütlerini özümsemişlerdir...(1992: 71-72).

Kelman bu satırlarda, kolonyalistlerin de kolonileştirilenlerin de homojen birer kategori içinde toplanamayacaklarını savunmaktadır. Değersizleştirme süreci yalnızca uzaklardaki kolonilerle sınırlı kalmıyordu; aynı zamanda yurtiçindeki ya da anayurda yakın yerlerdeki toplumsal cinsiyete dayalı, sınıfsal ve etnik ayrımlar da sağlamlaştırılıyordu. Böylece, Robert Crawford'un gösterdiği gibi, İskoç dili ve edebiyatlarının marjinalleştirilmesi, "İngiliz edebiyatının icat edilmesi"nin önemli bir parçasıydı (1992: 16-44). Yine, ırksal ve kültürel sınırlar dünyanın çeşitli bölgelerinde değişiklik gösteren katılık dereceleriyle çizilse ve Afrika'da kolonyalist efendileri tarafından atananların bile "artyöre"lerini ya da ırklarını unutmaları o kadar kolay olmamış olabilirse de, kolonyal tahakkümün, yerel nüfusun bazı kesimlerinin sunduğu yardımlarla kurulduğunu teslim etmemiz gerekir.

İngiliz edebiyatı incelemeleri alanındaki kolonyal ideolojiler hakkında yapılan çeşitli açıklamalar, eğitim sistemlerinin başat ideolojilerin yayılmasında önemli bir araç işlevi gördüğünü belirten Althusser'in görüşlerini genişletmektedir. Peki böyle bir denetim süreci gerçekten işlemekte midir? Sayılamayacak kadar çok ko-

* Durum gereği, yalnız bu nedenle. (ç.n.)

lonyal entelektüelin, efendilerinden öğrendiklerini papağan gibi tekrarladıklarına kuşku yok. Örneğin, Hintli bir öğrencinin Kalküta Hint Koleji'nde 1841 yılında yazılan, ödül kazanmış, "Sağlıklı Genel Bilginin Hinduizm Üzerindeki Etkisi" adlı denemedeki bir pasajı ele alalım:

> Hindularda her şey dinleriyle bütünleşmiştir. Ürettikleri bilimlerin, sanatların hepsi gökten vahiy olarak indirilmiştir. Bundan dolayı, bilimleri yıkıma uğradığında dinleri de yıkıma uğrar... Hinduizmin kalesi ülkenin dinidir. Saldırıp bu kaleyi ele geçirdiğinizde, Hinduizm sistemi de fethedilmiş bir toprak parçası olarak önünüze serilir. Şimdi bu kaleyi kuşatmış olan da bilim ve din olarak Hıristiyanlıktır. Kalenin birkaç suru dövülmekte olsa da kale henüz teslim olmamıştır. Ama er veya geç Hıristiyanlık bilim ve inancının Hindistan'da tamamen kurulacağını umuyoruz. Ama yazık ki yurttaşlarımız hâlâ uyuyor –hâlâ ölüm uykusundalar. Silkinin, ayağa kalkın ey Hindistan'ın evlatları, Adalet Güneşinin doğuşunu görün!... Ve bu güzellikten içmiş olan bizler, bu hayatı görmüş olan bizler –zavallı yurttaşlarımızı uyandırmayalım mı? (aktaran Majumdar, 1973: 201).

Bu denemeden biraz uzunca alıntı yapmamın nedeni, Hindistan'da edebiyat, bilim ve dinin iç içe geçtiğini (oysa bunlar Batı'da birbirlerinden ayrılmıştır) bildiren Macaulay'ın görüşünü yankılaması ve ayrıca yazarın açıkça, Macaulay'ın tarif ettiği, İngiliz eğitiminden geçerek bir İngiliz vekil gibi davranan, yerli kitleleri uyandıran Hintli rolüne soyunmasıdır.

Ama taklit, düpedüz bir bağlılık edimi midir? Homi Bhabha, bir dizi yazısında, taklidi denetimden kaçmanın bir yolu olarak düşünmenin mümkün olduğunu savunur (1994: 125-133). Bhabha, iletişimin asla kusursuz gerçekleşmeyen bir süreç olduğuna, söylenen ile işitilen arasında daima bir kayma, bir gedik bulunduğuna işaret eden son yıllardaki dil, sözcelem ve öznellik teorilerinden yararlanır. Başlangıçtan beri tartıştığımız üzere, kolonyal bağlamda "İngilizce kitap"ın (ister İncil gibi dinsel isterse Shakespeare gibi edebi olsun Batılı metnin) bizzat İngiliz otoritesini simgelemesi sağlanır. Ama bir metnin ya da kitabın bütün bir kültürü temsil eder hale geldiği bu süreç karmaşık ve ni-

hai olarak endişelerle dolu bir alıştırmadır. Kopyalama süreci asla eksiksiz ya da kusursuz olmayıp, sürecin sonunda ortaya çıkan basitçe orijinalin kusursuz bir imgesi değil, kopyanın yeniden üretildiği bağlamın etkisiyle değişikliğe uğramış bir şeydir. Bhabha, bu kopyalama süreciyle kolonyal otoritenin "melez" ve "müphem/çift değerli" hale geldiğini, böylelikle, kolonileştirilmiş olanlara, efendi-söylemi alt üst edebilecekleri uzamlar açtığını savunur. Bu karmaşık bir argüman olup, kolonyal kimlikleri ve antikolonyal isyanı tartışmaya geçtiğimiz zaman bu argümana geri döneceğiz. Şimdilik taklitçiliği ve kolonilerdeki edebiyat incelemelerini ele alalım.

Hıristiyanlığın kâfirlere tanıtıldığı ya da aslında Shakespeare'in kültürsüzlere tanıtıldığı süreç, bu kitapların otoritesini kabul ettirmek ve bu kitaplar aracılığıyla da Avrupalı (ya da İngiliz) kültürün otoritesini kurmak ve böylelikle kâfirlerin ya da dinsizlerin kendilerini bir hanımefendinin odasındaki soytarı gibi hissetmelerini sağlamak için tasarlanmıştır. Nitekim amaç, kolonileştirenler ile kolonileştirilenler arasındaki giderilemez boşluk ya da farklılığı ortaya koymaktır. Ama yerlileri ihtida ettirme çabası aynı zamanda bu insanların kolonyal metinlerde kutsallaştırılan dinsel ya da kültürel hakikatler tarafından dönüştürülebileceklerini varsayar. Buradaki varsayım kültürler ve halklar arasındaki boşluğun doldurulabileceğini bildirir. Bu yüzden, kolonyal "öteki"ni eğitme, "medenileştirme" ya da yukarıdan tayin etme girişiminin tam ortasında bir çelişki yer alır. Böyle bir çelişkinin kolonileştirilmiş halklar tarafından nasıl ele geçirilip kullanıldığını görebiliriz. Anti-kolonyal Ghadder Association'ın kurucularından biri olan Lala Hardayal, *The Merchant of Venice*'de (Venedik Taciri) Shylock'un "Ben bir Yahudiyim. Gözlerim bir Yahudininki gibi, değil mi?" sözleriyle başlayan tiradını, Shakespeare'in insanların eşitliğinden yana olduğunu ve "başka bir ırk ya da itikada mensup bir insan kardeşimizi hor görme ya da ona haksızlık etme ayartısına kapıldığımızda" Shylock'u anımsamamız gerektiğini savunmak için kullanmıştır (Hardayal, 1934: 238). Bakarsak, bir düzeyde, Shakespeare'e ya-

pılan böyle bir başvurunun Bard'ın otoritesini desteklediği düşünülebilir. Ama başka bir düzeyde, bunun ırksal farklılıklar konusundaki kolonyalist görüşleri kabul etmekten ziyade bunlara meydan okuduğu kesindir. Böylelikle Hardayal, Hindistan'daki İngiliz yönetiminin meşruluğunu tartışmaya açmak için Shakespeare'in İngiliz kullanımlarını taklit etmektedir.

Burada daha geniş bir patikanın izinde yürüyebiliriz. Yukarıda alıntıladığım metnin üretildiği kurum olan Hindu Kolejini ele alacak olursak, bu kolej aynı zamanda Hint milliyetçiliğinin yuvası olduğu gibi, ilk milliyetçilerin birçoğu İngiliz eğitiminden geçmiş ve hatta bağımsızlığı savunmak için İngiliz literatürüne başvurmuşlardır. Bu argümanın bir biçimi, İngiliz edebiyatı (bilhassa Shakespeare) ve genelde İngiliz eğitiminin yerli halk arasında serbestlik ve özgürlük fikirlerini beslediğini iddia eden emperyal tarihçiler tarafından ortaya atılmıştır. Hintlilerin ya da Afrikalıların özgürlük talep etmeleri Batılı Aydınlanma'nın ürünleri olan demokrasi ve kardeşlik nosyonlarını gerektirmişti. Bu dinamik belki de en iyi, Shakespeare'in Kaliban'ı tarafından simgelenir. Prospero ve Miranda'ya Kaliban şunu söyler:

> Dil öğretmişin, ne olmuş, ne kârım oldu ki benim
> Sövmeyi bellemekten başka! Allah kahretsin seni,
> Hay öğretmez/olaydın o pis dilini! (I, ii, 363-365).*

Kaliban, kendisini esir edenler ona bir dil kazandırdıkları için küfredebiliyor. Ama bu akıl yürütme çizgisinin bir sorunu, tersine çevirmenin ya da isyanın tamamen bizzat kolonyal otoritenin işlev bozukluğunun ürünü olduğunu söylemesidir. Bhabha'ya göre de anti-kolonyal tersine çevirmeye izin veren etken, kolonyal otoritenin kendisini yeniden üretme konusundaki başarısızlığıdır. Bunun bir sonucu olarak, Bhabha, anti-kolonyal düşünsel ve politik faaliyetlerin kolonyal ülke içerisindeki kaynaklarını göz önünde bulundurmaz.

Başat dilin, edebiyatın, kültürün ve felsefi fikirlerin asıl seyirleri saptırılarak yıkıcı amaçlar için kullanılıp kullanılamayacağı

* Bu dizeler de Can Yücel'in söyleyişinden alındı: *Fırtına*, s.36. (ç.n.)

sorusu, postkolonyal, feminist ve öbür türde muhalif söylemlerin merkezinde yer alan bir soru olagelmiştir. Edebiyat çalışmaları alanında bu konuda ortaya çıkan en iyi tartışmalardan biri, Ngugi wa Thiong'o ile Chinua Achebe arasında geçen tartışmadır. Achebe, Afrika'daki devletlerin çoğunun çok-dilli mahiyetini ve İngiliz dilinin kolonyalizm tarihi tarafından dayatılan mevcudiyetini göz önüne alarak şunu savunur: "Nijerya ve Afrika'nın başka birçok ülkesinin ulusal edebiyatı ya İngilizce'dir ya da İngilizce yazılacaktır" Achebe kendi tecrübelerini İngilizce'nin imkânlarına uydurmak yerine İngilizce'yi kendi tecrübelerine göre biçimlendiren Afrikalı yazarların yaratıcı melezliğini gündeme getirir ve şu sonuca varır:

> Benim açımdan, bundan başka seçenek yok. Bana bu dil verildi ve ben bu dili kullanmak istiyorum..İngiliz dilinin benim Afrikalı yaşantımın ağırlığına dayanabileceğini hissediyorum. Ama bu yeni bir İngilizce olmak zorunda kalacak, atalarının yurduyla olan bağlarını en küçük bir şekilde koparmamış, ama Afrika'daki yeni ortamına uyacak ölçüde değiştirilmiş bir İngilizce. (Achebe, 1975: 103).

Metropoliten kültürler içerisinde yaşayan James Baldwin ya da David Dabydeen gibi Afrika kökenli yazarlar ve eleştirmenler de buna benzer bir konumu benimsemişlerdir. Achebe'ye yanıt olarak İngilizce yerine Gikuyu dilinde yazmaya karar verdiğini açıklayan Ngugi wa Thiong'o, dil ile kültür arasındaki çokkatlı bağlantılara dikkati çeker ve kolonyalizmin dili denetim altına alarak kültüre saldırdığını savunur. Thiong'o'ya göre, "Afrikalıların Avrupa dillerinde yazdıkları edebiyat bilhassa yaratıcıları, izleksel ilgileri ve tüketimleri bakımından milliyetçi burjuvaziye ait bir edebiyat" olmuştur (1986: 20). Bu edebiyat tüm yerkürede ortaya çıkan "büyük anti-kolonyal ve anti-emperyalist ayaklanma"nın parçasıydı başlangıçta, ama gitgide alaycı bir tutuma dönüşmüş, eski kolonilerde iktidara gelenler tarafından hüsrana uğratılmış ve Avrupa dillerinde eğitim görmeyen bir "halk"a seslenmek istediğinden kendi çelişkilerinin altında ezilmiştir (1986: 21). Ngugi bu halkın bir parçası olan ve yerli dillerde yazan yazarlar ile yabancı dillere

bağlanıp kalan yazarlar arasında bir ayrım yapar ve böylelikle politik ve kültürel kimlikler ile edebi ifade araçları arasında organik bir örtüşme olduğunu savunur.

Bu sorunları nasıl açıklığa kavuşturabiliriz? Güçlü antikolonyal yazarlar bu perspektiflerin ikisini de benimsedi. Dahası, dil konusunda yapılan tercihler ideolojik ya da politik konumları her zaman net bir biçimde temsil etmez. ANC'nin (Afrika Ulusal Kongresi) kurucusu olan Solomon T. Platje, "Rider Haggard'ın Zulular hakkında yazarken benimsediği biçeme çok benzer" olacağını söylediği *Mhudi* (1930) adlı İngilizce bir roman yazmıştır. Afrikalıların kolonyalizm tarafından sözcük dağarlarından mahrum edilmelerine karşı Platje'nin sesini yükseltmesi Shakespeare'den, Afrika'nın sözlü geleneğinden ve İncil'den esinlenir. Buna benzer biçimde, George Lamning'in roman yazma tarzı kolonyal bir yazma biçimine yaslanır ve bu biçimi kolonyalistlerin kültür üzerindeki hak iddialarına itiraz etmek için kullanır. Öte yandan, kendilerini yerli diller yoluyla ifade eden yazarların ille antikolonyal ya da devrimci bir konumda olmaları gerekmez; daha önce tartıştığımız Malayalam romanı *Indulekha*'nın yazarında söz konusu olduğu gibi, Batılı biçimler ve fikirler her halükârda bu yazarlara "bulaşmış" olabilir. Ne var ki, kolonyal kültürden başka bir yana yönelmek, genellikle kolonyalizm koşulları altında değersizleştirilen edebiyatlara ve kültürlere ciddi biçimde eğilmenin zorunlu bir önkoşuludur.

Edebiyat incelemeleri de bir dizi stratejiye başvurur. Tarihsel olarak, Shakespeare, Güney Afrika'da hem ırkçılığı teşvik etmek hem de ırkçılığa karşı çıkmak için kullanılmıştır. Bu karşı çıkışlar eğitim sisteminin hem içinden hem de dışından kaynaklanmıştır; Afrikalı politik önderler ve entelektüeller genellikle Shakespeare'i ya kendi psikolojik ve politik çatışmalarını ifade etmek için ya da bölücü ideolojilere itiraz etmek için kullanmışlardır. Ama böyle bir strateji ne denli etkilidir –kolonyalizme karşı çıkmak için Achebe'nin "lanet olası bir ırkçı" olarak nitelendirdiği Joseph Conrad'ı kullanmaya ihtiyacımız var mı? Shakespeare ve Conrad okullarda öğretildiği ve okunduğu sürece, niçin olmasın? Nitekim, Martin

Orkin, Güney Afrika bağlamında Shakespeare'in ilerici amaçlarla kullanılabileceğini savunur. Ama aynı zamanda, eskiden kolonileştirilmiş olan dünyanın birçok bölgesinde (ve Avrupa ve Birleşik Devletler'deki birçok okulda ve üniversitede) hâlâ öğretilmekte olan Avrupa-merkezli kanonlara meydan okumak da gerekir. Bu yüzden, David Johnson'a göre, Shakespeare'i temellük etme yolundaki çabalar daha anlamlı ve yeni bir ders programı oluşturmaya yönelik hamleyi geciktirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Metinleri basitçe yeniden karmak politik ya da teorik perspektifte bir değişiklik olmasını gerektirmediği gibi, kolonisizleşme de Afrikalı, Asyalı ya da Latin Amerikalı metinlerin öğretilmesinden daha fazlasını gerektirir. Bu metinler de çok geniş bir politik yelpaze içerisinde kaleme alınmaktadır ve çok çeşitli perspektiflerden hareketle öğretilebilir. Buna rağmen, "postkolonyal edebiyat" üzerine son yıllarda yazılmış olan birçok kitabın yalnızca İngilizce olarak kaleme alınan ya da tercümesi bulunan ya da Avrupa ve Birleşik Devletler'de çok satanlar listesine girmiş olan edebiyatları ele alması anlamlıdır. Postkolonyallik üzerine sahip olduğumuz perspektifi kesinlikle genişletmemiz gerekiyor. Edward Said'e göre, yeni anlamda karşılaştırmalı bir konumdan bakabilmek için Batı kültürünün dışında yer alan eserleri okumanın hayati bir önemi vardır: "Fanon ve Cabral'i okumaksızın yalnızca Austen'ı okumak...modern kültürü kendi uğraşları ve bağlılıklarından uzaklaştırmak demektir" (1995: 38). Gelgelelim, birçok Üçüncü Dünya entelektüeli ve sanatçısına göre, böyle bir okuma alıştırması yeterli değildir. Batılı-olmayan edebiyatların yalnızca Avrupa kültürü hakkındaki görüşlerimizi gözden geçirmek için değil, aynı zamanda kolonisizleşme sürecinin bir parçası olarak yeniden kazanılması, selamlanması, yeniden dolaşıma sokulması, yeniden yorumlanması gerekir.

Böylece, kolonyalizmin edebiyatla bağıntılı olarak ve edebiyatın da kolonyalizmle bağıntılı olarak incelenmesi, her ikisini de ele almanın önemli sayılabilecek yeni yollarını göstermiş oldu. Bundan belki daha önemli olanı, son yıllarda geliştirilen edebiyat teorisi ve eleştirel teorinin toplum analizini etkileme tarzıdır. Ede-

biyat ve kültür eleştirisinde sağlanan gelişmeler yalnızca edebi metinlerin daha dolgun, daha bağlamsallaştırılmış tarzlarda okunulmasını talep etmekle kalmamış, tersine aynı zamanda, toplumsal ve tarihsel süreçlerin, bunlar ancak temsil edilme tarzları yoluyla ele geçirilebileceklerinden, metinsel olduklarını ve bu metinlerin de en az kurmaca metinler kadar ideolojik ve retorik stratejiler içerdiğini ileri sürmüştür. Metin/doku (text) ve dokuma (textile) arasındaki benzeşim bu noktada işe yarayabilir: Eleştirel analiz, ilkin nasıl bir araya getirildiklerini görebilmek için, edebi ya da tarihsel olsun, herhangi bir metnin örgüsünü ve dokusunu çözerek ayrıştırır. Bu okuma tarzlarına göre, kolonyalizm, hem temsiller hem de maddi pratiklerle düzenlenmiş olan ve bilimsel, ekonomik, edebi ve tarihsel yazılar, resmi belgeler, sanat ve müzik, kültürel gelenekler, popüler anlatılar ve hatta söylentiler gibi çok çeşitli söylemler aracılığıyla karşımıza çıkan birer metinmişçesine analiz edilmelidir.[7]

F. METİNSELLİK, SÖYLEM VE MADDİ SÜREÇLER

Edebiyat ve kültür teorisi, kolonyalizm üzerine yapılan çalışmaların kapsamını genişletmenin yanı sıra, tarihsel olarak özgül bir maddeci eleştirel pratiğin karşısına gerçek sorunlar da dikmiştir. Tarihsel süreçler ile pratiklerin birer "metin" olarak ele alınıp analiz edilebileceğini bildiren düşüncenin hem işi kolaylaştıran hem de sorunlu bir düşünce olduğu ortaya çıkmıştır. Son yıllarda kaleme alınan postkolonyal teori ve eleştiri kapsamında bazı eleştirmenler, edebi metinlerin tüm toplumsal süreçleri temsil eder hale geldiğini, temsillerin/tasavvurların ve söylemin analizinin olaylar ve maddi gerçeklik hakkındaki tüm tartışmaların yerine geçmeye başladığını ileri sürmüşlerdir. Bu e-

7. Jenny Sharpe (1993), kitabının alt başlığı olarak "kolonyal metin" terimini kullanır. Söylentilerin keskin kavrayışlı bir analizi için, Gandi'nin köylüler arasında "Mahatma" ya da bir "büyük ruh" olarak kurulmasına ilişkin Shadid Amin'in yaptığı tartışmaya bakınız (1988).

gilimin edebi metinleri kolonyal savaş alanı olarak konumlandıran *Şarkiyatçılık*'tan kaynaklandığı savunulur. Gelgelelim, *Şarkiyatçılık* metinleri ve söylemleri özgül bir kurumsal alanla bağıntılı olarak analiz eder. Daha sonra yapılan çalışmalarda, bu alanın kalburüstü iki araştırmacısından alınan aşağıdaki satırlarda olduğu gibi, farklı bir söylem nosyonunun ortaya çıktığı, bunun da söylemi "metin" olarak ele aldığı görülebilir:

> Emperyal ilişkiler başlangıçta silahlar, dalavereler ve salgın hastalıklar tarafından kurulmuş olabilir; ama çağırmaya dayalı evresinde bu ilişkiler büyük ölçüde hem kurumsal... hem de gayrı resmi olarak metinsellik yoluyla korunmuştur. Şu halde, kolonyalizm (akranı olan ırkçılık gibi) bir söylemin oluşumudur ve söylemin bir işleyişi olarak kolonyal özneleri bir temsil sistemine yerleştirerek çağırır. (Tiffin ve Lawson, 1994: 3).

"Silahlar, dalavare ve salgın hastalıklar" ile "metinsellik"in karşıt olarak konumlandırılması tam da başka araştırmacıları rahatsız eden bir yaklaşımdır. Örneğin, Sumit Sarkar, İngiliz dili incelemelerinin "kolonyal hegemonyanın nüvesi haline geldiği, buna karşılık toplumsal denetimi muhafaza etmenin bir aracı olarak dolaysız zor kullanmanın bir yana bırakıldığı"nı ileri süren Gauri Viswanathan'ın bu görüşünün, İngilizlerin Hindistan'da sürüp giden vahşilikleri karşısında savunulamaz olduğunu düşünür (1994: 218, 223). 1890'lı yıllara gelindiğinde estetik teşhir emperyalizmin işleyişlerinin merkezinde yer alıyordu (Morris, 1982). Gelgelelim, Elleke Boehmer'in ileri sürdüğü gibi, "metin ve imge hakkındaki bu tartışmalar imparatorluk gerçeğini maskeler: Kolonyal savaşlarda ya da emekçi çeteleri arasındaki çatışmalarda ya da hastalık, açlık ve trafik kazaları yüzünden ölenlerin sayılarından" oluşan gerçeği (1995: 20). Kolonyal söylem ya da postkolonyal söylem hakkındaki birçok yazı, metinsel olanı açıktan açığa imtiyazlı bir konuma yerleştirmeyebilir, ama kolonyal ilişkileri yalnızca edebi metinler yoluyla yorumlamaları yüzünden metinleri zımnen imtiyazlı kılmış olurlar. Başka bazı yazılarsa, yalnızca edebiyat üzerinde yoğunlaşmasalar da, ortaya koydukları kolonyal

söylem analizi maddi olan ile ideolojik olan arasındaki ilişkiyi bulandırdığından, bir eleştirmenin şu ikazı yapmasına yol açar: "Kolonyalizmin estetiğini incelemeye davetiye çıkarırken kolonyalizmi estetikleştirebilir, Hindistan'daki İngiliz yönetimine duyulan nostaljinin modaya uygun bir radikal değişkesini üretebiliriz" (Dirks, 1992: 5).

Abdul JanMohamed (1985), Benita Parry (1987) ve başka eleştirmenler, Homi Bhabha ve Gayatri Spivak gibi postkolonyal teorisyenleri, "söylemi teşvik etmek"le –kolonyal temsiller üzerinde yoğunlaşarak kolonyal egemenliğin maddi koşullarını ihmal etmekle– suçladı. Bu eğilimin, "postkolonyal teori" yaftası altında dolaşıma sokulan teorilerin büyük ölçüde İngiliz edebiyatı çalışmaları alanından kaynaklanmış olması gerçeğiyle ilintili olduğunu savunmak istiyorum. Bu kaynak yüzünden "söylem"in anlamı büzülerek "metin"e, oradan da "edebi metin"e dönüşmüş, daha sonra da eleştirmenlerin en fazla aşina oldukları metinler yumağı olduğu için İngilizce yazılmış olan metne dönüşmüştür. Örneğin, kısa bir süre önce yayımlanan *Post-colonial Studies Reader*, "İngilizce edebiyat incelemeleri alanındaki öğretim pratiklerinin gözden geçirilmesine yardımcı olmayı" amaçlamakta ve bundan dolayı öncelikle "postkolonyal edebiyatlar ile eleştirinin, İngiliz dili çalışmalarının halihazırdaki biçimi üzerindeki etkisine" eğilmektedir (Ashcroft ve d., 1995: 4). Bu yaklaşımın barındırdığı ilk sorun, "postkolonyal edebiyatlar"ı çeşitli İngilizcelerde yazılmış olan metinlerle sınırlandırmasıdır. İkincisi, postkolonyal incelemelerin tamamen İngiliz dili incelemeleri alanında mevzilendirilmektedir; bu mevzi, yalnızca postkolonyal incelemelerin kapsamını ciddi biçimde sınırlandırmakla kalmamakta, bu çalışmaların metodolojisi hakkında ciddi imalar barındırmaktadır. Metnin (text) bağlamdan (context) yalıtılması, edebiyat çalışmaları alanında eski ve sürüp giden bir sorundur. Liberal-hümanist ortodoksi, büyük edebiyatı politika ve toplumun "üstünde" bir yere oturtmuştu; yeni eleştiri sayfanın içindeki kelimeleri imtiyazlı kıldı ve hatta yapısöküm gibi son yıllarda geliştirilen yaklaşımlar edebi metinleri bağlamlarından yalıtık olarak ele almayı sürdürebil-

mektedir. Revizyoner İngiliz dili incelemeleri daha disiplinlerarası ve bağlamsal bir yaklaşımla çalışsalar da, kısmen temsil ile gerçeklik arasındaki bağlantıları kurmak çok zor olduğu için, yalıtımcı eğilimden otomatik olarak kurtulamazlar. Bu yüzden bir şekilde paradokssal bir durumla karşı karşıya bulunuyoruz: Bir yandan metinlerin iktidarını görebiliyor ve iktidarı bir metin olarak okuyabiliyoruz; öte yandan, metin olarak kolonyalizm kavrayışı büzülüp ekonomik ve tarihsel alandan uzak bir alana kayabilir ve böylece edebi metni üretildiği ve dolaşıma sokulduğu bağlamlardan yalıtan muhafazakâr ve hümanist geleneği tekrarlayabilir.

"Gerçek" denilen şeyle "ideolojik" denilen şeyi ayırma doğrultusundaki ampirisist bölüntüleri reddetmek beylik bir yaklaşımdır ve bu ikisi net biçimde iki kola ayrılamaz elbet. Bununla birlikte, toplumsal olan ile edebi metinler arasındaki bölünmeleri olduğu kadar örtüşmeleri de düşünmek ve ayrıca "metinsel" ile "söylemsel/gidimli"den ne anladığımızı düşünmeyi sürdürmek önemli. Söylem teriminin temsiller için kullanılan terimlerden biri olmadığını kendimize anımsatmak iyi olur. Söylem analizi daha ziyade özgül temsillerin ortaya çıktıkları toplumsal ve tarihsel koşulların incelenmesini içerir. Bu yüzden, kolonyal söylem incelemesinin, dikkatlerimizin kolonyal kurumlardan uzaklaşmasını değil, bunları daha dolgun biçimde anlamamızı sağlaması gerekir.

Ekonomik talan, bilgi üretimi ve temsil stratejileri herhangi bir kolonyal bağlamda birbirlerine büyük ölçüde bağımlı oldu. Irksal, kültürel ve toplumsal farklılıkları görme ve temsil etme/yeniden sunmanın (represent) özgül tarzları kolonyal denetim kurumlarının oluşturulması açısından zaruri bir rol oynamış ve bunlar aynı zamanda Avrupalı sivil toplumun hemen her boyutunu dönüştürmüştü. Silahlar ve salgın hastalıklar, işin aslına bakılırsa, kolonyal halkların "ötekileştirildikleri" (othering) ideolojik süreçlerden yalıtılamaz. Avrupalı-olmayan ülke ve halklara ilişkin "enformasyon" toplanması ve bunların çeşitli yollardan "sınıflandırılma"sı, bu ülke ve halkları denetleme stratejilerini belirledi. "Mülayim Hindu", "savaşçı Zulu", "barbar Türk", "Yeni Dünya yamyamı" ya da "siyah ırz düşmanı" şeklindeki farklı klişeler tikel kolonyal durumlarda

ortaya çıktı ve farklı kolonyal politikalara uygun olarak kesilip biçildi. Afrika ve Hindistan'da kolonyal otoriteler, belli kabilelere ve gruplara belli karakteristikler atfederek yalnızca yerli nüfus arasındaki bölüntüleri sağlamlaştırmakla kalmamışlar, aynı zamanda belli "ırklar"ı tarım işçisi, asker, madenci ya da hizmetçi gibi özgül mesleklerde kullanmışlardır. Bulawayo, Tonga'da insanlar, madenlerden ve öbür pazarlardan çok uzakta oldukları için ücretli emeğe kritik ölçüde bağımlı olmak zorunda kalmışlardır. Böylelikle bu insanlar en pis, fiziksel olarak en fazla titizlik isteyen ve en düşük ücretli emek biçimleriyle bağdaştırılmışlar ve bir süre sonra Avrupalılar "Tonga halkının kol emeğine 'doğuştan' yetenekli olduğu"nu savunmaya başlamıştır (Ranger, 1982: 129).

Irklar ya da gruplar hakkındaki klişeler zaman içerisinde tutarlı kalamamıştır elbet: 1857 tarihindeki ayaklanmadan sonra, daha önce tartıştığımız gibi, "mülayim Hindu" simsarı yerini, Afrika bağlamında ortaya çıkmış olan gaddar siyah adam klişesine çok yakından benzeyen Hindu ırz düşmanı imgesine bırakmıştır. Cape-Boys denilen gruplar, başlangıçta Shona ve Ndebele halklarına karşı girişilen askeri eylemlerde beyazlar tarafından kullanılıyorlardı, ama bir kez bostancılar, zanaatkârlar ya da uzunyol sürücüleri olarak beyazlarla rekabet etmeye başladıklarında, denetlenemez ayyaşlar şeklindeki bir klişeye maruz kaldılar (Ranger, 1982: 127-128). Klişeler ayrıca, kolonyalizm öncesi iktidar ilişkilerine uygun olarak iş görür. Hindistan'da bu klişeler kast bölünmelerinin sağladığı güçlü desteklere sahipti; örneğin düzenbazlık ve kurnazlık, geleneksel olarak eğitim ve öğrenimin bekçileri olan üst kasttan Brahmanlara atfediliyordu. Tarihsel olarak üst kastlar tarafından bastırılmış ve çoktan Hindu toplumunun marjinlerine havale edilmiş olan çeşitli kabile halkları da Britanya otoriteleri tarafından az gelişkin, savaşçılığa yatkın, çocuksu ve ahmak insanlar olarak görülmüştü.

Kolonyal etnografiler ve kolonyal halklar hakkındaki kataloglar bu bölünmelerin bazılarını sistemleştirmiş ve çeşitli düzeylerde politika yapımına dahil etmiştir. Çeşitli kurumlar ve pratikler bu sürece dahil olmuştur. Örneğin, fotoğraf, sonradan kolonyal

yönetimlerin yararlandığı temel kaynak haline gelen ve Londra'daki Hindistan Dairesi Politika ve Gizli Bilgiler Departmanı tarafından 1868-1875 tarihleri arasında basılan sekiz ciltlik ünlü *The People of India*'da fotoğraf, kolonyal etnografinin hizmetine sunuldu. Daha önceden var olan eski farklılık nosyonları, bu kaynakta, askeri ya da sivil yönetimler tarafından istihdam edilen amatörlerin sağladıkları yaklaşık 500 fotoğraf tarafından yeniden eklemlenmiş oldu; fotoğrafların her birine kısa bir "betimleyici altyazı" eşlik ediyordu. Bu ciltler Hintli insanların şaşırtıcı çeşitliliklerini kast, ırk, din ve meslek kategorilerine tıkıştırmaya çalışıyordu; bunlar dinamik ve evrilmekte olan kategoriler olarak değil, uzak geçmişten geriye kalan az veya çok dural bir miras olarak görülüyordu. *The People of India* hem kolonyal özneler üzerinde egemenlik kurma hem de bu özneleri değiştirilemez birer yabancı olarak temsil etme/yeniden sunma girişimini açığa vurur. Böylelikle hem kolonyal bakışın zorbalığını hem de sistemleştirmeye çalıştığı halkı kavrama yeteneksizliğini temsil eder. Gelgelelim, bu sistemleştirme tarzları birbirleriyle etkileşime giren Britanyalı, kolonyal ve yerli temsil tarzlarıyla sınırlı değildi: Marwar Mihracesi tarafından yaptırılan 1891 tarihli nüfus sayımı da bunlara benzer kast ve kabile bölüntüleri üzerinde örgütlenmiştir ve siyah beyaz fotoğraflarla bezelidir.

Fotografik imgeler, etnografik ve yarı-bilimsel veri toplamalar, nüfus sayımları ve kolonyal politika arasındaki bağlayıcı ilişki, kolonyal temsiller, kurumlar ve politikalar arasındaki karmaşık, anlaşılması zor ve hatta çelişkili bağlantıları vurgular. Yalnızca birkaç alanı zikretmek gerekirse, son yıllarda yapılan araştırmalar, bilimsel bilgi ve kuruluşlar, tiyatro ve sinema, sanat, haritacılık, kent planlaması, müzeler ve eğitim, yasa ve tıp kurumları, hapishaneler ve askeri kuruluşlar bakımından bunun gibi bağlantıları kurdu. Bu araştırmalar kolonyalizmin kültürel, gidimli ya da temsili/tasarımsal boyutlarının, üstlerine düşen görevi yerine getirirken hiç de kolonyalizmin ekonomik, politik ya da hatta askeri boyutlarından uzak durmadıklarına dikkati çeker. Kolonyalizmin en başından beri, silahların kullanımı imgelerin kullanımıyla yakından

bağlantılı oldu: Örneğin, kolonyal Virginia'da İngilizlerin uyguladıkları şiddet, Yerli Amerikalıların gaddar ve asi halklar olarak temsil edilmesi yoluyla haklı gösterilmişti. Bu yüzden, Abdul JanMohamed'in, "emperyalizmin gidimli pratikleri ile maddi pratikleri arasındaki derinden eşyaşarsal (symbiotic) ilişki" dediği ilişki, işin en başından beri gündemdeydi (1985: 64).

Brian Friel'in *Translations* adlı oyununda, İrlanda'daki kolonyal mücadele sözcükler ve dil üzerine girişilen bir çekişme olarak temsil edilir. Donegal'da 1833 yılında bir hedge-school'da* geçen oyun, Britanyalı haritacıların İrlandalıların da yardımıyla İrlanda'daki çeşitli yerlerin Galce adlarını nasıl çevriyazımdan geçirmeye ve İngilizleştirmeye giriştiklerini gösterir. Aynı zamanda, ulusal eğitim dili pek yakında İngilizce'ye çevrileceği için, hedge-school'un günleri sayılıdır. Bu güçlü oyunda, İrlanda'nın dilsel açıdan kötürümleştirilmesi ülkenin "haritasının çıkarılması" ve her yanının öğrenilmesiyle örtüşür. Aynı zamanda, İngilizlerin Galceyi anlamamaları, kolonyalistler ile kolonileştirilenler arasındaki mesafenin bir ölçüsü olduğu gibi, kolonyalistlerin İrlandalı astlarına bağımlılıkları, hem kolonyal otoritenin doğası hem de kolonyal öznenin karmaşık konumlanışı hakkındaki bir yorumdur. İngiliz Yolland İrlandaca yer adlarını değiştirmek için İrlandalı Owen'ın yardımına ihtiyaç duyar ama Owen'ın adını bile doğru düzgün telaffuz edememektedir:

> *Owen*: Sanırım bu adı [Bun na hAbbann] Bunowen şeklinde İngilizceleştirebiliriz; ama bu ne balık ne de et.
> (Yolland tekrar gözlerini kapatır)
> *Yolland*: Vazgeç.
> *Owen*: (haritaya bakarken) Temel ilkelere dönelim. Ne yapmaya çalışıyoruz?
> *Yolland*: İyi soru.
> *Owen*: Şu küçük akarsunun denize döküldüğü, yerel ahalinin Bun na hAbhann dedikleri şu vıcık vıcık, kayalıklı, kumlu arazi parçasını adlandırmaya ve aynı zamanda betimlemeye çalışıyoruz...Burnfoot! Bu

* Hedge-School: İrlanda'da etrafını yalnızca bir çitin çevirdiği, yoksul çocuklarının gittiği, bir tür açık-hava okulu. (y.h.n.)

isme ne dersin?
Yolland: (Kayıtsızlıkla) İyi, Roland, bu isim iyi.
Owen: George, benim adım...
Yolland: B-u-r-n-f-o-o-t değil mi diyeceksin? (Friel, 1984: 410)

Friel bazı eleştirmenlerce ekonomik sorunları dil politikasına indirgemekle suçlanmış olsa da, Declan Kiberd, İrlanda'daki kolonyalizm hakkında yazdığı muazzam kitabında şunu söyler:

> Kişinin kendi kendini ve kendi durumunu adlandırma iktidarı için giriştiği mücadele, bilhassa kolonyal ortamlarda temelde sözcükler içerisinde başlar. Bu yüzden, dile duyulan ilgi, bir geri çekilmeyi göstermek şöyle dursun, politik bilinçdışının derinlerine inmeye yönelik bir araştırma olabilir (1995: 615)

Galce, bir dil olarak fiilen silinip yok edilmişti ve bu oyun, Galce gerçekleştiği tahayyül edilse bile İngilizce olarak kaleme alınmış ve sahnelenmişti. Bu, "postkolonyal" izleyicinin İrlandacayı bilmeyişini eleştirmesini ve kolonileşmenin bıraktığı miras üzerinde kafa yormasını sağlamanın zekice bir yoludur.

Kiberd bize, "tercüme etme"nin (translate) kökündeki anlamlardan birinin "fethetme" (conquer) olduğunu da anımsatır (1995: 624). Daha önce gördüğümüz gibi, Avrupalı-olmayan toplumları sınıflandırma, kaydetme, temsil etme/yeniden sunma ve işlemden geçirme doğrultusundaki kolonyal girişimler genellikle efendiler açısından kavranılamaz olan dünyalara yeniden çekidüzen verme ve bunları emperyal tüketime daha hazır, daha münasip hale getirme girişimleri olduğu için bu noktanın hayati bir önemi var. Bu girişimler kolonileştirilen halkların dünyasını genellikle gaddarca yeniden yapılandırdı ve kolonyal "tercümeler"in karmaşıklığına tanıklık eden yeni kavramlar, imgeler, sözcükler ve pratikler doğurdu. Bu, Gananath Obeyesekere'nin James Cook ile adamları ve Pasifik adalıları arasındaki bağlantı hakkında yaptığı hayranlık verici açıklamada parlak biçimde gösterilen bir süreçtir. Obeyesekere, Cook ve yol arkadaşlarının günlüklerinde ve yazılarında yer alan "yamyamlık hakkındaki ifadeler"inin, "bu te-

masın başlarında ve sonlarında Avrupalılar ile Yabanlar arasındaki ilişkiler hakkında, etnografik birer anlatım olarak Yabanılların antropofaji'sinin doğasına ilişkin olanlardan daha fazlasını anlattığı"nı gösterir (1992: 630). Britanyalı denizciler Güney Denizi'nde ziyaret ettikleri tüm adalarda saplantılı biçimde yerlilerin yamyamlıklarını soruşturup durmuşlardı, çünkü:

> Yamyamlık İngiliz okurlarının işitmek istedikleri şeydi. Yabanılları böyle tanımlıyorlardı. Bu yüzden, Cook'un ziyaret ettiği birçok yerde sorduğu mukadder soru yamyamlık hakkındaydı ve aldığı yanıtlar Cook'u yamyamlığın evrensel bir uygulama olduğuna ikna etmişti (1992: 635).

Ama bu doğrulama hem insan eti yiyen halklardan hem de yemeyen halklardan gelmişti. Bu noktayı daha derinden sorgulayan Obeyesekere, yerlilerin verdikleri yanıtların bir karşı-varsayıma dayandığını savunur. Yerliler, Britanyalıların bu konudaki sorgularının bizzat Britanyalıların yamyam oldukları ve ada halkını yemeyi istedikleri gerçeğinden kaynaklandığını varsayıyorlardı:

> Hawaiililerin hipotezi ortak duyudan gelen bir edimbilgisine (pragmatics) yaslanıyordu. Adalarına gelmiş olan pejmürde kılıklı, pis, açlıktan öleyazmış, tıka basan yiyen ve yamyamlık hakkında birtakım sorular soran bir insan grubu vardı karşılarında. Hawaiililer bu yabancıların yaptıkları soruşturmanın bilimsel bir hipoteze yaslandığını bilmediklerinden, bu öleyazmış insanların bizzat birer yamyam oldukları ve kendilerini yiyebilecekleri için yamyamlık hakkında sorular sordukları şeklinde edimsel bir çıkarsama yapmışlardı. Britanyalılar Hawaiililere saçma sapan görünen bir soru –savaşta öldürdükleri düşmanlarını yiyip yemediklerini– sorabiliyorduysalar, Hawaiililerin bundan bir çıkarsama daha yapmaları akıldışı değildi: Britanyalılar birçok Hawaiiliyi kılıçtan geçirdiğine göre, öldürdükleri düşmanlarını yiyenler de onlardı (1992: 634).

Obeyesekere, Britanyalıların oradaki mevcudiyetinin bölgenin tarihinde "yeni ve travmatik bir olay" olduğunu ve "yamyamlık hakkında yeni bir söylemi başlattığı"nı savunur. Gerçek silahları Avrupalıların ateşli silahlarıyla karşılaştırıldığında bir hiç olan eşitsiz

güç ilişkileri bağlamında, insan eti yemeyen halklar (örneğin Hawaiililer) kendilerini yamyam gibi sunarlarken, Maoriler gibi insan eti yiyen halklar ise Avrupalıları "sindirmek" için yamyamlıklarını abartmışlardır (1992: 646).

Nitekim, yamyamlık Avrupalılar ile Polinezyalılar arasında gerçekleşen, "hem Britanyalı etnoloji bilimi uygulamasını hem de Maorilerin yamyamlık pratiğini" etkileyen fevkalade karmaşık bir diyalog esnasında kurulmuştur. Obeyesekere, Maorilerin bir zamanlar insan etini yalnızca insanların kurban edildikleri ritüellerin bir parçası olarak yediklerini, ama kolonyalizmin uygulamaları karşısında bunun karşı-saldırı metoduna dönüştüğünü ve birçok düşmanın tüketildiği "gösterişli bir antropofaji" haline geldiğini savunur. Bu yüzden, "geniş kapsamlı antropofaji, Avrupalıların mevcudiyetine gösterilen bir reaksiyon"du. Kişinin düşmanını yemesinin zafer getireceğini düşündürten eski inançlar yeni duruma uydurulmuş ve iktidar uğrunda girişilen kolonyal mücadelenin tanığı haline gelmişti. Bu açıklamada, temsiller, imgeler ve klişelerin kolonyal gaddarlığın ayrılmaz birer parçası olduğu gösterilir. Obeyesekere'nin bize anımsattığı gibi,

> Bir söylem yalnızca sözden ibaret değildir; söylem kültürel ve tarihsel bir bağlama gömülüdür ve çoğunlukla bir senaryo çerçevesinde ya da kültürel performansta ifade edilir. Söylem pratiğe ilişkindir: Bilim pratiği, yamyamlık pratiği. Söylem evirilip geliştiği sürece pratiği de etkiler (1992: 650).

II

Kolonyal kimlikler ve postkolonyal kimlikler

A. IRK VE KÜLTÜR FARKLILIKLARININ KURULUŞU

İnsanlar özünde aynı mıdır yoksa farklı mı? Farklılık öncelikle ırka özgü nitelikler tarafından mı tanımlanır? Kolonyal ve ırksal söylemler ile bunlara eşlik eden kurmacalar ve bilimlerin yanı sıra anti-kolonyal düşünce bu sorularla öncelikli olarak uğraşıp durdu. Çok sayıda halkın "ötekileştirilmesi", geri ve aşağı halklar olarak kurulması, Abdul JanMohamed'in, ırklar arasında ikili ve yatıştırılması mümkün olmayan söylemsel/gidimli karşıtlıkların üretildiği "Manici alegori" adını verdiği bir düzeneğe yaslanıyordu (1985: 60). Bunun gibi karşıtlıklar, daha önce tartıştığımız gibi,

yalnızca dışarlıklı olanlara ilişkin imgelerin yaratılması açısından hayati olmakla kalmaz, ayrıca içerlikli "benlik"in (genellikle beyaz Avrupalı eril bir "benlik"tir bu) kurulması açısından da eşit ölçüde zaruridir. Bundan dolayı, birçok anti-kolonyal ve postkolonyal eleştiri böyle karşıtlıkların kolonyalist temsillerde iş görme tarzlarını açığa çıkarmakla meşgul olmaktadır. Ama bugün artık birçok eleştirmen, bu ikiliklerin ideolojik ve tarihsel olarak gördükleri işlevleri sergileme sürecinde bunları yeniden üretme tehlikesiyle karşı karşıya olup olmadığımızı sormaya başlamıştır. Başka bir anlatımla, kolonyalist söylemlerin işgal ettiklerinden farklı bir ideolojik konumdan olsa bile, kültür/ırk farklılıklarının ve başkalığının (alterity) önemini tekrarlıyor olmayalım sakın?

"Kolonyalistler" ile "kolonileştirilenler" arasında ya da ırklar arasında kurulmuş herhangi bir yalın ikili karşıtlık gerçeklikte, bu kategoriler arasında hem devasa kültür ve ırk farklılıkları olduğu hem de kesişme noktaları olduğu gerçeğinin darbelerini yemektedir elbet. Bu durumda, böylesi inançların geride bıraktıkları mirası parçalarken başvuracağımız strateji ne olmalıdır? Aralarında dikkate en fazla değen kişinin Homi K. Bhabha olduğu birkaç eleştirmen, kolonyal söylemlerin istikrarlı ve sabit kimlikler kurma konusunda uğradıkları başarısızlıkları vurgulamış ve çeşitli türde kesişmelerin ya da "melezlik" ve "çift değerlilik"in kolonyal karşılaşmanın dinamiklerini daha uygun betimlediğini öne sürmüştür. Gelgelelim, JanMohamed bizzat çift değerliliğin "emperyal ikiyüzlülük"ün bir ürünü olduğunu ve tüm bunların altında, gerçekte kolonyal ilişkileri yapılandıranın kolonyalistler ile kolonileştirilenler arasındaki Manici ikiye bölünme olduğunu savunur. Bunlar çetrefil sorulardır. Bunları, ırk farklılığı hakkındaki çeşitli söylemleri ve bu söylemlerin sınıf, toplumsal cinsiyet, cinsellik esasına dayalı hiyerarşilerle ve öbür toplumsal hiyerarşilerle bağıntılı olarak nasıl işlediklerini inceleyerek ele alacağız.

Her şeyden önce, ırka dayalı klişeleştirme tek başına modern kolonyalizmin ürünü olmayıp, Avrupalıların daha sonraları "barbarlar" ve dışarlıklılar hakkında oluşturacakları imgeler açısından kalıcı nitelikte bazı ana kalıplar sağlayan Grek ve Roma me-

deniyetleri dönemine kadar geriye gider. "Barbarlar" ve dışarlıklılar hakkındaki bu imgeler, Hıristiyanlığın "dünya hakkındaki tüm bilginin kırıldığı prizmayı oluşturduğu ortaçağ Avrupa'sında ve modern dönemin başlarında yeniden işlendi (Miles, 1989: 16). Gelgelelim, İncil tüm insanların aynı ebeveynin soyundan gelen kardeşler olduklarını savunduğundan, "yabanlar"ın ve "hilkat garibeleri"nin mevcudiyetini açıklamak kolay değildi. Bu duruma verilecek yanıtlardan biri, bu halkların Tanrı'nın gazabına uğramış yaratıklar olduğuydu –siyah derili olmanın, İncil'e dayanarak Nuh peygamberin kötü oğlu Ham'ın soyundan gelenlerle ve şer güçlerle ilintilendirmesi de buradan kaynaklanır. Ne ki, böyle bir açıklama, çözebildiğinden daha fazla sorun yaratıyordu. Madem tüm insanlık tek bir kökenden geliyordu, o vakit bu düşkün insanlar tekrar doğru yola çekilebilir ve Hıristiyanlığı benimsemeleri sağlanabilirdi. Ama ırk farklılığından bu kadar kolay kurtulmak mümkün müydü? Modern dönemin başlarında, "Etiyopyalıyı beyazlayıncaya dek yıkama"nın imkânsızlığı gibi vecizeler genellikle ırk ve rengin biyolojik tabanını ve dolayısıyla değiştirilemezliğini göstermek için kullanılırdı. Örneğin, Thomas Palmer'ın, İngiltere'nin alamet-i farikası haline geldiği bilinen ilk kitap olan *Two Hundred Posies*'i (ilk basımı 1565), "İmkânsız şeyler" başlığı altında, siyah bir adamı yıkayan iki beyaz adamı tasvir eder. Bu tasvire eşlik eden satırlarda şunlar yazmaktadır:

> Neden yıkanırsın ey sen Hint'in adamı?
> Duygusuz yüreği heretiklerin
> Benlerden çok daha karadır;
> Sözle ya da fermanla paklanmayı arayan
> Kaskatı ölü tutuşturur kömürü. (1988: 56)

Bu imge on altıncı ve on yedinci yüzyılların tamamında çok yaygındı. Avrupa'da Ortaçağ'da ve modernliğin başlarında Hıristiyan kimlikler İslam, Musevilik ya da dinsizlikle karşıtlık içerisinde kuruldu (dinsizlik gevşek bir biçimde tüm öbür dinleri, doğaya tapınma tarzlarını, paganizm ve animizmi içerecek şekilde kullanılıyordu). Hıristiyanlığın başat karşıt kutbunu temsil etme ve

ona yönelik bir tehdit oluşturma işlevini her şeyden önce İslam yerine getiriyordu (Chew, 1937). Böylece dinsel farklılık (oldukça kafa karıştırıcı bir tarzda) ırksal, kültürel ve etnik farklılığın bir belirtisi (index)* ve eğretilemesi haline geldi. Bu yüzden, Shylock'un kendi "kabile"sine yaptığı gönderme tüm bu anlam gölgelerini içerir. "Mağribi" ("Moors") terimi ilk olarak Arap Müslümanlara gönderme yapıyordu, ama Müslümanların hepsi koyu tenli olmasa da (hem seyahatnameler hem de edebi metinler beyaz Mağribilerden söz eden satırlarla doludur), zaman içerisinde Mağribi terimi, "zenci erkek" ("blackamoors") teriminin gösterdiği gibi, birçok yerde, siyah olmayla bir tutulmaya başlandı. İkisi de Şeytan işi sayılan siyahlık ve İslam karşısındaki dinsel ve kültürel önyargı, siyahlık ile İslam arasında kurulmuş olan bağlantıyı yeğinleştirdi.

Daha önce geliştirilmiş olan bu fikirler (ve barındırdıkları çelişkiler) Avrupa kökenli kolonyal yayılmacılık ve ulus-inşasıyla birlikte yeğinleştirildi, genişletildi ve yeniden işlendi. Çeşitli Avrupa uluslarının kolonyal girişimleri arasındaki devasa farklılıklara rağmen, bu kolonyal girişimler "dışarlıklılar" hakkında –hem dünyanın çok uzak köşelerinde başıboş dolanan dışarlıklılar hem de anavatana daha yakın bir yerde varlığını tedirgin edici biçimde göze çarpmadan sürdüren dışarlıklılar hakkında– birbirine oldukça benzer klişeler yaratmış gibi görünmektedir. Nitekim İngiliz, Fransız, Hollandalı, İspanyol ve Portekizli kolonyalistler tembellik, saldırganlık, kabalık, oburluk, cinsel serbestlik, hayvanilik, ilkellik, masumiyet ve irrasyonellik gibi özellikleri (çoğunlukla çelişkili ve tutarsız olarak) Türklere, Afrikalılara, Yerli Amerikalılara, Musevilere, Hintlilere, İrlandalılara ve öbür halklara atfettiler. Bu betimlemelerden bazılarının Avrupa'daki işçi sınıfını oluşturan nüfus ya da kadınlar için kullanılmış olması kayda değerdir. Ama aynı zamanda, *Principall Navigations* ya da *Hakluytus Posthumus* gibi seyahat derlemeleri yalın bir biçimde genelleştirilmiş bir "öteki"yi yansıtmakla kalmaz, yanı sıra tikel "Hintli" gruplarını şekillen-

* Index: "Gösterge kuramında (Ch. S. Pierce), bir durumun, bir olgunun varlığını doğal olarak içeren ya da ortaya koyan olgu. Belirti, var olduğunu gösterdiği dış gerçeklikle bir bitişiklik, neden-sonuç, vb. ilişkisi kurar" , B. Vardar, *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü,* abc Yay, İstanbul, 1998, s. 40. (ç.n.)

dirmeye başlar: "Türkler"in karşıtı olarak Amerikalılar ya da "Hindistan" halkına karşıt olarak Afrikalılar. Bunlar hayli karışık kategoriler olsalar da (örneğin, "Mağribi", Amerikalı-olmayan tüm "Hintliler"e belli belirsiz uygulanan bir terimdir), bu derlemeler Avrupalı-olmayan farklı halkların özelliklerine aynı anda dikkati çeken, bunları bulanıklaştıran ve üreten ilk etnografilerdir. Buradaki çelişkiye dikkat ediniz: İlk seyahat anlatılarının Richard Eden, Ramusio, Richard Hakluyt ve Samuel Purchas gibi derleyicileri tarafından kaydedilen her temasın ince ayrıntıları, Avrupa'ya ait çeşitli ulusal kültürlerin, pan-Avrupalı bir "Batı" kültürünün ve Avrupa ile onun "ötekileri" arasındaki temel bir ayrımın perçinlenmesine katkıda bulunmuştur.

Hindistan'ın bulunduğu yer konusunda Kolomb'un yaptığı "hata", bu ayrımın eğretilemesi haline gelecek kadar gelişmiştir. Samuel Purchas'ın 1614 yılında belirttiği gibi, "Hindistan adı, bir hata sonucunda...tüm Batı dünyasında, uzak mesafelerdeki ülkelerin tamamını, yalnızca Asya'nın en uç köşelerini değil, bütün bir Amerika'yı adlandırmak için kullanılmaktadır" (1614: 451). "Irk" tarihlerini açıklığa kavuşturma konusundaki gerçek zorluklar, çeşitli imgelerin özgüllüklerine dikkati çekmek ile kolonyal ideolojilerin esnekliğini kabul etmek arasında uzanan gergin halat üzerinde yürümekten kaynaklanır.

Irk bakımından öteki olan halklarla kurulan temas, farklı kolonyal pratiklerin ve koloni-öncesi toplumların doğalarının getirdiği zaruretler tarafından yapılandırılmıştır. İlk kolonyal söylemler, barbar kâfirler olarak görülen halklar (örneğin, Rusya'da, Orta Asya'da, Türkiye'de yaşayan insanlar) ile yaban oldukları düşünülen halklar (Amerika'larda ve Afrika'da yaşayan insanlar) arasında bir ayrım gözetiyordu. Peter Hulme, "her yola başvurularak yerli nüfusun elinden topraklarının alınmış ya da alınmak üzere olduğu işgal altındaki yurtluklara ilişkin [kolonyal] söylemsel/gidimli pratikler" ile "kolonyal biçimin öncelikle ticaretin denetlenmesine yaslandığı yurtluklara ilişkin söylemsel/gidimli pratikler" arasında temel bir ayrım olduğunu saptar. "Amerika ve Hindistan çok kaba bir biçimde bu ayrımın örneğini sunar" ve bu ayrım kendisini aynı zamanda "bir anlamda 'medeni' olduğu

düşünülen yerli halklar ile 'medeni-olmayan' halklar arasındaki söylemsel/gidimli bir ayrım olarak" tezahür ettirir (1986a: 2-3). Amerikalar bakımından, Kolomb'un bu kıtaya varışı bir "başlangıç noktası" olarak işlev görür. Bu "başlangıç noktası", daha önceki yerli tarihler ve kültürler ile sonradan gerçekleşen karşılaşmaların biteviye gözden geçirilmelerinin önemini azaltır (Greenblatt 1991: 52-53). Bununla birlikte, Doğu'ya yapılan her seyahat Doğu'nun yoğun ve karışık tarih-öncesine yalnızca başka bir katman ilave eder: Oraya her zaman için daha önce başka Avrupalılar gitmekle kalmamış, aynı zamanda Avrupalılardan önce başka yabancılar bu toprakları çiğnemiştir; öyle ki, Guyana hakkında Ralegh'in söylediğinin tersine, hiç kimse Hindistan'ın "kızlık zarı"nı hâlâ koruduğunu söyleyemez. Hiçbir karşılaşma söylemsel/gidimli olarak esas karşılaşma diye kutsallaştırılamaz.

Bu farklılıklar kolonyal klişeleştirmelere dahil edilir. "Yeni Dünya yerlileri" Avrupalıların onlarla karşılaşmasıyla doğmuş gibi tasarlanır; bu yüzden, bir ilkelcilik söylemi kuşatır bu halkı. Öte yandan, "Doğu"nun halkı barbar ya da yoz şeklinde nitelenerek betimlenir. Avrupalılar zenginlik arayışıyla her iki yöne seyahat ettiler. Gelgelelim, Yeni Dünya'ya yapılan seyahat, Stephen Greenblatt'ın sözleriyle, "keşif literatüründe sonu gelmez biçimde tekrarlanan, Avrupalılara özgü bir rüya olan iğrenç bir eşitsiz hediye değiş tokuşunu –ben sana bilyelerden yapılma bir kolye vereyim, sense bana kabilenin yarısına değer bir inci ver" (1991: 110) içeriyorduysa, Osmanlı ya da Moğol yurtlarında bu rüya, Doğulu imparatorların Avrupalıların incilerine değersiz birer biblo muamelesi çektikleri sonsuz bir kâbusa dönüşüyordu. Moğol imparatoru Cihangir'in sarayında uzun yıllar yaşamış olan Sir Thomas Roe, Doğu Hindistan Şirketi'ndeki patronlarına yazdığı bir mektupta, Şirketin gönderdiği hediyelerin "görenler tarafından son derece küçümsendiğinden" şikâyet eder; "kullandıkları arabanın döşemelerinin düşük kalitesi, gönderdikleri müzik aletlerinin* gösterişsizliği ve bakımsızlığı" küçümsenirdi. "...Buralarda iyi giy-

* 16. ve 17. yüzyıllarda yaygın olan, ufak, dört köşe ve ayaksız, piyanoya benzer bir müzik aleti. (y.h.n.)

siler ve usta işi zengin resimlerden başka neredeyse hiçbir şeye itibar edilmiyor...bu yüzden, getirdiğimiz şeylere bakıp bize gülüyorlar" (1926: 76-77). I. James 1605 yılında, tıpkı Moğol imparatoru Cihangir gibi hediyelere her zaman kayıtsız duran Türk Sultanına sunulacak bir hediye için, Doğu Akdeniz Şirketi'nin emrine 5.332 pound tahsis etmişti. İngilizler kendi yetersizlik duygularını Şark oburluğu ya da görgüsüzlüğü hakkındaki bir açıklamaya dönüştürdüler. Edward Terry, Moğol imparatoru Cihangir'in özelliklerini, "muhterislik" ve "ne zaman yeter diyeceğini bilmeyen, asla doldurulamayacak dipsiz bir para kesesine benzeyen bir doyumsuzluk" olarak betimlemiştir (1655: 378-379). Böylece, Ortaçağ'da Doğu'ya yakıştırılan zenginlik, despotluk ve iktidar nosyonları, bir medeniyet yoksunluğu olarak değil, daha ziyade bir medeniyet ifratı olarak, ilkelcilikten ziyade dekadans olarak anlaşılan yabanıllığın alternatif bir değişkesini yaratacak şekilde yeniden işlemden geçirildi.

Ama her grup *içerisindeki* farklılıklara da dikkat çekildi. Kolomb "canibales" ile "indios" arasında ayrım gözetti –birincisinin şiddet düşkünü ve görgüsüz, ikincisininse kibar ve medeni olduğu tasavvur edildi. Gelgelelim, iki grubun da beyaz halklardan daha aşağı oldukları düşünüldü. Bazı vakalarda deri rengi kültür ve ırk farklılığının en önemli göstereni (signifier) olurken (Afrikalıların temsillerinde/yeniden sunumlarında olduğu gibi), başka bazı vakalarda renk daha az öne çıkıyordu (İrlandalılar örneğinde olduğu gibi). Aslında, İrlandalılar örneğinde renk farklılığının bulunmayışı İrlandalılar karşısında kolonyalistlerin kapıldıkları endişeyi *yeğinleştiren* bir etkendi. Nitekim, Charles Kingsley, İrlanda'ya yaptığı ilk seyahatten sonra şu gözlemlerini bildiriyordu: "Yüzlerce mil uzayıp giden dehşet verici bir ülkede gördüğüm insan kılıklı şempanzeler gözümün önünden gitmiyor...Ama beyaz şempanzeler görmek çok korkunç bir şey. Derilerinin rengi siyah olsa o kadar sorun olmazdı, ama güneşin altında çok durmanın tesiriyle oluşan bronzlaşmaların dışında bu yaratıkların derileri en az bizimki kadar beyaz" (aktaran Gibbons, 1991: 96). Irk farklılıklarının kurulması hem Avrupalıların ziyaret ettikleri toplumların mahiyetiyle,

gözlemlenmekte olan insanların sınıfıyla hem de ziyaretçilerin ticaret yapmayı mı yoksa yerleşip kalmayı mı amaçladıkları konusuyla ilintiliydi. Buradaki hayati nokta, bunun gibi kurguların belli birtakım gözlemlenmiş özelliklere, kolonyalistlerin yapılması gerekli gördükleri işlere ve yerliler hakkında önceden oluşmuş bulunan kanılara yaslanmasıdır. Üstelik, bu kurgular gerçek karşılaşmaların içerdikleri dinamiklerin süzgecinden geçmiştir. Buradaki "kurgu" teriminden, temsil edilenlerin/yeniden sunulanların verdikleri karşılıkların ve gösterdikleri tepkilerin tamamen dışlandığı bir sürecin anlaşılması hatalı olur. Ama bunun tam tersi de doğru değildir. Yani, kolonyal söylemlerde klişelere tıkılan büyük halk yığınlarının bu klişelerdeki kendi imgelerinden sorumlu oldukları da söylenemez. Burada daha ziyade, tam da yanlış temsil etme sürecinin, eldeki durumun belli birtakım özgül görünümleri üzerinde iş görmesi söz konusudur. Bu yüzden, yanlış temsillerin ya da kurguların, zaman barındırmayan, değişim göstermeyen herhangi bir ırkçılık ya da Şarkiyatçılık nosyonuna atfedilmelerinden ziyade analiz edilip açığa çıkarılmaları gerekir. Obeyesekere'nin yukarıda tartıştığımız Pasifik adaları yamyamlığı konusundaki analizi böyle bir açığa çıkarmanın iyi bir örneğidir.

Kolonyalistler yerel nüfusla etkileşime girme tarzları açısından kendi aralarında farklılıklar sergiliyordu ve bu farklılıkların ırk söylemleri ve kimlikleri üzerinde derin bir etkisi vardı. Örneğin, İspanyollar Amerika'da ve Portekizliler Hindistan'da kolonileştirdikleri topraklarda yerleştiler, yerel görenekleri kendilerine uyarladılar ve yerli nüfustan insanlarla, İngilizlerin alaycılıkla yaklaştıkları bir tarzda evlendiler. Sonuçta ırklar arası evlilikler ve metres tutma ilişkileri ırk ayrımlarını bulanıklaştırdı ve kolonyal yönetime güçlü bir taban oluşturacak şekilde hareket eden bir nüfusun ortaya çıkmasını sağladı. Bu durum, bazı yorumculara göre, Portekizlilerin ya da İspanyolların bir "ırk duygusundan yoksun" olduklarını gösteriyordu. Ama aslında renk ve ırk bilinci, birlikte yaşama politikasına bile damgasını vurdu ve ırk ayrımları daha sonra ortaya çıkan "karma" toplumsal düzeni biçimlendirmeyi sürdürdü. Albuquerqe, adamlarını Goa'nın savunucularının "beyaz

ve harika" dulları ve kızlarıyla evlenmeleri yönünde cesaretlendirdi ve böylelikle bu kadınlar ile kendisinin "Zencikarılar" (Negress) dediği Güney Hindistan'ın daha koyu renkli kadınları arasında bir ayrım yaptı. Hem Hindistan'da hem de Baharat Adaları'nda çalışan Cizvit rahip Francis Xavier, casado'lara yerli metresleriyle evlenmelerinin önemli ve gerekli olduğunu söylerken bile keskin bir renk ayrımı yapmış, adamlarını koyu renkli metreslerini terk etmeye özendirmiş, hatta onlara o koyu renkli kadınlar yerine başkalarını bulacağını söylemiştir. Irklar arası evliliklerde sınıf konumu da önemli bir etkendi; daha fakir casado'lar yerli nüfustan kişilerle evlenirken, seçkinler metres tutmuşlar ve bu arada Portekiz'deki evliliklerini de sürdürmüşlerdir. Buna benzer ince ayarlar, İspanyol ve Hintli cinsel ilişkilerden doğan melez nüfusun girift bir renk, sınıf ve toplumsal cinsiyet hiyerarşisini düzenlediği Latin Amerika'da bariz biçimde görülmektedir.

Öte yandan, İngiliz kolonyalizmi yerel halkla kolayca toplumsal ya da cinsel ilişki kurulmasına izin vermemiştir. Bu politika hiç de o kadar geçirgensiz ya da başarılı olmamışsa da, Hindistan'da aynı zamanda kolonyal yönetimin doğasını yansıtmıştır. Hindistan'da kolonyal yönetim büyük ölçüde yerel otoriteler ve var olan iktidar yapıları yoluyla işlevini görüyordu. Bu yüzden kolonyal yönetim, yerli nüfusun bünyesinde önceden var olan hiyerarşilerle çatışmaktan ziyade çoğu durumda bunları bünyesine dahil etmiştir. Örneğin, Bangladeş'de vergiler, bu hakka miras yoluyla sahip olan ve 1793 tarihli "Daimi İkamet" yasasında belirtilen sabit bir miktarı devlete ödemekle yükümlü olan vergi toplayıcıları tarafından toplanıyordu. Milyonlarca insan Raj tarafından yönetildikleri dönemde tek bir İngiliz dahi görmemiştir; ama bu, hayatlarının imparatorluğun bünyesiyle iç içe geçmediği anlamına gelmez. Bu türden "sığ nüfuz", büyük ölçüde uzaktan kumandayla iş gören modern emperyalizmin ilk örneği olarak görülebilir. Ama Namibya ve Güney Afrika gibi ülkelerde, ırk ayrımlarının dolaysız ve güçlü müdahalelerle ve yerli nüfus içinde iktidar ve zenginlik açısından daha az yan etkilerin oluşmasıyla birlikte muhafaza edildiği başka bir örüntü daha var.

Heterojenlik, değişkenlik ve çeşitlilik bazen amaç ya da ideoloji eksikliği olarak anlaşılır. Örneğin, Jan Morris, Britanya İmparatorluğu'nun "gerçekte asla bir ideolojiye sahip olmadığı"nı savunur. "Britanya aslında politik kurallara, teorilere ve genellemelere yaradılıştan karşıttı. Döneminin en önemli politik organizması olmasına rağmen kendisinden ya da davasından nadiren emin olabilmişti" (1994: 2). Kolonyal söylem analizleri, yalnızca sıkı sıkıya denetlenen bir operasyonun ideolojik açıdan güdümlenebileceğini bildiren varsayımın yapısının sökülmesi açısından çok yararlıdır. Kolonyalizmin bir değil birkaç ideolojisi vardı kesinlikle ve bu ideolojiler yüzlerce farklı kurumsal ve kültürel pratikte tezahür ediyordu. Ama aynı zamanda bu ideolojilerin küresel bir dengesizliği beslediğini de unutamayız. Kolonyalizmin yapması gereken işlerin hem ekonomik hem de felsefi bir boyutu vardı elbet; ama para kazanma ya da sömürdüğü halkları tamamen bastırma konusunda her zaman başarılı olamamıştır. Dahası, hem işgali gerçekleştirmek hem de ticaret "hakları"nı elde etmek için, değişen derecelerde olsa bile hemen her yerde askeri şiddet kullanılmıştır. Örneğin, Kuzey Amerika ve Güney Afrika'daki kolonyal katliam muazzam boyutlardaydı. "Afrika İçin Uğraş"ta, teknolojik ve askeri üstünlüğünden ötürü yalnızca Etyopya direnmişti. Asya'daki ülkelerin ordularının Avrupalılar oraya gelmeden önce ateşli silahlarla donatılmış olduğu gerçeği, hiç kuşkusuz, kolonyalistler ile kolonileştirilenler arasındaki ilişkinin biçimlenmesinde hayati bir etkendi. Barut Çin'de icat edilmiş ve Moğollar ile Osmanlı İmparatorluğu tarafından kullanılmıştı. Ama Doğu'da bile "daimi kâr" silahların kullanılmasından ayrı düşünülemezdi. Örneğin, İrfan Habib, Asyalı tüccarlar karşısında "Avrupa'nın kazandığı zaferin, aritmetiğin ve simsarlığın karşılık veremeyeceği bir savaşçılar, silahlar ve atışlar sorunu olduğu"nu savunur (1990: 399). Dolayısıyla, gereken her yerde şiddete başvurmakta tereddüt edilmemiştir; ayrıca, farklı yerlerde görülen stratejiler arasındaki devasa farklılıklar, bazı kolonyal girişimlerde işgal arzusunun olmadığını değil, kolonyal ideolojiler ile pratiklerin esnekliğini gösterir.

Üstelik, kolonyal söylemler aynı yerde zaman içerisinde politik durumlarda ortaya çıkan değişikliklerle birlikte dalgalanmıştır. Edmund Burke, 1783 yılının Aralık ayında, saygın Doğu Hindistan Şirketi görevlilerinin Moğol İmparatoruna onur kırıcı ve haksız muamele etmeleri konusunda kızgın bir konuşma yapmıştır. Burke, konuşmasının bir yerinde ara vererek şu gözlemini bildirir:

> Bay Sözcü, burada bir an durup insanın büyüklüğü ve içinde yaşadığımız harikalar çağında gerçekleşen muazzam devrimlerin tutarsızlığı üzerinde düşünmemiz gerekir. Benim dünyaya geldiğim zamanda ya da daha genç olan sizin doğduğunuz günlerde, günün birinde, bu salonda, Büyük Moğol'un iktidarına ve kişiliğine son veren Britanya uyruklarının davranışlarını tartışmakla meşgul olacağımıza inanılabilir miydi? (Parker 1990: 162)

İngilizler ve Moğollar arasındaki iktidar ilişkilerindeki tersine çevrilme, aslında her iki tarafı da kavramsal olarak sersemletecek ölçüde hızlıydı. Burada bunu anımsatmamın amacı, Amerika'nın tarihi kolonileştirmeden ticarete doğru gelişirken, Hindistan'ın tarihinin ticaretten kolonileştirmeye doğru geliştiğini kendimize anımsatmaktır. "Öteki" kurguları bu değişimler uyarınca değişti; örneğin Avustralya'da Yerli nüfus hakkındaki imgeler, kolonyalistler Yerli nüfusun kol emekçisi olarak çalışmaya karşı direndiğini gördükçe şiddetli bir değişime uğradı (mülayim yerli imgesi gitti, onun yerini yabanıl yerli imgesi aldı).

Deminden beri "öteki" temsillerinin kolonyal yönetimin gerekliliklerine göre değiştiğini savundum. Ama böyle bir açıklama, ırk ideolojilerinin ekonomik ve maddi etkenleri yalın bir biçimde *yansıttığını* varsaydığı için, bir bakıma işlevsel bir açıklamadır. Afrikalılar hakkındaki Avrupa kaynaklı söylemler böyle bir işlevselciliğin yetersiz olduğunu açıkça ortaya koyar; çünkü, deri rengini ve çıplaklığı saplantı haline getirmiş olan ırkçı klişeler, Afrikalıların fiilen köleleştirilmesi ve yağmalanması başlamadan önce yerli yerine oturmuştu bile. Aslına bakılırsa, pek çok kolonyal durumda bu klişeler farklı sömürü türlerinin ideolojik olarak *haklı gösterilmesine* yaramıştır. Bundan dolayı, ırk ideolojileri ile

sömürü arasındaki ilişkiyi anlamanın en iyi yolu, bu ilişkinin diyalektik olduğunu, ırksal varsayımların ekonomik sömürüden kaynaklanırken aynı zamanda ekonomik sömürüyü yapılandırdığını düşünmekten geçer (Miles, 1989: 27).

Kolonyal genişleme ve pekişme dönemi boyunca, Avrupalılar kafalarına koymuş göründükleri, siyahları paklayıp beyazlaştırma doğrultusundaki imkânsız görevi yerine getirmeye çalıştıkça evrenselcilik ile ırkçı düşünce arasındaki çelişki yeğinleşti. Genellikle başarısızlıkla sonuçlansa bile yerlileri ihtida ettirme çabaları kolonyal girişimlerin birçoğuna eşlik etmiştir. Daha ilk kolonyal girişimlerden itibaren ihtida fantezileri şaha kalkmıştı ve on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda kaleme alınan oyunlar, seyahatnameler ve broşürler Hıristiyanlığı gönüllü olarak benimseyen "iyi" Türkler, Faslılar, Hintliler ve başka halklarla doluydu. Aslında dinsel ihtida ekonomik yağmanın haklılaştırılması olarak boy göstermeye başlar. Örneğin, tanınmış oyun yazarı Thomas Middleton tarafından Londra Belediye Başkanının göreve başlaması törenleri için 1622 yılında yazılan *The Triumphs of Honour and Virtue*'da (Onur ve Erdemin Kazandığı Zaferler), Hintli bir Kraliçe Hıristiyanlığa ihtida edişini kutlarken "o kadar mutlu"dur ki, konuşmasında şunlar geçer: İngiliz tüccarların beraberlerinde götürdükleri "zamk ve parfüm baharları", esasen "doğunun tüm zenginlikleri ve tatlılıkları" şimdi kendisinin sahip olduğu "kutsal bilgi"ye karşılık olarak az bile gelir. İzleyicilerden kendisini "zeki bir bakışla" gözlemlemelerini, derisinin siyahlığının ve bu siyahlıkla ilintilendirilen ahlak bozukluğu, günahkârlık ve pisliğin ötesini görmelerini, yeni inancının kendisine sunduğunu söylediği manevi iyiliğini algılamalarını ister.

Hintli Kraliçenin bu konuşması, dönemin öbür yazılı eserlerinde olduğu gibi, dinsel dili ticari dille karıştırıp harmanlar. Böylece, "kutsanmış ticaret", Hıristiyanlık davası uğrunda haçlı seferine çıkmış olur. Burada iki nokta önemli. Birincisi, bir zamanlar imkânsız olan görev –Habeşliyi paklayıp beyazlaştırmak– şimdi Hıristiyanlık tarafından mümkün kılınmıştır. Ama süreç içerisinde, deri rengi ahlaki niteliklerinden soyundurulur. Siyah kraliçenin

şimdi iyi olduğunun kabul edilmesi gerekir. İkincisi, karşılığında Hıristiyanlık ihsan edildiğinden, kolonyalizmin malları yağmalaması haklılaştırılmış olur. Ama eğer siyahlık paklanıp beyaz hale getirilebiliyorsa, bu durumda beyazlık da kirlenmeye elverişli demektir. Sürekli nükseden Hıristiyanlığa ihtida etmiş siyah halklar, Kuzey Afrikalı Müslümanlar, putperestler ve öbür yabancılar imgesi, başka bir endişeler öbeğini, yani Hıristiyanların "Türkleşmesi" (bu, İngiliz diline Rönesans döneminde giren ve daha sonra tüm ihanetleri ve döneklikleri temsil etmeye başlayan bir ibaredir) ve Avrupalıların "yerlileşmesi" olasılığının yarattığı endişeleri uzakta tutmaya yarar. Peter Hulme'un bize anımsattığı gibi,

> Medeniliğin sınırlarının öbür yöne doğru son derece geçirgen olduğu ortaya çıktı. Tıpkı Othello'nun on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda Güney Avrupa'nın ve Kuzey Afrika'nın limanlarında "Türkleşen" binlerce Hıristiyan'ın tek bir kurmaca karşı-örneği olması gibi, Pocahontas da bilhassa akıllardan çıkmayan benzersiz bir mühtediydi (1985: 26).

Kolonyalizm ilerleme kaydettikçe misyoner faaliyetler genişledi, ama bunun yanında Avrupalıların yabancılara bulaşıp kirlenme korkuları da yaygınlaştı.

Irk farklılıkları ideolojileri, bunların bilim söylemine dahil edilmeleriyle birlikte yeğinleşti. Bilim, her insan grubunun biyolojik özelliklerinin bu grubun psikolojik ve toplumsal niteliklerini belirlediğini tanıtlama iddiasındaydı. Linneaus, *Homo sapiens* ile *homo monstrous* arasında bir ayrım yapmıştı. 1758 yılında John Burke'nin *The Wild Man's Pedigree* (Vahşi Adamın Soyu) adlı çalışması, *homo sapiens* kategorisini alt bölümcelere ayırdı:

a. Vahşi adam. Dört ayaklı, dilsiz, kıllı.
b. Amerikalı. Bakır renginde, kolay öfkelenen, dimdik. Siyah, düz, saçlar, kalınca; burun delikleri geniş; sert yüzlü; seyrek sakallı; inatçı, hoşnut, özgür. Yüzünü ince kırmızı çizgilerle boyar. Görenekler tarafından yönetilir.
c. Avrupalı. Adil, iyimser, adaleli; saçlar altın sarısı, kahverengi, dal-

galı; gözler mavi; kibar, keskin zekâlı, yaratıcı. Kapalı kisveler giyer. Yasalar tarafından yönetilir.

d. Asyatik. Soluk, melankolik, gergin. Saçlar siyah; gözler koyu; haşin, kibirli, hırslı. Serbest giysilere bürünür. Kanaatler tarafından yönetilir.

e. Afrikalı. Siyah, ağırkanlı, yumuşak. Siyah saçlar kıvırcık; derisi ipek gibi; burun düz, dudaklar şişkin; kurnaz, uyuşuk, savsak. Vücudunu içyağıyla sıvar. Değişken istekler tarafından yönetilir.

Buradaki sözde bilimsel format, yalnızca Avrupalıların üstün olduğunu bildiren ideolojiyi uygulamaya yarar. Mary Louise Pratt'in yorumladığı gibi, "bu sınıflandırma, ucubeler ve vahşi insanlar haricinde, bugünün bazı okul kitaplarında bir parça modifiye edilmiş halde varlığını sürdürmektedir" (1992: 32)

Irk konusundaki bilimsel teoriler (bunlar gerçekte oldukça çeşitlilik gösterir ve birbirleriyle her zaman aynı fikirde değildir) hakkında üç noktaya dikkat edilmesi gerekiyor. Birincisi, biyolojik etkenlerin oluşturduğu ırklar fikri, daha önce ırksal farklılık ile insan türünün Tanrı'nın üniter bir yaratısı olduğunu bildiren İncil'deki anlayış arasında bulduğumuz çelişkiyi keskinleştirmiştir. Birçok bilim adamı, iklim koşulları gibi çevre etkenlerinin tek bir kökten gelen insan türünü değişikliğe uğratmış olduğunu önererek bu çelişkiyi ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Gelgelelim, bizzat bilim, insanlar yeni bölgelere götürüldüklerinde ırksal niteliklerinin değişmediğine işaret ederek bu argümana karşı eski bir itirazı canlandırmıştır. Afrikalı kölelerin Amerika'ya ve başka yerlere götürülmeleri bunun bir örneği olarak zikredilmiştir (Miles, 1989: 33). Robert Young, "insanların tek bir tür olup olmadığı" sorusunun nasıl da on dokuzuncu yüzyıl boyunca antropolojik, kültürel ve bilimsel tartışmaların can damarında yer alan temel sorun olduğunu tartışır. Bu tartışmalarda farklı türlerin birbirlerini cinsel olarak yeniden üretemeyecekleri varsayılıyordu. Nitekim, "ırk"ın "tür" olarak ele alındığı yorumlar, ırkların birbirine karışması ve ırksal farklılığın kaçınılmaz olarak çözülüp dağılmasının olanaklılığını yadsımaya çalışır. Batı Hint Adaları ve Birleşik Devletler'in çeşitli bölgeleri gibi yerlerde bulunan karışık ırktan

nüfuslar, siyah ve beyazın ayrı türler olduğunu bildiren herhangi bir anlayışı açıkça yalanlamaktadır. Bu duruma verilen bir yanıt, ırklar arası karışımların doğum oranlarında düşmeye yol açtığını savunuyordu. Başka bir yanıtsa, ırksal farklılığın birbirinden büsbütün farklı türleri göstermekten ziyade tek bir tür içerisindeki çeşitliliği gösterdiğini savunuyordu. Young, Aydınlanma'nın evrensellik ve eşitlik idealleri ile ırksal farklılık teorileri arasındaki gerilimlerin bazılarının izini sürer ve şu noktaya dikkati çeker:

> On dokuzuncu yüzyılda ırk teorileri hakkında yapılan tartışmalar melezliğin olanaklılığı ya da olanaksızlığı üzerinde durmaları yüzünden, açıkça cinsellik ve beyazlar ile siyahlar arasındaki cinsel birlikler sorunu üzerinde odaklanmıştı. Nitekim, ırk teorileri aynı zamanda üstü kapalı arzu teorileriydi (Young, 1995: 9).

İkincisi, ırk hakkındaki bilimsel tartışmalar yabanıllık, barbarlık ve cinselliğe düşkünlük konusunda daha önceleri var olan olumsuz klişelere itiraz etmekten ziyade bunları genişletmiş ve geliştirmiştir. Bilim, ırksal karakteristikleri kafatası ve beynin büyüklüğü ya da yüz açıları ve genler gibi biyolojik farklılıklara atfederek ve bu etkenler ile toplumsal ve kültürel nitelikler arasındaki bağlantılar üzerinde ısrarla durarak "yabanıllık" ve "medeniyet"i sabit ve süreklilik arz eden koşullara dönüştürdü. Böyle bir sabitlik, yine, yerlileri medenileştirme doğrultusundaki emperyal iddia ile çelişiyor gibidir: Yabanıllık biyolojik bir koşulsa eğer, bu durumda toplumsal araçlara başvurularak bir ıslah yapma iddiası içi boş bir iddia gibidir. Nitekim, Alman antropolog Theodor Waitz'in 1859 yılında yayımlanan *Introduction to Anthropology* (Antropolojiye Giriş) başlıklı çalışması, şunu ilan ediyordu:

> İnsanlığın içerisinde çeşitli türler varsa eğer, bunların arasında doğal bir aristokrasi olmalıdır; kökenleri itibariyle insanlığın soylu kesimine hizmet etmeye mahkûm olan ve belki ehlileştirilebilecek, eğitilebilecek ve evcil hayvanlar gibi kullanılabilecek ya da semirtilebilecek, en ufak bir vicdan azabı duymaksızın fizyolojik ya da öbür türde deneylerde kullanılabilecek aşağı ırklara karşıt olarak, başat bir beyaz

tür olmalıdır. Bu aşağı ırkların daha yüksek bir ahlaki ve düşünsel gelişim düzeyine yükseltilmeleri için çaba harcamak, ıhlamur ağaçlarının tarımsal yetiştirme yoluyla şeftali vermelerini ya da maymunların gerekli eğitimden geçtikten sonra konuşmayı öğrenebilecek-lerini ummak kadar aptalca olur. Aşağı ırkların beyaz adama hizmet etmeye yaramayacağı ortaya çıktığında, o anda zaten kaderleri ve doğal hedefleri olan kendi yaban dünyalarına terk edilmeleri gerekir (aktaran Young, 1995: 7).

Üçüncüsü, "ırk" ile "ulus"un birbirlerini anıştırmasını bilim daha fazla genişletmiştir. On altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyıla kadar "ırk" sözcüğü genellikle "akraba", "sülale", "yuva" ve "aile" gibi çeşitli toplumsal kolektivite biçimleriyle yakın anlamlı gibi okunmuştur. Örneğin, Montaigne, "ırk" sözcüğünü ve "hanehalkı" sözcüğünü birbirinin yerine konulabilir tarzda kullanır. Başka zamanlardaysa "ırk" ve "kast" birbirlerinin yerine konulabilir terimler olarak kullanıldı. Böylelikle "ırk", bir "hayali cemaat"in işaretleyicisi haline geldi. ("Hayali cemaat", Benedict Anderson'ın, daha sonra ele alıp tartışacağımız bir kitapta ulusla bağlantılı olarak kullandığı bir ibaredir). Hem uluslar hem de ırklar, birlikte yaşayan insanları birbirlerine bağlayan ve onları başkalarından ayıran cemaatler olarak tahayyül edilir. Her iki cemaat de tüm sınıfların ve toplumsal cinsiyetlerin mensuplarına seslenir (ama bu, tüm sınıfların ve toplumsal cinsiyetlerin bu cemaatler içerisinde eşit muamele gördükleri anlamına gelmez). On altıncı yüzyıldan itibaren, (örneğin) İngiliz ulusunun oluşumu ile Anglo-Sakson ırkın üstünlüklerinin dile getirilmesi arasındaki bağlantıların izlerini sürmemiz mümkün. Bilimsel ırkçılık, kültürel oluşumun ve tarihsel gelişimin arkasında yatan nedenin ırk olduğunu bildiren varsayımı on sekizinci yüzyıldan itibaren sağlamlaştırdı. Bu artyöre çerçevesinde, uluslar genellikle biyolojik ve ırksal yüklemlerin dışavurumu olarak görülür. Irk ile ulusun birleştirilmesi, faşist öğretileri dile getiren Gobineau ve başka yazarların eserlerinde bilhassa güçlüydü. Bu arada elbette, bazen ulusların birçok ırktan oluştukları tahayyül edilirken, bazen de Avustralya'da olduğu gibi bizzat ulusallık fikri belli bir tabakım ırksal ötekiler dışlanarak ge-

liştirildi (Miles, 1989: 89, 91).

Daha önce gördüğümüz gibi, ırk farklılığının dışsal tezahürleri ile bunların gösterdiği varsayılan manevi ve toplumsal farklılıklar zamanla pekişti. Hayden White'a göre, "soylu yabanıl" teriminin ideolojik etkisi, "doğru olduğu varsayılan insanlık tipleri arasında, deri rengi, fizyognomi ya da toplumsal statü gibi yüzeysel dayanaklardan ziyade açık seçik nitel zeminlerden hareketle bir ayrım yapmaktır" (1987: 17). Bundan dolayı, soylu yabanıl fikri, içsel karakteristikler ile dışsal karakteristikler arasındaki dikişsiz bağlantıların sarsıldığı bir kopmayı, bir çelişkiyi, bir noktayı temsil eder. Benzer şekilde, mühtedi putperest ve eğitimli yerli, mutlak farklılık fikriyle tamamen ya da kolayca uzlaştırılamayacak imgelerdir. Bu imgeler bir düzeyde kolonyal başarıları temsil etseler de, başka bir düzeyde katışıklığı ve karıştırılma olasıllığını ya da postkolonyal teorinin merkezinde yer tutan bir terimi kullanmak gerekirse, "melezliği" temsil eder.

Irk teorileri ve ırksal sınıflandırmalar genellikle, her yerde temas bölgelerinin bir özelliği olan "melezleşme"yle uğraşma doğrultusundaki girişimlerdi. W. B. Stevenson'ın *Narrative of Twenty Years' Residence in South America*'sında (Güney Amerika'da Yirmi Yıllık İkametin Anlatısı) bulunan ve "ortak ya da ayrı adları altında farklı kastların karışımı"nın ayrıntılarını veren bir tabloyu buraya aktarmaya değer.

Bu tabloda "Avrupalı" kategorisinin, "Hintli" ya da "Zenci" kategorisiyle bağıntılı olarak konulduğunda öbür Avrupalılar ya da Creole'lerle bağıntılı olarak nasıl da "beyaz" haline geldiğine dikkat edilsin. Ayrıca, çizelge, beyaz ırk gibi babalığın da genetik açıdan başat olduğunu önerir (beyaz bir baba ile Hintli bir anneden doğan çocuk 6/8 oranında beyaz ve "teni oldukça açık renkli" olacaktır; beyaz bir baba ile Zenci anneden doğan çocuk 7/8 oranında beyaz, ama Zenci bir baba ile beyaz anneden doğan çocuk 4/8 oranında beyazdır). Ayrıntılı bir sınıflandırma yapılmasına ihtiyaç duyulması, kolonyal Amerika'da ırksal sınırların sürekli ihlal edildiğine tanıklık eder. Ama böylesi ihlaller beyazların ırksal saflığını muhafaza etme çabalarını azaltmamıştır. Irksal saflık ile top-

lumsal tahakküm arasındaki bağlantıları gösteren, Amerikalı bir gazetecinin Haiti'li Papa Doc Duvalier ile yaptığı mülakata dair harika bir anekdot vardır. Gazeteci, Haitili nüfusun kaçta kaçının beyaz olduğunu sorar. Yanıt yüzde doksan beş oranını verir. Bu akıl almaz enformasyonu anlamlandırabilmek için kıvranıp duran Amerikalı en sonunda Duvalier'ye şunu sorar: "Beyazları nasıl tanımlıyorsunuz?" Duvalier bu soruyu yine bir soruyla yanıtlar: "Kendi ülkenizde siyahları nasıl tanımlıyorsunuz?" Birleşik Devletler'de siyah kanı taşıyan bir kişinin siyah olarak tanımlandığı yanıtını alan Duvalier başını sallar ve "güzel, benim ülkemde biz de beyazları tam böyle tanımlıyoruz", der (Fields, 1982: 146).

Tablo 1 W.B. Stevenson'ın farklı "kastlar" ve bunların karşılıma dair hazırladığı çizelge

BABA	ANNE	ÇOCUKLAR	RENK
Avrupalı	Avrupalı	Creole	Beyaz
Creole	Creole	Creole	Beyaz
Beyaz	Hintli	Mestiso	6/8 Beyaz, 2/8 Hintli-Açık
Hintli	Beyaz	Mestiso	4/8 Beyaz, 4/8 Hintli
Beyaz	Mestiso	Creole	Beyaz-Çoğunlukla çok açık
Mestiso	Beyaz	Creole	Beyaz-Ama çok solgun
Mestiso	Mestiso	Creole	Sallow-Çoğunlukla açık renk saç
Beyaz	Zenci	Mulatto	7/8 Beyaz, 1/8 Zenci-çoğunlukla açık
Zenci	Beyaz	Zambo	4/8 Beyaz, 4/8 Zenci-Koyu Bakır
Beyaz	Mulatto	Quarteron	6/8 Beyaz, 4/8 Zenci-Açık
Mulatto	Beyaz	Mulatto	5/8 Beyaz, 3/8 Zenci-Esmer
Beyaz	Quateron	Quinteron	7/8 Beyaz, 1/8 Zenci-Çok açık
Quarteron	Beyaz	Quarteron	6/8 Beyaz, 2/8 Zenci-Esmer
Beyaz	Quinteron	Creole	Beyaz-Açık renk göz açık renk saç
Zenci	Hintli	Chino	4/8 Zenci, 4/8 Hintli
Hintli	Zenci	Chino	2/8 Zenci, 6/8 Hintli
Zenci	Zambo	Zambo	15/16 Zenci, 1/16 Beyaz-Koyu
Zambo	Zenci	Zambo	7/8 Zenci, 1/8 Beyaz
Zenci	Chino	Zambo-Chino	15/16 Zenci, 1/16 Hintli
Chino	Zenci	Zambo-Chino	7/8 Zenci, 1/8 Hintli
Zenci	Zenci	Zenci	

Kaynak: Pratt, 1992: 152'ye göre hazırlanmıştır.

Irkların karışımı bir kabus olsa bile, kolonyal yöneticiler her şeye rağmen, ideal kolonyal uyruğu üretecek bir ırk karışımını hayal edip durmuşlardır. İlk İngiliz Orta Amerika misyoneri olan Sir Harry Johnson 1894 yılında şunu tasavvur ediyordu:

> Bir bütün olarak alındığında, bana kalırsa, Zencinin ihtiyaç duyduğu sarı ırk karışımının Hindistan'dan gelmesi gerekir ve Doğu Afrika ile İngiliz Orta Afrika da Hindu'nun Amerika'sı haline gelmeli. İki ırkın karışımı Hintliye yoksun olduğu fiziksel gelişimi kazandıracak, bunun karşılığında Hintli de yarı-Zenci çocuğuna Zencinin çok belirgin şekilde yoksun olduğu çalışkanlık, ihtiras ve medeni hayat isteğini aktaracaktır (aktaran Robinson, 1983: 131).

Irk, böylece, insan kimliğinin en güçlü ama aynı zamanda en kırılgan imleyicilerinden biri olarak, açıklanması ve tanımlanması zor ve muhafaza edilmesi daha da zor imleyicilerinden biri olarak işlev gördü. Ten rengi bugün ırkların imtiyazlı bir imleyicisi haline gelmiştir. Miles'ın işaret ettiği gibi, ırkların,

> Ya "siyah" ya da "beyaz" oldukları düşünülür, ama asla "büyük-kulaklı" ve "küçük kulaklı" şeklinde sınıflandırılmazlar. Özgül koşullar altında "ırklar"ın tanımlanması doğrultusunda yalnızca belli birtakım fiziksel karakteristiklerin gösterilmesi gerçeği, bizim dünya nüfusu arasındaki verili, doğal bir bölünmeyi değil, insanın fiziksel çeşitliliğinin oluşturduğu bütüne tarihsel ve kültürel açıdan özgül anlamlar uygulanmasını araştırmakta olduğumuzu gösterir..."ırklar" biyolojik gerçeklikler olmaktan ziyade toplumsal olarak tahayyül edilir (1989: 71).

Irksal kimliğin birincil göstereninin ten rengi olduğu düşünülse de, gerçekte ırksal kimlik dinsel, etnik, dilsel, ulusal, cinsel ve sınıfsal farklılıklar konusundaki algılar tarafından şekillendirilir. Bir kavram olarak "ırk", sahip olduğu anlamı bağlamsal olarak ve toplumsal cinsiyet, sınıf gibi öbür toplumsal gruplaşmalar ve hiyerarşilerle bağıntılı olarak edinir. Örneğin, Paul Gilroy,

> Hayvani, yağmacı değerlerin revaçta olduğu bir orman olarak kent fik-

ri(nin), savaş-sonrası dönemde siyahların İngiltere'de geniş-ölçekte yerleşmesinden önce de var olduğu(nu ortaya koymuştur). Bu fikir "ırk"a ilişkin çağdaş tanımlara, bilhassa kent merkezlerindeki siyah sakinlerin varsayılan ilkelcilikleri ve şiddete yatkınlıklarına dikkati çeken tanımlara önemli ölçüde katkıda bulunmuştur. "Irk" ve ırkçılığın bir bütün olarak kent krizini çağrıştırır hale geldiği bağlam budur...Çağdaş İngiliz ırkçılığı ile kent arasındaki bu bağlantı, "ırk"ın sabit bir gönderge barındırmayan bağıntısal bir kavram olduğunu bize anımsatan önemli bir etkendir. Biyoloji alanına yapılan başvuruyla toplumsal fenomenlerin doğallaştırılması ve tarihsel sürecin bastırılması, bir dizi farklı ve çeşitli politik antagonizmaları eklemleyebilir. Bu eklemlenmeler değişir, içsel ya da değişme göstermeyen politik etkiler taşımaz (1994: 409).

Birçok yazar, ırkın değişebilirliğini ve kurulmuşluğunu vurgulayabilmek için bu sözcüğü tırnak işaretleri içine alırken, başkaları bu sözcüğü "etnisite"yle ikame eder. Ama ırksal sınıflandırmanın birkaç düzeyde bir "aldatma" ve mit olabilmesi gerçeğine rağmen, zararlı toplumsal etkileri bakımından bu sınıflandırmanın son derece gerçek olduğunu anımsamamız gerekir. Etnik, kabilesel ve diğer cemaat gruplaşmaları, insanları hem baskı altında tutmaya hem de radikalleştirmeye yarayan toplumsal kurgular ve kimliklerdir. Güney Afrika'da, kolonyalizm öncesi kabile gruplaşmaları beyazların araya girmesiyle oluşan farklılaşma sayesinde ve farklı insan gruplarına belli türden işlerin tahsis edilmesi yoluyla dönüşmüştür. Kolonyal rejimler etnik ve ırksal kimlikleri hem manipüle etmiş hem de yaratmıştır. Ama kabilesel gruplaşmaların yaratılması sürecine Afrikalılar da katılmıştır. Daha sonraları aynı kabilecilik anti-kolonyal hareketlerin yaratılmasına katkıda bulunmuştur (Ranger, 1982). Benzer şekilde, ırk söylemi de *Negritude* (Zencilik) ya da Siyah güç hareketleri gibi anti-kolonyal ve siyah direniş mücadeleleri tarafından temellük edilmiş ve tersine çevrilmiştir. Ama yine de, birçok direniş hareketi, ırk hakkında var olan söylemleri basitçe tersine çevirmek için değil, *dönüştürmek* için mücadele etmek zorundaydı. Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom*'da (Özgürlük Yolunda Uzun Yürüyüş), Af-

rika Ulusal Kongresi'nin karşılaştığı en zor, en karmaşık görevin, ırk ayrımcısı devlet tarafından pekiştirilmiş ve kurumsallaştırılmış olan ırksal ve kabilesel bölünmeleri alt eden bir dayanışma kurmak olduğunu anlatır.

Şu halde, özetlemek gerekirse, algılanan ya da kurulmuş ırk farklılıkları, kolonyalist ve/veya ırkçı rejimler ve ideolojiler tarafından çok gerçek eşitsizliklere dönüştürülmüştür. Bu yüzden, ırk konusunda yapılan analizler hem ırksal ayrımların ve baskıların gerçekliğini göz önünde bulundurmalı hem de bizzat ırk kavramının kurulmuşluğuna dikkatleri çekmelidir. Irksal kurguların tikel tarihsel bağlamlarda ve öbür toplumsal hiyerarşilerin yanı başında şekillendirildiğini gördüğümüze göre, şimdi daha özgül olarak ırk ve sınıf arasındaki ilişkiyi inceleyebiliriz.

B. IRK, SINIF VE KOLONYALİZM

Charlotte Bronte'nin *Jane Eyre* adlı romanında, genç öksüz Jane, onun küstah bir baş belası olduğunu düşünen zengin akrabalarının evinden atılma durumuyla karşılaşmıştır. Jane, fakir akrabalarının yanına gitmektense bir pansiyonda yaşamayı tercih eder; çünkü, "mensubu olduğum kastı feda etme pahasına özgürlüğümü satın alacak kadar kahraman değildim" der (1981: 19). Kast, Hindistan'daki kolonyal tecrübeyle birlikte İngiltere'de bildik hale gelen bir kavramdı elbette ve ırk fikrini şekillendirenlere benzer olan saflık ve kirlilik çağrışımlarıyla yüklü toplumsal, ekonomik ve dinsel bir hiyerarşiyi işaretliyordu. Genç Jane açısından sınıf merdiveninde aşağı basamaklara inmek kastın ihlal edilmesi olarak, ırksal bölünmelerin çiğnenmesi olarak anlaşılmaktadır. Robert Young şuna işaret eder: "Nasıl Marksizm açısından ırkın sınıf olarak anlaşılması gerekiyor idiyse, İngiliz üst sınıflarına göre de sınıfın gitgide ırk çerçevesinde düşünüldüğü açıktır".Young, D. H. Lawrence'ın *Lady Chatterley's Lover* (Lady Chatterley'nin Sevgilisi) adlı romanının ilk değişkesini bir örnek olarak gösterir: Connie, âşığı Parkin'in, evde geniş yenli gömleğiyle oturup ringa balığı yerken yanında çay içtiğini ve "şunlar" demek yerine "şoonlar" de-

diğini düşündüğü an Parkin'le yaşama fikrinden vazgeçer çünkü "o kültürel açıdan farklı bir ırkın mensubudur" (Young, 1995: 96). Hanif Kureishi'nin *My Beautiful Launderette* (Benim Güzel Çamaşırhanem) (1985) adlı filminde bunun tam tersi bir hareket kaydedilir. Filmde, işçi sınıfı kökenli beyaz bir delikanlı, Pakistanlı patronuna, beyaz-olmayan bir kişi olarak Karayibli kiracısını evi tahliye etmeye zorlamaması gerektiğini söyler. Mal sahibi şu yanıtı verir: "Ben profesyonel bir işadamıyım, profesyonel bir Pakistanlı değil" Yukarılara tırmanma halindeki bir göçmen olarak mal sahibi, ırk bakımından ezilen cemaatlerde olduğu kadar başat cemaatlerde de çatlaklara yol açan sınıf ayrımlarını görmezlikten gelmeyi reddeder. Bu bölümcede ırk ve sınıfın kolonyal bağlamda kesişmesini inceleyeceğiz.

Irk ve etnisite analizinde genel hatlarıyla iki eğilim olagelmiştir: Marksist analizden kaynaklanan birinci eğilime, ırksal gruplaşmalar dahil olmak üzere toplumsal gruplaşmaların büyük ölçüde ekonomik yapılar ve süreçler tarafından belirlendiğini ve açıklandığını düşündüğü için "ekonomik" eğilim diyebiliriz.[1] Kapitalizmin küresel ölçekte yayılmasını gerçekleştirirken başvurduğu bir araçtı kolonyalizm. Irkçılık yalnızca bu süreci kolaylaştırdı ve kolonileştirilen halkın emeğinin temellük edildiği oluğu sağladı. "Sosyolojik" denilen ve kısmen Max Weber'in çalışmalarından türetilen ikinci yaklaşım, kolonileştirilen toplumların ırk boyutunu anlamak açısından ekonomik açıklamaların yetersiz olduğunu savunur. Birinci yaklaşım ırk sorununu anlayışı açısından işlevsel olmaya meylederken, ikincisi ekonomik sorunları bilmezlikten gelmeye meyleder ve çoğunlukla analitik olmaktan ziyade betimseldir. Bu yaklaşımları hiçbir sızıntısı olmayan bölmelere indirgememeliyiz elbette; çünkü, bu yaklaşımların ikisi de karmaşık ve nüanslı tartışmalar barındırır. Bununla birlikte, bir bütün olarak alındığında, kolonyal toplumsal formasyonları kavramak açısından birinci yaklaşım sınıf etkenini, ikinci yaklaşımsa ırk etkenini imtiyazlı kılar. Ama bu iki yaklaşım arasındaki farklılıklar yalnızca teorik olmayıp, politik mücadeleler açısından dolaysız doğurgular

1. Bu bölümcede en fazla Stuart Hall (1980), John Rex (1980) ve Robert Miles'dan (1989) yararlandım.

barındırır. Irk ilişkileri büyük ölçüde ekonomik yapıların ürünüyse eğer, bu durumda ekonominin dönüştürülmesi yönünde çaba gösterilmesi gerektiği besbellidir; öte yandan, durum böyle değilse, ırk özelliğine dayalı ezilmeye farklı bir politik ağırlık ve özgüllük verilmesi gerekir.

Bir süre önce sosyolog John Rex'in çalışmasının bir emsalini sunduğu, bu iki eğilim arasında geliştirilen incelikli bir diyalog, bu sorun konusunda daha diyalektik bir yaklaşımın geliştirilmesine yardım etti. Rex (1980), kapitalizmin Güney Afrika'da Bantu halkının emeğinin zorla kullanılması yoluyla yerleştirildiğini savunur. Bu yüzden, bir emek gücünün hazır bulundurulması açısından ırk ilişkilerinin hayati bir rol oynadığını söyler. Marx, *Kapital*'de, kapitalizmin, "emek gücünü" üretim araçlarının sahibine "satan özgür emekçi"ye yaslandığını ileri sürmüştü (1961: 170). Gelgelelim, öbür kolonyal durumlarda olduğu gibi Güney Afrika'da da, kolonileştirilen halkların emeği çok çeşitli baskıcı önlemler yoluyla hizmete zorlandı. Burada söz konusu olan hiç de özgür emek değildi. "Onun ülkesini çaldık. Şimdi kollarını aşırmalıyız...Zor kullanımına dayalı emek, ülkeyi işgal edişimizin mantıksal sonucudur" (1980: 129). "Klasik" Marksizm, kapitalizmin sağladığı verimliliği, köleliğin ve kaba yaptırım biçimlerinin yerine zorun ekonomik baskı uygulama yoluyla uygulandığı "özgür" emek pazarını geçirmesine atfeder. Ama kolonyalizm koşulları altında, Rex'e göre, denetimin bu modası geçmiş varsayılan özellikleri *geçmişin kalıntıları olarak değil, kapitalist şimdinin kopmaz boyutları olarak* devam eder. Irk ve ırkçılık, özgürleşmemiş emeğe, kolonyalistlerin hizmetine girmesi yönünde baskı uygulanırken yaslanılan tabanı oluşturur.

Irkçı ideolojiler, insanların farklı kesimlerinin belli birtakım işlere yaradılıştan ya da biyolojik olarak uygun olduklarını belirten tanımlar yaptı. Aime Cesaire bu konuda Ernst Renan'ın sözlerini kızgınlıkla aktarır:

> Doğa bir işçi ırkını, kol işçiliği konusunda harika bir ustalığa ve neredeyse hiçbir onur duygusuna sahip olmayan Çinli ırkını yarattı; bu

insanları adilane yönettiğinizde, böyle bir yönetimin kutsamaları karşılığında vergi toplayıp fetihçi ırkın mensuplarına bol miktarda aylık bağlasanız bile hoşnut olacaklardır. Toprağı işleyen bir çiftçi ırkı, Zenciler...; bir efendiler ve askerler sınıfı, Avrupalı ırk. Bu soylu ırkı Zenciler ve Çinliler gibi ölesiye çalışmaya zorlayın da görün bir, isyan edeceklerdir...Ama bizim işçilerimizin isyan etmelerine yol açan hayat düzeyinde bir Çinli ya da fellah mutlu olacaktır çünkü bunlar askeri bir yaratık olma imkânından zerre kadar nasiplenmemişlerdir. *Bırakın her ırk hangi görev için yaratıldıysa onu yapsın, böylece her şey yoluna girecektir* (1972: 16).

Irksal üstünlük ideolojisi kolaylıkla sınıf terimlerine tercüme edildi. Bir kolonyalist, beyaz ırkların üstünlüğünün açıkça "siyahların sonsuza dek ucuz emek ve köle olarak kalmaları gerektiğini ima ettiği"ni savunmuştur. Böylelikle insanların belli kesimleri ırk bakımından doğal işçi sınıfları olarak tanımlandı. Artık sorun bu toplumsal dünyanın bu inanç uyarınca nasıl örgütleneceğinden ya da "nüfusun kendi 'doğal' sınıf konumuna zorla oturtulması"ndan ibaretti. "Başka bir anlatımla, üretimin maddi amaçlarının gerçekleştirilmesinin sağlama alınabilmesi için gerçekliğin bu temsil/tasavvurla aynı çizgiye çekilmesi gerekiyordu" (Miles, 1989: 105).

Miles, Britanyalı kolonyalistlerin Kenya'ya beraberlerinde getirdikleri ırk ideolojilerinin buradaki kapitalist gelişimi nasıl yapılandırdığını inceleyerek bu süreci gösterir. Birincisi, Afrikalılar en iyi topraklarından mahrum edilmiş ve bu topraklara yakın bölgelere yerleştirilmiştir. Böyle bir süreç, Kenyalı cemaatlerin çoğunluğunda o güne kadar geçerli göreneğe karşıt olarak Afrikalı kabile şeflerinin yaratılması yoluyla kolaylaştırılmıştır. Afrikalıların kullanmadığı düşünülen topraklar "işe yaramaz arazi" olarak tanımlandıktan sonra temellük edildi. Yerel nüfus genellikle göçebeydi, bu yüzden belli bir dönemde atıl kalan araziler gelecekte kullanılmaya hazır beklerdi; ama yeni düzen göçebelerin hareketlerine gem vurdu ve bunları özgül birtakım alanların sınırlarıyla kısıtladı. Kolonyalistler araziye elkoyduktan sonra yeni emek kaynaklarına ihtiyaç duydu. Bunun için başvurulan farklı me-

totların hepsi de kolonyal devletin müdahalesini gerektiriyordu. Yeni "şefler", ikametgâhlarından uzaklarda yolların, demiryollarının ve limanların inşasında çalışacak ve hamal olarak kullanılacak adamların bulunmasıyla görevlendirildi. Ödenen ücretler düşüktü ve çalışmayı reddedenler gaddarca cezalandırılıyordu. Kolonyalistler ayrıca, Afrikalı cemaatlerin sağlanacak belli bir miktar emek gücünün karşılığı olarak Avrupalıların arazilerinde yaşamaya teşvik edildikleri bir "toprakkondu sistemi" geliştirdi. Son olarak, Afrikalıların emeklerini bir ücret karşılığında satarak yükseltmek zorunda bırakıldıkları dolaysız vergiler dayatıldı. Afrikalıları emek gücüne dahil olmaya ikna etmek için "şefler" de kullanıldı ve bu önlemler, yerel nüfus arasında görülen "aylaklık ve kötü alışkanlıklar"ı ortadan kaldırmaya yarayacakları gerekçesiyle savunuldu. Böylece, ırklar arasında kurulan hiyerarşiye yaslanan emperyal misyon, kolonyalistlerin ekonomik ihtiyaçlarıyla kusursuz biçimde örtüştü. Bu süreçte, daha önce dikkati çektiğimiz gibi, Afrikalı gruplar ve kabileler arasındaki farklılıklar, belli birtakım altbölmelenmeler yaratılarak ve bu bölmelere belli türden ustalıklar ve eksiklikler atfedilerek daha da sivriltildi. Bu yüzden, "sınıf oluşumu [süreci] ırksallaştırma tarafından biçimlendirildi" (Miles, 1989: 111).

Bundan dolayı, kapitalizm ırksal hiyerarşilere kayıtsız kalmak ve bunları tasfiye etmekten ziyade, bunlara bağımlı olmaya ve yoğunlaştırmaya devam eder. Irk ideolojileri ve bunların yarattığı toplumsal yapılar kapitalist üretimi kolaylaştırır; öyle ki, Rex'e göre, "kırsal stoklara, madencilik yapan gruplara ve denetimli kent 'mevkii'ne yaslanan Güney Afrika tarzı emek sistemi, emeğin kapitalist sömürüsü için şimdiye kadar tasarlanmış olan en verimli sistemdir" (1980: 129). Rex'i eleştirenler "klasik" kapitalizmde bile emeğin herhangi gerçek bir anlamda "özgür" olduğunu söylemenin pek mümkün olmadığını savunsalar da, Rex'in dikkat çektiği esas nokta, kolonyal ortamda kapitalizmin farklı işlediğini ve bu farklılığın ırk ve etniliğin daha somut bir şekilde düşünülmesi yoluyla açıklanması gerektiğidir.

Kolonyal ortamlarda devlet ve onun çeşitli kurumları (eğitim

kuruluşları gibi), bu ırksal ve sınıfsal ayrımlar ile kapitalizmin yaratılması için zorunlu olan ideolojilerin muhafaza edilmesinde hayati bir rol oynar. Kenya'da devletin hem emeğin hem de toprağın elde edilmesini mümkün kıldığına dikkati çekmiştik. Irk ilişkileri yalnızca ekonomik ayrımlar tarafından belirlenmez; daha ziyade ırk ideolojileri ekonomik eşitsizlikleri muhafaza eder. Bundan önceki bölümcede ırkçılığın kapitalist yayılmacılığın yapılandırılmasına yardım ettiğini belirtmiştik. Devlet ve hukuk sisteminin artık belirgin biçimde yanlı olamadığı zamanlarda, belli birtakım hiyerarşilerin muhafaza edilmesi açısından ırkçılık bilhassa hayati bir rol oynar.

> Toplumsal düzen, bir noktadan sonra hukuksal yaptırımlarla payandalanamaz hale geldiğinde, sömürücülerin üstün, sömürülenlerinse aşağı olduklarına dair bir inancın hem sömürenlerin hem de sömürülenlerin zihinlerine kazınmasına yaslanmak zorundaydı. Bu yüzden, ekonomik fırsat eşitliği öğretisi ile ırka dayalı üstünlük ve aşağılık öğretilerinin birbirlerini tamamladıkları savunulabilir. Irkçılık, teoride olan ile pratikte olup biten arasındaki gediğin doldurulmasına hizmet eder.
>
> Bu, kölelerin özgürleşmesiyle birlikte zor kullanımının sona erdiğini söylemek anlamına gelmez, elbet. Güney Afrika gibi bazı ülkelerde, beyazların üstünlüğünün sürdürülmesini sağlama almak için, politik düzeyde zor kullanımına çok sık başvurulur. Dolayısıyla, teori ile pratik arasındaki gediğin ırkçılık tarafından doldurulduğunu söylemek, ekonomik liberalizm eşitsizlik, sömürü ve baskıya meydan okuduğu zaman, bunlara kuralın istisnasını açıklayan öğretiler tarafından karşı çıkılması gerektiğini söylemek anlamına gelir. Tüm insanların eşit olduğu kabul edilirken, bazı insanların bazı insanlardan daha eşit olduğu addedilir (Rex, 1980: 131).

İşte bunun içindir ki, bazı eleştirmenler ırka dayalı hiyerarşilerin, kapitalizmin genişlemesine ve ihtiyaç duyduğu her emeği bulmasına, ama bu arada da daha düşük ücretler ödemesine ve beyaz işçi sınıflarına tanınanlardan daha az özgürlük tanınmasına izin veren "sihirli formül" olduğunu savunmuşlardır (Wallerstein, 1988: 33). Böyle bir analizde ırksal farklılık, ekonomik yapılarla sıkı sıkıya

bağlantılı olsa da sınıf ilişkilerinin bir yan ürününden daha fazlasını ifade eder. Rex'in yaptığı analiz açısından önemli olan başka bir nokta da, bundan sonraki bölümcede ele alacağımız, ırksal ideolojilerin içselleştirilmesi sorunudur. Nitekim, Rex'in yaklaşımı, Stuart Hall'un belirttiği gibi, " 'Marx artı Fanon' denilebilecek türden bir argüman ortaya çıkarır" (1980: 315).

Irksal ideolojilerin sınıf oluşumu süreciyle tam olarak kesişmesi, hem kolonyal güçlerin nüfuz ettikleri toplumların türlerine hem de buralarda ortaya çıkan özgül ırksal ideolojilere bağımlı olmuştur. Diyalektik bir perspektif yalnızca kolonyal tarihi değil, yanı sıra postkolonyal dünyayı da anlamamıza yardım eder. Kolonyalizm döneminde kurulan ırk ilişkileri, bunları destekleyen ekonomik yapıların birçoğu değiştikten sonra uzun süre yaşamayı sürdürür. Afrikalı kölelerin aşağılanması hâlâ bunların metropoliten toplumlardaki torunlarının başına bela olmakta, kolonyal yönetimin haksızlıkları hâlâ bir zamanlar kolonileştirilmiş olan ülkeler ya da cemaatlerden gelen göçmenlerin ücret yapılarını ve ekonomik fırsatlarını yapılandırmakta, daha önce saptadığımız ırksal klişeler hâlâ dolaşımda bulunmakta ve çağdaş küresel dengesizlikler kolonyal dönemde pekiştirilmiş olan haksızlıkların üzerinde bina edilmektedir. Karmaşık bir ekonomik ve ırksal etkenler alaşımı, bugünün kolonyal geçmişe demirlemesi sürecinde iş başındadır.

Yeni boy veren teorilerin en değerli yanlarından biri, Stuart Hall'a göre, bu demirleme sürecinin nasıl işlediğini, bunun bir zamanlar kolonileştirilmiş olan ülkeler ile sabık efendileri arasındaki çağdaş ilişkileri nasıl yapılandırdığını göstermeleridir. Kapitalizmin en sonunda kapitalizm öncesi ekonomik sistemleri ortadan kaldıracağını belirten klasik Marksist görüş, öyle görünüyor ki, ister kolonyal toplumlarda olsun isterse postkolonyal dünyada, geçerli değildir. Marx ve Engels, *Komünist Manifesto*'da şunu savunmuşlardı: "Burjuvazi...herkesi, hatta en barbar ulusları medeniyete katar, medeniyet dediği şeyi kendi içlerine kabul etmeye, yani bizzat burjuva olmaya zorlar. Tek kelimeyle, burjuvazi, kendi imgesi uyarınca bir dünya yaratır" (1976, c. 6: 488). Kapitalizm

tüm dünyada daha önceki tüm toplumsal formasyonların yerine geçer. Ne var ki, Rex, Güney Afrika'daki toplumsal sistemin böyle hiçbir kaçınılmaz eğilim sergilemediğine işaret eder. Plantasyon köleliği gibi kapitalizm öncesi ekonomik sömürü biçimleri kolonilerde varlığını sürdürmüş, hatta esasen uzun bir süre serpilmiş ve yayılmıştır. Postkolonyal dünyada da kapitalist ekonomiler kapitalizm öncesi biçimlerle birlikte var olur ya da bunlar tarafından "alıkonur"lar. Peki bu toplumsal formasyonlar eksiksiz bir kapitalist gelişime niçin direnir?

Hayli etki yaratan bir analizinde Andre Gunder Frank (1969), kolonyalizmin koruması altında kapitalizmin aslında her yere nüfuz etmiş olduğunu savunmuştu. Frank, Latin Amerika'nın on altıncı yüzyıldan beri kapitalist olduğunu iddia ediyordu. Bu görüşe göre, plantasyon köleliği kapitalizmin bir türünden başka bir şey değildir; burada köle, sermaye gibi ya da mülkiyet gibi işlev görür. "Azgelişmişlik", yerküre üstündeki ülkelerin dünya [ekonomik] sistemine dahil edilme tarzının sonucu olarak ortaya çıkar. Emperyalizm dünyayı metropol ülkeler ve uydu ülkeler halinde bölmüş, bunlar arasındaki ilişkiye bizzat kapitalizmin eşitsiz gelişimi ile uyduların metropollere bağımlı olması damgasını vurmuştur. Dolayısıyla, bizler, hem bazı ülkelerin gelişmişliğini hem de başka bazı ülkelerin azgelişmişliğini ya da bağımlılığını yapılandıran tek bir dünya sistemi içerisinde yaşıyoruz. Bugünün dünyası, her birinin kapitalist olma tarzından ötürü "ileri" kapitalist ülkeler ve "azgelişmiş" ülkeler şeklinde bölünmüştür.

Bu tez bariz birkaç sorun barındırır. Ernesto Laclau (1977), bu analizin, "kapitalizmi", insan ilişkilerini nasıl yapılandırdığını hesaba katmaksızın yalnızca pazar için yapılan bir üretim sistemi olarak gördüğüne dikkati çeker. Batı Hint plantasyonlarını İngiliz tekstil fabrikalarından ayıramaması da bu yüzdendir. Devasa bir çeşitlilik arz eden sömürü ilişkileri, yalnızca değişen "gelişim" derecelerine göre farklılaşan tek bir başlık altında kavranır. Ayrıca, Rex, böyle bir görüşün, üçüncü dünyanın kapitalizm ileri ülkelerde işçi sınıfı tarafından yıkılıncaya kadar, ilerleme sağladığı sürece kapitalizm tarafından sömürülmeye mahkûm olduğunu ima ettiğini

savunur. Dolayısıyla bu görüş, ileri ülkeler ile azgelişmiş ülkeleri neredeyse daimi bir haksızlık ilişkisine kilitleyip bırakır. Kapitalizmin gelişiminde kolonyalizmin oynadığı rolü kavramsallaştırmanın daha az kısıtlayıcı bir yolu olabilir mi?

Alternatif bir açıklama, Stuart Hall (1980) tarafından, plantasyon köleliği üstüne halihazırda yürütülen tartışmalar yoluyla sunulur. Köle, kapitalizm koşulları altındaki işçiden farklı olarak, kendi emek gücünün sahibi değildir. Bu yüzden, kölenin, özgür ücretli emekçi tarzında bir işçi olduğu söylenemez. Kölenin efendiyle ilişkisi, işçi ile kapitalist arasındaki ilişkiden belirgin biçimde farklıdır. Gelgelelim, kölenin emeğinin meyvelerinin yanı sıra, köle de (köle ticareti yoluyla) küresel kapitalist pazarda dolaşıma girer. Ticaret sermayesi hem köle ticaretini hem de plantasyon malları ticaretini finanse etti. Dolayısıyla, plantasyon köleliği kolonyal, kırsal ve yanı sıra kapitalist pratikler ve ilişkiler tarafından olanaklı kılındı. Kapitalist-olmayan kölelik pratiği kapitalizmin gelişimiyle bir arada var olur, bu gelişmeyi besler ve destekler. Böylece, kapitalizm-öncesi üretim tarzları yerlerini basit bir teleolojik anlamda kapitalist tarzlara bırakmayıp, tam da kapitalist üretim tarzına katkıda bulunduğu için varlığını sürdürür. Bu üretim tarzları arasındaki ilişki basitçe bir arada var olma ilişkisi değil, Hall'un tasvir ettiği gibi, "bir egemenlik ilişkisi içerisinde yapılanmış olan farklı üretim tarzları arasındaki eklemlenme"dir (1980: 320). Kapitalizmin kapitalizm-öncesi formasyonları ve ilişkileri niçin yalın bir biçimde ortadan kaldırmadığını kavramak açısından bu analiz fevkalade yararlıdır. Belli birtakım eski toplumsal yapıların topyekûn dönüştürülmemesi kapitalizmin çıkarınadır; ırksal ve etnik hiyerarşilere dayalı belli birtakım eski sömürü biçimleri ucuz emek sağlamaya devam eder. Bir zamanlar plantasyon köleliği aksi takdirde bulunabilecek olandan daha ucuz emek sağlıyor idiyse, bugün de kapitalist-olmayan sektör buna benzer bir rol oynamaya devam etmektedir. Kapitalizm bu öbür üretim tarzlarıyla bir arada var olur ya da bunlarla "eklemlenir"; ama bu bir arada varoluş kapitalizmin egemenliği tarafından yapılandırılır ve kapitalizm bu yüzden kârlı çıkar.

Bu bölümcede, sınıf ve ırkın birbirine eklemlenebileceği genel çerçeveyi ele aldık yalnızca. Kolonyal temasın ilk günlerinden itibaren ırksal ideolojilerin ve imgelerin aynı zamanda metropoldeki sınıf ilişkilerini ve algıları nasıl biçimlendirdiği, değinmediğimiz alanlardan biridir. Örneğin, erken dönem modern Avrupa'da, seyahat eden pazarlamacıların (bunlar genellikle fakir seyyar satıcılardı) yabancı ve siyah olarak algılanmaları olağandı. On sekizinci yüzyıl Avrupa'sında, soylu yabanıl imgesi burjuvazinin soyluluğa yönelik eleştirisini ateşledi:

> Soylu Yabanıl kavramı Vahşi İnsan nosyonunun değil, daha ziyade "soylu insan" nosyonunun karşısında yer alır ve onu zayıflatır...Bizatihi "insan" nosyonu ancak "vahşi" terimine ve çeşitli eşanlamlıları ve türevlerine karşıt konumlandığı sürece kavranabilir. "Vahşi yabanıl" deyiminde, bunlar aslında aynı sözcükler olduğundan hiçbir çelişki yoktur...Ama o dönemde yürürlükte olan sınıflar göz önüne alındığında, soyluluk (ya da aristokrasi) fikri, tıpkı "medenilik"in "barbarlık"a karşıtlığı gibi, öbür toplumsal düzenlerin varsayılan vahşilik ve yabanıllığına karşıt bir konumda durduğundan Soylu Yabanıl kavramı bir aykırılık oluşturur. Bu şekilde tasavvur edildiğinde, Soylu Yabanıl fikri yerlilik fikrinin yükseltilmesinden ziyade soyluluk fikrinin tahrip edilmesini temsil eder. Durumun böyle olduğu hem Soylu Yabanıl kavramının kullanımından hem de etkilerinden hareketle görülebilir. Görünüşe bakılırsa soyluluk her yerde saldırılara maruz kalmaktadır; baskıcıların yerlilere muamele etme tarzı ya da onları algılama biçimleri konusunda soyluların hiçbir etkisi yoktur. Üstelik, Soylu Yabanıl fikri kendi karşıtını ön plana çıkarır (ya da anımsatır): Avrupa'da eğitimli çevrelerde oldukça geçerliliği bulunan, pespaye yabanıl nosyonu (White, 1987: 191).

Peter Hulme, şunu savunur. "Yalnızca iki mevzi tanıyan, yalnızca içeriyi ve dışarıyı, beyazı ve siyahı tanıyan plantasyon söyleminin gelişimi...bizzat, sanayileşmiş Avrupa'nın sınıf mücadeleleri açısından temel bir imge sağlamıştır" (1986b: 75).

Son yıllarda, ırk ve sınıfın özgül çağdaş koşullarda, bilhassa savaş sonrası Britanya'sında sergilediği dinamik kesişme konusunda kayda değer çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda, genel olarak

işçi sınıfının oluşumunda, özel olarak da siyahi emeğin tecrübelerinde ırkın temel bir rol oynadığı gösterilir. Öncülük eden bir çalışmada, işçi sınıfından olan siyahi insanların içinde yer aldıkları sınıf ilişkilerinin "*ırk ilişkileri* olarak işlev gördüğü"ne işaret edilir. "Bu ikisi birbirinden ayrılamaz. Irk, sınıf tecrübesinin yaşandığı kipliktir. Irk aynı zamanda sınıf ilişkilerinin yaşantılandığı kanaldır. Bunun, kendi varoluş koşullarıyla kurdukları ilişkiler bugün ırk tarafından sistematik olarak dönüştürülmekte olan *sınıfın bütünü* açısından bazı doğurguları vardır" (Hall ve d., 1978: 394). Birçok anti-kolonyal entelektüel ırk ve sınıf arasındaki bu bağlantıyla daha önceleri uğraşmıştı; zaten bu entelektüeller arasındaki Marksistlerin bile Negritude'a bu kadar ilgi göstermelerinin nedeni budur. Marksist entelektüeller ırk sorununu ön plana çıkarma ihtiyacı duymuşlardır çünkü, Aime Cesaire'in belirttiği gibi, "Marx çok haklıdır ama Marx'ı tamamlamaya ihtiyacımız var" (1972: 70). Cesaire kolonyal karşılaşmayı bir denklem olarak yazar: "Kolonileşme='şeyleşme'" (1972: 21). Bu "şeyleşme" ya da kolonileştirilmiş olan kişinin bir nesneye indirgenmesi, yalnızca bu kişinin "bir üretimin aletine" indirgenmesiyle değil, Batı'daki değerlere göre (bazı radikal ya da toplumsal açıdan ilerici değerler dahil olmak üzere) özne-oluşturumu yoluyla başarılmıştır. Marx'ın "tamamlanması" gerekiyorduysa, şimdi incelemeye başlayacağımız gerekçelerle, Freud'un ve bıraktığı mirasın da yeniden yazılması gerekiyordu.

C. PSİKANALİZ VE KOLONYAL ÖZNELER

John Masters'ın 1952 yılında yazılmış, 1825'lerin kolonyal Hindistan'ında geçen ve pek tanınmamış romanı *The Deceivers*'da, Doğu Hindistan Şirketi'nde çalışan William Savage, Gopal adlı, sırra kadem basan ve karısı öldüğünü düşündüğü için kendisini kurban edip sati* olmak üzere olan yerel bir dokumacıyı taklit e-

* Kocaları ölen kadınların, bu ölümün hemen ardından kendilerini öldürmelerini buyuran bir Hindu göreneği. (ç.n.)

derken bulur kendisini. William kısa bir süre sonra Gopal'in hayatta olduğunu ve kurbanlarını eşarplarla boğan, tanrıça Kali'ye taptıkları sanılan ve o sıralarda nam salmaya başlayan bir Şakirt (Thugs) (Baştan Çıkarıcılar) ya da yol kesen grubunun mensubu olduğunu öğrenir. Kendisine tapınılması Tantrik Hinduizmle bağdaştırılan ve bekar bir tanrıça olan Kali, dişi güç, enerji, cinsellik, büyü ve isyankârlık çağrışımlarını taşır. Savage, neler yapıp ettiklerini ve eylemlerinin kapsamını öğrenebilmek için Şakirtlerin içine sızar. Bu süreçte Savage, hem bu haydutların insan boğma yeteneklerine hem de Şakirtlerin eylemlerini tayin eden Kali'nin gönderdiği alametler olduğunu inanılan birtakım kehanetleri yorumlama yeteneğine sahip olduğunu anlar. Romandaki olayların seyri esnasında William gitgide kendi Batılı benliğinden yabancılaşır, Kali'den kaynaklanan adam öldürme ve iktidar zevkiyle zehirlendiğini görür. Şakirt ayinlerine katılır, takdis edilmiş şekerlerden yer. Bu şeker, haydudun tanrıçaya sadakatini ve karşılığında onun koruması altında olduğunu gösterir ve içinde "Kali'nin tatlılığı"nı barındırır: "Sizler ona aitsiniz, o da size" (1952: 179-80). Eski bir Şakirtken İngilizler hesabına muhbirlik yapmaya başlayan Hüseyin, kutsal şekeri paylaşan hiç kimsenin Kali'nin baştan çıkarıcı tesirinden kurtulamayacağı konusunda onu önceden uyarmıştır. William şekeri yedikten sonra Hüseyin şöyle sızlanır:

> Bu şafaktan itibaren sonsuza kadar bir Baştan Çıkarıcı'sın artık. Bir cellat...Kendi kendini nasıl tanımlarsan tanımla, hiçbir önemi yok. Battaniyenin üstünde, kazmanın önünde kutsal şekeri yediğin anda, Kali içine girdiğinden, cellat olursun...Artık eski işine asla geri dönemeyeceksin...Kali neyi dilerse o olacak. (1952: 185-186).

"Medenileştirme misyonu"na adanmış olmakla birlikte Hintlilere saygı göstermek isteyen Savage, sati olma yolunda "kendisiyle bir mücadele" başlatmıştır. Sati, kadınların aleyhine işleyen barbarca bir görenek miydi, yoksa "halkın göreneği ve dini" olmanın yanı sıra "harika" bir fikir mi? Savage,

anlamaya çalıştı, Batılı bir tarzda iyiyi kötüden ayırmaya çalıştı, fedakârlığın güzelliğini ölümün/israfın çirkinliğiyle dengelemeye çalıştı...Ama bu Hindular açısından, kadir-i mutlak Tanrı ve ona açıkça itaatsizlik eden, amaçlarını yoldan saptıran Şeytan arasında bir fark yoktu. Burada yaratım ve yıkım aynı madalyonun iki yüzüydü...Becerebilirse anlamak zorundaydı. Bu inançlarla düşünen ve hareket eden erkekler ve kadınların sorumluluğunu taşıyordu. Durumu anlamayı başaramadığı takdirde yalnızca tek bir genellemeden hareketle iş görebilirdi: Hintliler kaderci ve vahşidir, sevgiden anlamaz (1952: 25).

Savage'ın empati yeteneği potansiyel bir kültürsüzleşmeye (deculturatian) dönüşür –Batı medeniyetini ardında bırakacak ve gerçek bir Baştan Çıkarıcı haline gelecek ölçüde Kali'nin cazibesine kapılmıştır. Şakirtlerin bayramlarında keçi eti yer ve pirinç rakısı içer, ikili kimliği yüzünden delirir: "O, âdetlere uygun, kanla yıkanmış bir fantazide ayine katılan William Savage'dı. O, kendinden hoşnut biçimde, saygıyla yemeğini yiyen dokumacı Gopal'di..." (1952: 192). "Pirinç rakısıyla kafası dumanlanan" William'a Kali sahip olur ve böylece William "bir kişi olmaktan çıkıp, kızıl kanla beyaz pirincin gölgelediği bir yer" haline gelir. Romanın yazarı Masters, duygu yüklü bir pasajda, kendisine Kali'nin sahip oluşunu bir tür delilik olarak betimler. Bu delilikle birlikte, onun Hıristiyan benliği, şenlik esnasında tam o sırada dans etmekte olan kızla ve bizzat Hindistan'la özdeşleştirilen Kali'ye duyduğu çılgınca arzuyla paramparça olmuştur.

Tanrım, günah işledim ve artık Senin oğlun olmaya layık değilim. Şekeri yemişti, Kali Ölüm'dü. Kali bir kadındı. Çalgılar onu arzusunu harcamaya kışkırttı. Kızın elleri onu istedi ve üstüne doğru süründü. Elindeki kadehi bir kenara bıraktı ve istekli, sıcak ve davetkâr olan kıza dokundu...Kıza yöneldi ve onunla mücadele etmeye başladı. Kız birdenbire ona bakmaya başladı, gözleri onunki gibi faltaşı olmuştu. Kızın eşarbı ellerindeydi, gerdanını okşamaya başladı. Bileğindeki kaslar gerilmişti. İçinde ölüm ve aşk birlikte kabarıyordu, sel gibi akmaya ve kızı içine çekip yutmaya hazırdı (1952: 201-202).

Kali'nin "sonsuz gücü"nün etkisi altında kalmıştır William, ama Hüseyin onu tam zamanında sıyırıp alır. Hüseyin'in kendi kurtuluşu William'ın karısı Mary'nin ona hediye ettiği tahta bir haçtan ve onun da sınırları çiğnemeyi ve Doğu Hindistan Şirketi'nin sadık bir bendesi olarak "kızıl ceket"i giymeyi arzulamasından kaynaklanmaktadır. Sonunda Kali'nin "kanla ıslanmış ağzı ve şehvetli dili"nin, William'ı gerisin geri gerçekliğe fırlatan "Meryem ve bebeği" İsa'yla aşık atamayacağı ortaya çıkar. Böylelikle, İmparatorluğun yerli sadık bendesi, William'ı yerli Hindistan'ın deliliğinden çekip çıkararak hakiki İngiliz resmi kolonyal kimliğine ulaştırır.

Hem romanlarda hem de kurmaca-olmayan anlatılarda, sınırların çiğnenmesi, bilhassa yabancı uzam ya da halkın cazibesine kapılanlar ya da bunlara sempati besleyenler açısından, tehlikeli bir iş olarak boy gösterir. "Yerlileşmek" akli dengeyi bozma potansiyeli barındırır. Kolonileştirilmiş ülke, Avrupalı erkekleri baştan çıkararak deliliğe sürükler. *The Deceivers* eleştirel çalışmalara pek fazla konu olmamışsa da, Conrad'ın *Heart of Darkness*'ı (Karanlığın Yüreği) bu örüntünün tanınmış bir örneğidir. Bu romanda Afrika ilksel ormandır ve kolonyalist kahraman Kurtz'u büyüleyen ve delirten bir iktidar ve zenginlik kaynağıdır. Öykünün anlatıcısı Marlow, Kurtz'un "zekâsı mükemmel ölçüde duru olsa da...ruhu (nun) deli" olduğunu anlatır bize. "Issızlığın ortasında tek başına kalmış ve kendi içindeki derinliğe dalmıştı. Aman Tanrım, delirdi diyorum size" (Conrad, 1975: 95). Marlow, başından geçenler eşanlı olarak çocukluğa, deliliğe ve Afrika'ya yapılmış bir yolculuk olarak yeniden sahnelenen Kurtz'u aramak amacıyla, Kongo nehrini izleyerek "karanlığın yüreğine" bir yolculuğa çıkar. Birkaç eleştirmen Kurtz'un altüst oluşunu kolonyalist oburluğun bir ürünü olarak ve romanı da bir emperyalizm eleştirisi olarak görse de, romanın klasik psikanalizin ilkelciliğini uzun uzadıya anlattığı düşünülebilir. Chinua Achebe (1989), *Heart of Darkness*'ı, "siyah halkın tam da insanlığının sorgulandığı bir öykü" olarak nitelendirmiştir. Kolonyalist kurmaca yazıların birçoğunda olduğu gibi bu romanda da, Avrupalı aklın çözülüp dağıldığı ve ilkel bir hale gerilediği bir yerdir Afrika. Öbür yabancı ülkelerin yanı sıra

Afrika, Hindistan ve Çin deliliğe yol açar, kendileri deliliktirler.

Thomas de Quincey'nin nevrotik vizyonlarının emperyal köklerine ilişkin incelemesinde John Barrell, çalışmasına De Quincey'nin *Confessions of an English Opium-Eater*'ından uzun bir alıntı yaparak başlar:

> Mayıs 1818. Malaya halkı aylardır korku veren bir düşmandır. Onun sunduğu vasıtalar yoluyla her gece Asyatik bir sahneye ulaştırıldım. İngiltere'yi bırakıp Çinli görenekler, hayat tarzları ve ortamında Çin'de yaşamak zorunda kaldığım takdirde mutlaka deliririm diye düşündüm....Çin'de, her şeyden önce Çin'in öbür Güney Asya ülkeleriyle ortak noktası olan hayat tarzlarından, göreneklerden, had safhadaki bir nefretin *onlar* ile benim arama diktiği engelden, analiz edebileceğimden çok daha derin bir duyarsızlıktan dehşete düştüm. Onların arasında yaşamaktansa delilerle, it kopuk takımıyla, timsahlar ya da yılanlarla seve seve yaşayabilirdim... (Barrell, 1991: xi)

Barrell bu travmaların "kitle halindeki toplum"dan, "korkunç insan yığınları"ndan (1991: 6), hem kaynaşan Şarklılardan hem de işçi sınıfı sürülerinden duyulan korkuyla nasıl harekete geçirildiğini ve cinsel suçluluk duygusuyla biçimlendirildiğini tartışır. Barrell'ın kitabı, deliliğin "kişisel bir atom" olmayıp kültürel olarak şekillendirildiğini ve belirlendiğini öneren Roy Porter'ın bu önerisinin akla yatkınlığını ilgi çekici bir tarzda göstermektedir.

Deliliğe yol açan kolonyal karşılaşmaya dair yukarıda verdiğim üç örnek de birbirinden oldukça farklıdır; ama bu örneklerin hepsinde de yalnızca Avrupalı özne bir birey özelliği kazanmaktadır. Albert Memmi, "çoğulluk damgası kolonileştirilmiş olanın kişisellikten soyundurulmasının göstergesidir" der. "Kolonileş-tirilmiş olanlar asla bireysel bir tarzda karakterize edilmezler; onların yalnızca anonim bir kolektiviteye batıp gitme hakları vardır" ("Onlar böyledir işte"; "Onların hepsi aynı") (1967: 88). Avrupalı kişi yabancı sürülerle yüz yüze gelir ve onlarla özdeşleşecek olursa, "benlik" ile "öteki" arasındaki sınırı ihlal edecek olursa, gerileyerek ilkel davranışa, deliliğe kapılır. Bir yanda Avrupalı erkek yetişkinlik, medeniyet ve rasyonellik arasındaki, öbür yanda Av-

rupalı-olmayanlar, çocuklar, ilkelcilik ve delilik arasındaki bu çağrışımlar, insan psişesi hakkındaki Freudcu açıklamalarda ve sonraki anlatımlarda da mevcuttur. Freud'un eserlerinde, bilhassa *Totem and Taboo* (Totem ve Tabu) (1913) ve *Civilization and its Discontents*'de (Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları) (1930), tarihsel ve kültürel gelişim, bireysel, psişik ve biyolojik yetişmeye benzer biçimde tasavvur edilmiştir (bkz. Seshadri-Crooks, 1994). Bir çocuğun yetişip erişkin hale gelmesi ile yabanıllıktan tektanrıcılığa ve patriyarkiye (bunlar Freud'un insan medeniyeti konusundaki ölçütleridir) doğru gerçekleşen toplumsal ilerleme birbirleriyle eşleştirilir. Böylelikle, "ilkeller", erişkin Avrupalının psikolojik yetişkinliğine erişememiş olan çocuklara ve medeni "nevrotiğe" benzer. İlkel akılda, "itikat...düşüncenin yerini tutar" ve haz birincildir. Düşünce ve kendi üstüne katlanarak düşünme "ilkel insanlar"da bulunmaz. İçgüdülerin yönlendiriciliğindeki insanlar ile düşünümün yönlendiriciliğindeki insanlar arasındaki bu bölünme etnopsikoloji pratiğini beslemiş ve böylelikle kültürel farklılık patolojikleştirilerek psişik gelişim kültürel/ırksal farklılık çerçevesinde kavranmıştır.

Ama bu durum deli "ilkel"i nereye havale etmektedir? Michel Foucault, Avrupa toplumunda akıl hastalığının yaratılmasını, normatif, rasyonel benliğin tanımlanabilmesi için delinin kapatılıp susturulduğu bir "ötekileştirme" süreci olarak betimler. Gelgelelim, Megan Vaughan'ın işaret ettiği gibi, kolonileştirilen toplumlarda, "kolonyal her kişinin bir anlamda zaten çoktan 'Öteki' olduğu bir ortamda 'öteki'yi deli ya da cüzzamlı biçimi altında nesneleştirme ve uzaklaştırma ihtiyacı başka ortamlardakine göre daha az acildi" (1991: 10). Bundan dolayı, Afrika'da, Foucault'nun on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sı açısından betimlediğine benzer bir "büyük kapatma" olayı görülmez. Bunun yerine, Avrupalıların doğuştan farklı olduklarını tanımlayabilmek için genelde Afrikalıların betimlenmesine ve patolojikleştirilmesine yönelik bir uğraş vardı. Dolayısıyla, genellikle "kolonyal Afrika'da delilik üzerine geliştirilen literatürde, deliliğin tanımlanmasından ziyade 'Afrikalılığın' tanımlanmasına yönelik bir uğraş görülür" (1991: 119). Afrikalıya

özgü delilik bu çerçeveye nasıl oturtulabilir? Vaughan, deli Afrikalının yetersiz ölçüde bir "öteki" olarak, kültürel sınırları çiğneyen ve Avrupalılaşan bir kişi olarak kavrandığını gösterir. Yerlileşen Avrupalı örneğinde olduğu gibi, delilik, varsayılan grup kimliklerinin bir ihlalidir.

Bu konudaki en yaygın anlayış, "kültürsüzleşme"yi artan hastalığın nedeni olarak görüyordu. Geleneksel yapıların çöküşü ve "modern" toplumun getirdiği endişeler, değişimle baş edemeyen Afrikalıların akli dengelerini bozuyordu: Nyasaland'daki hastalık vakaları üstüne kaleme alınan etkili bir raporda, "cinsel bozuklukları, Avrupalı tipte kuruntuları ve mülkiyete karşı pervasız saldırganlıklarıyla yerli şizofrenler, öbür grupların mensuplarından ziyade Avrupalılara özgü zihinsel tutum sergiliyor gibidir" denilmektedir (aktaran Vaughan, 1991: 108). Modernleşmenin geleneksel toplumsal yapıları nasıl aşındırdığı konusunda yapılan kapsamlı incelemeleri kışkırtan, denetimi elden kaçırma yönündeki kolonyal korkulardır. Buna önerilen çözüm, Afrikalıların kendi "geleneksel" önderleri ve göreneksel pratikleri aracılığıyla yönetilecekleri dolaylı egemenliktir. Geleneğin pekiştirilmesinin aynı zamanda kolonyal ekonomik ve politik ihtiyaçlara nasıl hizmet ettiğini daha önce tartışmıştık. Afrikalıların psikolojisi ve psikiyatrisi üzerine kaleme alınan çalışmalar, ötekiyi, değişmez derecede öteki olarak, onu Avrupalı eril benlikten ayıran kolonyal sınır çizgilerini çiğnemekten aciz olarak tanımlama ihtiyacına hizmet etmiştir. Bundan dolayı, psikanalitik söylem çerçevesinin içerisinde, antikolonyal direnişin delilik olarak, bağımlılık olarak ya da çocukluğa gerileme olarak kodlanması pek şaşırtıcı değildir (bkz. Cooppan, 1996).

Frantz Fanon, kolonyal yönetime direnişin rutin bir şekilde "dinsel, büyüsel, fanatik davranışa atfedildiği"ne dikkati çekmiştir (1965: 41). Octavio Mannoni'nin kötü nam salmış *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonisation* (Prospero ve Kaliban: Kolonizasyonun Psikolojisi) başlıklı çalışması, 1947 Madagaskar ayaklanmasını "açıklayabilmek" için bu Afrikalı zihniyet teorilerine başvurmuştur. Mannoni belli birtakım ("geri kalmış")

halkların, onların atalarını yüceltmelerine ve bu yüceltmeyi kolonyal efendilerine aktarmalarına yol açan, çözüme kavuşturulmamış bir "bağımlılık kompleksi"nden mustarip oldukları için kolonileştirildiklerini savunmuştur. Böylece, kolonileştirmeyi, böyle bir bağımlılık sergileyenler ile aşağı konumda yer almaktan korku duyup kendilerini kanıtlamanın yollarını arayarak kolonileştirici haline gelenler arasındaki psişik farklılıkların sonucu olarak açıklamış olur. "Bana kalırsa, kolonileştirmenin her zaman bağımlılık ihtiyacının var olmasını gerektirdiğine kuşku yoktur. Her halk kolonileştirilemez: Yalnızca bu bağımlılık ihtiyacını yaşayan halklar kolonileştirilebilir" (Mannoni 1956: 85). Mannoni 1947 ayaklanmasını, Fransızların adalıları yarı özgür yarı esaret halinde bırakan ve adalılarda bir kimsesizlik, kolonyal efendileri tarafından terk edilmişlik duygusu yaratan bazı ödünler vermelerinin bir sonucu olarak açıkladı. Bu açıklamaya bakılırsa, yerlilerin ayaklanmalarının tetiğini çeken, kolonyal baskı değil, yeterli denetimlerin kaldırılmasıdır. Kenya'daki (1952-1954 yılları arasında gerçekleşen) Mau Mau ayaklanması konusunda J. C. Carother'in yaptığı çalışmalarda, direniş, yukarıdaki açıklamaya benzer şekilde, azgelişmiş bireyciliğin bir boyutu olarak sunulup patolojikleştirilir. Rudyard Kipling'in *Kim* adlı romanında, Hindistan Ordusundaki Hindu ve Müslüman askerlerin Britanyalılara karşı başlattıkları 1857 İsyanı ya da "Ayaklanma", (Britanyalılara sadık bir Hintli asker tarafından) "tüm Orduyu aşındıran bir delilik" olarak tasvir edilir. Edward Said bu roman hakkında yaptığı tartışmada, Kipling'in basitçe Hindistan'da herhangi bir çatışma olabileceğini kavrayamadığını, romandaki Kim adlı kahramanın İmparatorluğa hizmet etmek ile Hintli arkadaşlarına sadık kalmak arasında herhangi bir çelişki görmemesinin de bu kavrayışsızlıktan kaynaklandığını iler sürer (1994: 146-147). Bununla birlikte, romanda delilik ile ayaklanmanın karıştırılmasını Kipling'in kolonyal çatışma konusundaki bilinçliliğini bastırması olarak okumak da mümkündür.

Irklar arasındaki psişik farklılıklar konusundaki bu mutlak anlayışlara itiraz edenler de vardı elbet. Örneğin, Güney Afrikalı psi-

kanalist ve doktor Wulf Sachs, kendisinin siyah hastaları ile beyaz hastaları arasında temel bir farklılık olmadığını savunmuştur. Sachs, *Black Hamlet: The Mind of an African Negro Revealed by Psychoanalysis*'de (Siyah Hamlet: Afrikalı Bir Zencinin Psikanaliz Yoluyla Okunan Zihni), [ilk olarak 1937 yılında yayımlandı], John Chavafambira adlı siyah bir adam olan hastasının, "Hamletizm"den mustarip olduğunu ileri sürüyordu. Freud'u izleyen Sachs'a göre, Shakespeare'in Hamlet'i çözüme kavuşturulmamış bir Ödip kompleksi yüzünden eyleme geçememektedir. Buna göre, "Hamletizm", "eyleme geçmek gerektiğinde sergilenen kararsızlık ve tereddütü simgeleyen evrensel bir fenomen"dir (1947: 176). "Afrikalı akıl"ın Avrupalı akıldan sürekli ve değişmeyen bir farklılık olarak sunulduğu bağlam göz önüne alındığında, Chavafambira'nın zihinsel süreçlerinin evrensel olarak uygulanabilir bir çerçevenin parçası olduğunu ileri süren Sachs'ın bu önerisi, ilerici bir hamle olarak görülebilir. Gelgelelim, Sachs "kültürsüzleşme" düşünce okulunun tesirinden tamamen azade değildi ve hastasının sorunlarını, modern hayatın gerekliliklerileyle başa çıkma konusundaki yeteneksizliğinin bir tezahürü olarak görüyordu. Sachs, Chavafambira'nın hayatı ve kendi çalışmalarının, siyah Afrikalıların sürekli politik tacize maruz kaldıkları ve kent proleterleşmesi sürecine acımasızca itildikleri Güney Afrika'nın politik ve ekonomik gerçeklikleri tarafından yapılandırıldığının farkındaydı. Ama kendi elindeki malzemenin imalarıyla yeteri kadar yüzleşmemiş ve siyahların psişik yapıları ile beyazların psişik yapıları arasında temel bir aynılık bulunduğunu savunmuştur –böylelikle de Ödip kompleksi gibi Freudcu kategorilerin evrensel olarak geçerli olduğunu önermiştir (bkz. Dubow, 1993).

Kolonyal psikoloji ve psikiyatri söylemi, farklılığı patolojikleştirdi. Bu söylem, "bazı halkların aşağı konumda olmaları sorunuyla ve tabi kılınmanın zorunluluğuyla doğrudan doğruya bağlantılı olmayan herhangi bir farklılık nosyonu içermekten acizdi" (Vaughan, 1991: 115). Sachs, farklılık nosyonunu tamamen silip ortadan kaldırarak buna karşı çıkmaya çalıştı. "Evrensel/tümel" anlayışlarının, başat kültürün imgesinde formülleştiril-

dikleri için, aynı zamanda nasıl da derinden etnosantrik olabileceklerini daha önce ele almıştık. Nitekim, oldukça özgül bir kültür imgesi, bu örnekte psişe, küresel olarak uygulanabilirlik düzeyine yansıtılır. Böyle bir yansıtma, psike nosyonunu tarihselliğinden soyundurmaya ya da depolitize etmeye yarar, çünkü, Sachs örneğinde olduğu gibi, toplumsal yapılar ile insanların manevi hayatları arasındaki ilişki sorunuyla yeterince yüzleşmekten kaçınır. Böylelikle, bir kurum ve bir teori olarak psikanaliz, hem ırksal ve kültürel farklılıkları yansıtma tarzı hem de bunları silme tarzı açısından, Afrika'daki ve başka yerlerdeki kolonyal çıkarlara hizmet etmiştir (Gilman, 1993). Bundan dolayı, Gayatri Spivak, haklı olarak şunu söyler: "Kurumsal psikanaliz, benim daha önce epistemik şiddet adını verdiğim fenomenin çağa uygun bir payandası olabilir" (1990: 226).

Freud şöyle yazıyordu: "Bu gezegene yeni gelen her kişi Ödip kompleksiyle baş etme göreviyle karşılaşır; bu kompleksle başa çıkamayan herkes nevroza kurban gider" (1953: 226). Ama Ödipal dramayı evrenselleştirmek, sanki öznelliklerin biçimlendirilme tarzlarında ya da dünyanın her tarafında cinsel dramaların yaşanma tarzlarında hiçbir farklılık yokmuş gibi, ya da bunların icrasını sınıfsal ya da kültürel hiçbir farklılık biçimlendirmiyormuş gibi, Ödip kompleksinin her nerede olursa olsun kimliklerin gelişimlerini kesin olarak açıkladığını ileri sürmek demektir. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*'da (Anti-Ödip: Kapitalizm ve Şizofreni), insani çatışmaların bölgesi olarak tarih dışı bir aile kavramını şişiren "Ödip kompleksinin analitik emperyalizmi"ni mahkûm eder; bu yazarlara göre, gerçekte ailenin kendisi, politik ve tarihsel olarak yeniden şekillendirmelere bağışık değildir. Deleuze ve Guattari'ye göre, Ödip fikri yalnızca toplum analizi görevi açısından yetersiz olmakla kalmaz, aynı zamanda bizzat bu fikir "başka araçlarla sürdürülen kolonyalizmdir" (1977: 170). Frederic Jameson, psikanalizi "radikal ölçüde tarihselleştirme"ye, Ödip kompleksi çatışmaları konusunda yaptığı açıklamalarını aileyi konu edinen özgül bir tarihe oturtmaya ve "psişenin yapısının tarihsel olduğunu ve bir tarihi bulunduğunu"

kabul etmeye ihtiyaç duyulduğunu savunur (1981: 62).

Bugün bir "Afrikalı Ödip"in "Avrupalı Ödipal Fantezi"den başka bir şey olmadığı gerekçesiyle yapılan eleştiriler hiç de ender değildir (Hitchcott, 1993: 62). Ama psikanalitik kurumun tarihi göz önünde tutulduğunda, Martinikli psikanalist Frantz Fanon'un *Black Skin, White Masks*'da (Kara Deri, Beyaz Maskeler) ve *The Wretched of the Earth*'de (Dünyanın Lanetlileri) yaptığı, bu sonuca varan öneriler sarsıcı bir etki uyandırdı. Fanon'un çalışmaları, biyolojik ve psikolojik gelişim konusundaki ırkçı teorilere doğrudan doğruya müdahale etti. Kolonileştirilenlerin psişesini yerinden çıkartan ve çarpıtanın *per se** modernleşme değil, kolonyalizm olduğunu savunarak "modernleşme"nin yerlilerin delirmesine yol açtığını bildiren görüşü mantıksal sonucuna vardırdı. Kolonileştirilenler, tam da kolonyalizm varlıklarını, öznelliklerini aşındırdığı için, başlarına gelenlerle başa çıkamıyorlardı. Böylelikle, Fanon, *Black Skin, White Masks*'ın başlangıcında şunu ilan ediyordu: "Renkli kardeşlerimin bana hınç duymaları riskini göze alarak, siyah insanın insan olmadığını söylüyorum" (1967: 8). Kolonyal tecrübe kolonileştirilen insanın benlik duygusunu yok eder, onu "ezici bir nesnelik durumuna hapseder"; bu yüzden o "bir insan değildir" Nitekim, Fanon siyahların zihinleri hakkında halihazırda geçerli kabul edilen paradigmalardan tamamen ayrı düşmeyip, bunları, politik anlamlarının tersine döndüğü noktaya kadar çekiştirip genişletir. Bu noktada, artık, psikopatolojik olduğu, insan ilişkilerini çarpıtan ve kapsamına aldığı herkesi "hasta" eden bir hastalık olduğu düşünülen kolonyalizmdir. Buna karşılık, etnopsikiyatri içerisinde yerli histeri biçimleri olarak nitelendirilen ve atavistik beyin yapılarının kanıtı olarak görülen özellikler, Fanon tarafından, direnişin göstergeleri olarak yorumlanır; örneğin, "tembellik", kolonileştirilen kişi tarafından "kolonyal makineye yönelik bilinçli olarak yapılmış bir sabotajdır": "Cezayirlinin suç işlemeye yatkınlığı, içgüdülerince yönlendirilmesi,

* "Kendi başına; kendisi olarak; içinde; tek başına; yalıtlanmış olarak", Y. Salman, G. Varım, S. Keser, *Ortak Kültür Sözlüğü*, Tümzamanlar Yayıncılık, İstanbul, 1992, s. 79.

işlediği cinayetlerin vahşeti, sinir sisteminin örgütlenme tarzının ya da karakterini belirleyen kökenlerin birer sonucu değil, kolonyal durumun dolaysız ürünüdür" (1963: 239, 250). Mannoni'nin kolonyalizmin ırklar arasındaki belli birtakım psişik farklılıkların (bazı halkların bağımlılık ya da yönetilmeye ihtiyaç duymalarına yol açan farklılıkların) *sonucu* olduğunu savunmasına karşılık, Fanon kolonyalizmin aslında ırk çizgileri doğrultusunda psişik farklılığı doğuran ve siyah özneyi hiçlik derekesinde silip ortadan kaldıran neden olduğunu savunmuştur.

Fanon, son yıllarda, en önemli anti-kolonyal yazar-eylemci olarak görüldü (genellikle başka önemli simaların dışlanması pahasına); yoldaşı ve eleştirmeni Albert Memmi'nin sözcükleriyle, Fanon, "Üçüncü Dünya'nın bir peygamberi, kolonisizleşmenin romantik bir kahramanı" haline geldi (1973: 39). Fanon'un postkolonyal incelemeler içerisinde işgal ettiği "küresel teorisyen" statüsü, kendisinin eserlerinde, son yıllardaki eleştirel çalışmalarda olduğu gibi, özne oluşumunun kolonyal ve postkolonyal durum sorunuyla yöndeşmesi gerçeğinden kaynaklanabilir (Gates, 1991: 457-458). Şimdi, bu yöndeşmenin Fanon'un kendi çalışmalarında nasıl işlediğini inceleyelim. Öncelikle, Fanon, Lacan'ın ortaya koyduğu şemada özne oluşumunun hayati aşaması olarak görülen "ayna aşaması"nı yeniden işler. Lacan'a göre, insan yavrusu kendisini ilk olarak bir aynada seyre daldığında, orada kendisinden daha pürüzsüz, daha eşgüdümlü ya da dengeli bir yansıma görür. Özne kendisini hem bu imgeyi taklit ederek hem de bu imgeye karşıt olarak kurar. Fanon şunu yazar:

> Kişi Lacan'ın betimlediği mekanizmayı kavradığında, beyaz adam açısından gerçek Ötekinin siyah adam olduğuna ve böyle olmaya devam edeceğine kuşku duyamaz artık. Ve bunun tersi de geçerli. Yalnızca beyaz adam açısından Öteki beden imgesi düzeyinde, mutlaka ben-olmayan olarak –yani, tanımlanamaz, özümsenemez olan olarak– kavranılır. Siyah adam açısından...tarihsel ve ekonomik gerçeklikler bu manzaraya dahil olur (1967: 161).

Beyaz adam (ve kadın) açısından, siyah adam, renginin ve gem vu-

rulmamış olduğu varsayılan cinselliğinin damgasını yemiştir. "Negrofobi", şaha kalkmış siyah cinselliğinden duyulan korku ve bu cinselliğe dönük arzu etrafında döner. Beyaz özne açısından, siyah öteki, benliğin dışında yatan her şeydir. Gelgelelim, siyah özne açısından, beyaz öteki arzu edilebilir olan her şeyin, benliğin arzuladığı her şeyin tanımlanmasına hizmet eder. Bu arzu bir iktidar yapısının içerisine gömülmüştür, bundan dolayı "beyaz adam yalnızca Öteki olmakla kalmaz, aynı zamanda gerçek ya da imgesel efendidir" (1967: 138). Böylece, siyahlık beyaz benliği onaylamış olur, ama beyazlık siyah öznenin içini boşaltır. Siyah özne, ırkçı/kolonyalist yapının sürekli olumsuzladığıyla özdeşleşemez. Nitekim, Fanon'un Antilli hastaları, hezeyan nöbetleri sırasında "renklerinin olmadığı"nı bildirmişlerdir.

"Zenci" açısından, ırksal kimlik varoluşun başka her boyutunu geçersiz kılar. Fanon bir anısını aktarır: Paris sokaklarında yürürken bir çocuğun onu işaret edip "Bak! Bir Zenci" diye bağırdığı sırada "bedeni(n)den, ırkı(n)dan, ataları(n)dan aynı anda sorumlu" olduğunu hissettiğini söyler. "Tam tam sesleri, yamyamlık, entelektüel yetersizlik, fetişizm, ırksal kusurlar, köle-gemileri ve hepsinin ötesinde, hepsinin ötesinde: 'Kara marsık' sözü hep birlikte beynimde dönmeye başladı" (1967: 112). Siyah kişi siyah olma gerçeğinin her nasılsa gözden kaybolmasını sağlayacak beyaz maskeler benimseyerek derisinin rengiyle baş etmeye çalışır. Bu, sallantılı bir süreçtir. Fanon, Fransa'da bir film izlerken, her zaman yaptığının tersine Tarzan'la özdeşleşmesi yerine bir "zenci"yle özdeşleşmesinin umulduğunu fark edince yaşadığı şoku anlatır (1967: 152). Nitekim, kara deri/beyaz maskeler, kolonileştirilen kişinin kimliğinin zavallı şizofrenisini yansıtır.

İkincisi, Fanon, Ödipal kompleks ve bunun yuvalandığı aile yapılarının Antilli öznenin psişik yapılarını betimlemekten aciz olduğunu ileri sürer:

> Hoşunuza gitsin ya da gitmesin, Ödip kompleksi Zenciler arasında doğmaktan çok uzaktır...Fransız Antilleri'nde ailelerin yüzde 97'si tek bir Ödipal nevroz üretemiyor...Kapalı ortamda bulunan birkaç olağan

> dışı durum haricinde, bir Antillide görülen her nevrozun, her anormal tezahürün kendi kültürel durumunun ürünü olduğunu söyleyebiliriz... Antiller'deki dünya görüşü beyazdır çünkü hiçbir siyah ses işitilmez (1967: 151-153).

Avrupalı bir çocuk açısından ulus, ailenin bir uzantısıyken, Antilli çocuk açısından aile kolonyal ulusta hiçbir yansıma bulmaz. Antilli çocuğun babası kolonyal otoriteye maruzdur, bu yüzden de babanın yasası beyaz adamın yasası haline gelir. Kolonyal özne, ihlalci çocuğun yerini işgal eder. Bu yeniden nakşetme, Fanon'un kendisine daima "Zencinin sunduğu gerçeklikten çok uzak" olduğu için çarpıcı göründüğünü söylediği psikanalitik kategorilerin evrenselciliğini bozar (1967: 151). Ne var ki, daha sonra göreceğimiz gibi, Fanon Ödipal çerçeveyle bağını tamamen kopartmayıp, Ödip öyküsünü ırk çerçevesinde yeniden yazar. Fanon, eril çocuğun annesini arzuladığı Ödipal senaryo yerine, siyah adamların beyaz kadınlara sahip olma fantezisini kolonyalizmin birincil sahnesi olarak önerir: "Kıpır kıpır ellerim şu beyaz göğüsleri okşadıklarında, beyaz medeniyeti ve saygınlığı kavramakta ve onları bana ait kılmaktadır" Nitekim, kolonyalizm Ödipal bir yasak arzu sahnesi olarak betimlenir.

Fanon yalnızca radikal bir psikanalist olmakla kalmayıp, aynı zamanda anti-kolonyal bir eylemcidir. Bazı eleştirmenler Fanon'un bu iki boyutu arasında bir gerilim olduğunu ileri sürer: Birinci Fanon, ezilenlerin psikolojileriyle ilgilenen *Black Skin, White Masks*'ın Fanon'udur. İkinci Fanon, dikkatini ezilenlerin isyanına çeviren, Cezayirlilerin direniş davasını benimseyen ve yazılarında kolonyalizmin kötürümleştirici etkileriyle başa çıkan birleşik bir halkı yansıtan *The Wretched of the World*'ün Fanon'udur. Bu birbirinin ikizi olan uğraşılar –kolonyalizmin psikolojik kötü etkileri ve anti-kolonyal özgürleşme– Fanon'un çalışmalarında iç içe geçmiştir elbet, ama eleştirmenler böyle bir iç içe geçmenin nasıl işleyeceği konusunda birbirlerinden keskin biçimde ayrılır. Örneğin, Homi Bhabha, Fanon'u "vakitsiz bir post-yapısalcı" olarak sahiplenir (Parry, 1987: 31). Bhabha'nın sahiplendiği Fanon, ko-

lonyal kimliklerin her zaman bocaladığını, asla mükemmel biçimde başarılamadığını gösterir. Kara deri ile beyaz maske arasındaki bölüntü, Bhabha'nın açıklamasına göre, "derli toplu bir bölüntü" olmayıp,

> aynı anda en azından iki yerde olmanın katmerleyen, gerçeği gizleyen bir imgesidir...Kolonyal ötekilik figürünü kuran Kolonyalist Benlik ya da Kolonileştirilen Öteki değil, bu iki aradaki rahatsız edici mesafedir –Siyah adamın bedeni üstüne kaydedilmiş olan Beyaz adamın hilesi. Kolonyal kimliğin bilinç eşiği ve onun iniş çıkışları sorunu işte bu imkânsız nesneyle bağıntılı olarak ortaya çıkar (1994: 117).

Öte yandan, Benita Parry, Fanon'u (ve onun Martinikli arkadaşı Aime Cesaire'i), "özgürleşim teorilerinin yazarları" olarak okur:

> Başkaldıran, birleşik bir siyah benliğin müdahalesini onaylayan, kolonyalizm tarafından hakir görülen kültürlere değer kazandırılmasıyla boşalan devrimci enerjileri kabul eden ve kolonyalist ilişkiyi emperyalizmin yapılarıyla müzakerelere girme çerçevesinde yorumlamaktan ziyade, hegemonya karşısında zor kullanmayı imtiyazlı kılan ve bunu birbirlerine iflah olmaz ölçüde karşıt olan güçler arasındaki bir mücadele olarak yansıtan özgürleşim teorilerinin yazarları...(1994a: 179)

Bu Fanon'ların ikisi de –post-yapısalcı kaygıyı somutlaştıran Fanon ile devrimci şevki somutlaştıran Fanon–, eleştirmenlerin kendilerini görmek isteyecekleri imgeler içerisinde tasarlanır; nitekim, Gates, "yalnızca bizzat Fanon'un eleştirel benliği yansıtabileceği ve pekiştirebileceği Öteki olarak boy gösterdiği bir tür narsisizm manzarasından kaçınabilmek zor" der (1991: 465). Bu iki simayı da mutlak terimlerle desteklemek zor. Bhabha, Fanon'un kendi yazılarının sunduğu bariz kanıtlara rağmen post-yapısalcı Fanon'u çekip alır. Devrimci Fanon kendi benimsediği davalarda "Avrupalı bir hariçten gazel okuyucu" olarak kalmış, uğrunda mücadele ettiği insanların dilini asla öğrenmemiş ya da bu insanların gündelik hayatına katılmamıştır. Albert Memmi (1973) akıllı bir biçimde, Fanon'un devrimci romantizminin kendi köksüzlü-

ğüyle çok yakından ilgili olduğunu ileri sürer: Yüceltmek üzere yetiştirildiği Fransız kültüründen yabancılaştığı için, Martinik kültürünü reddetmek üzere yetiştirildiği için ve Cezayirlileri kucaklamakla birlikte Cezayir kültürüyle asla bir yakınlık kuramadığı için, Fanon evrenselci bir hümanizmi benimsedi, kolonileştirilmiş halkların hepsi adına, aslında tüm insanlık adına Mesihçi bir tınıyla konuştu (Memmi, 1973).

Fanon'u bugün kendi amaçlarımız açısından sahiplenmeye çalışmanın getirdiği başka sorunlar da var. Fanon'un bölünmüş öznesi, paradigmatik kolonileştirilmiş özne olarak okunmamalıdır: Fanon'un tartıştığı psişik kaymaların (dislocation) kolonyal sistemin marjinlerinde yaşayanlardan ziyade yerli seçkinler ya da kolonyal sistem içerisinde eğitilen kolonileştirilmiş bireyler tarafından ve bir ölçüde de bu sistem içerisinde hareket etmeye davet edilenler tarafından hissedilmesi çok daha muhtemeldir. Ayrıca, bundan sonraki bölümcede, Fanon'un sunduğu şemada toplumsal cinsiyetin yerini incelediğimiz zaman, Fanon'un öznesinin nasıl kesinlikle eril olduğunu ve ırksal hiyerarşilere meydan okurken bile var olan toplumsal cinsiyet hiyerarşilerini nasıl perçinlediğini göreceğiz. Melezliğe ayırdığımız bölümcede Fanon'u tekrar ele alacağız. Ama şimdilik, Fanon'un bıraktığı gerçek miras konusunda yapılan tartışmaların ortaya attıkları temel soru şudur: Psişik baskı ve travma sorunuyla kolonyalizmin maddi, ekonomik boyutları arasında nasıl karşılıklı bir bağıntı kurabiliriz? Ya da, Memmi'nin veciz formülüyle sorulacak olursa: "Marksizm karşısında psikanaliz mi galip geliyor? Her şey topluma mı, yoksa bireye mi bağlıdır?" (1967: xiii; ayrıca bkz. Gates, 1991: 467).

Bu, bazı açılardan, sorunu ortaya koymanın işe yarar bir yolu değil. Marksizmin yabancılaşma ya da ideoloji gibi temel kavramlarından bazıları hem psikolojik hem de sosyolojik boyutlara sahiptir. Gramsci'nin sunduğu hayati katkı, tahakkümün incelenmesinde öznelliğin taşıdığı önemi kabul etmekten geçiyordu. Öte yandan, öznenin oluşumu hakkındaki psikanalitik açıklamalar da, daha önce gördüğümüz gibi, birer toplumsallaşma teorisidir; başka bir anlatımla, bireyin cinsellik, dil ve iktidar dünyasına nasıl

girdiğini açıklayan bir teoridir. Ve psikanalizin insan grupları ve bunlar arasındaki ilişkiler hakkında söyleyecek çok şeyi vardır. Marksizm ile psikanaliz arasında hem farklılıklarından hem de müşterek alanlarından ötürü yoğun ve karmaşık diyaloglar cereyan etmiştir. Ama pratikte çağdaş kültür teorisyenlerinin insan varoluşunun hem sosyo-politik hem de psiko-cinsel boyutlarına eşit ölçüde nüanslı bir tarzda eğilmekte zorlandıkları gayet iyi bilinir. Örneğin, feminizm, psikanalizi hem dişi cinselliğini kurma tarzını sorgulamak hem de "içeri" ve "dışarı", kişisel olan ve politik olan, biyoloji ve kültür, birey ve toplum arasında yapılan ayrımları kurcalamak için en ısrarlı tarzda ve en radikal ölçüde sorgulamanın yanı sıra temellük eden akımlardan biridir.[2] Bununla birlikte, Jacqueline Rose, şu noktaya işaret eder: Feminizm "cinsel ve psişik olanın politik doğası konusunda ısrar etmede...o kadar başarılı olmuştur ki, sonuçta politik olanın başka bir anlamdaki cinsel ve psişik doğası bu başarıya tekabül eden bir ölçüde ihmal edilmiştir" (1993: 244). Rose'un "psikanaliz alanı ile politika arasındaki iki yönlü süreç" (1993: 243) adını verdiği süreç, kolonyal farklılıkla ilintili olarak nasıl iş görür? Feminist psikanaliz bile ırk ve etnisite sorunlarını düşünmek için gerekli zemin temizleme çalışmalarını henüz tamamlamıştır. Aslında, Kalpana Seshadri-Crooks, feminizmi, "özne oluşumu teorilerinde irrasyonel ve gizemli 'ötekiler'le (Afrikalılar ve Şarklılar) ilintili olarak ırk farklılığı sorusunu ortaya atmaması yüzünden" anadamar psikanalitik söylemin var olan sorunlarını yeniden üretmekle suçlar. Seshadri-Crooks, cinsel farklılığın tersine kültürel farklılık soruları ortaya çıktığında "postkolonyallerin Birinci Dünya feminizminin politik ve teorik amaçlarından ayrıldıkları bir uğrağı işaretlediğimiz"e haklı olarak dikkati çekmektedir (1994: 175, 189).

Şu halde, kolonyal ilişkileri üretken bir tarzda düşünebilmek için psikanalizi kullanmak mümkün müdür? Psikanalitik teori ve pratik, kolonyalizm ile emperyalizmin tarihleri tarafından kalıba

2. Freud'un fallusmerkezciliği üstüne tartışmayı Melaine Klein ve Karen Horney başlattı. Psikanaliz üstüne yapılan feminist tartışmalar kapsamlıdır. Yararlı birer başlangıç için bkz. Mitchell (1974), Feldstein ve Roof (1989) ve Rose (1986).

döküldüyse eğer, bu durumda bu inceleme alanlarındaki paradigmaları temellük etmek mümkün müdür, yoksa bunlar da kültür ve biyolojiyi düzenlemenin kolonyalist tarzlarına bağımlı mıdır? Efendinin yuvasını dağıtıp çökertebilmek için yine efendinin araçlarını kullanabilir miyiz? Yukarıda özetlenen sorunlara rağmen, özne oluşumu hakkındaki psikanalitik teoriler postkolonyal incelemeler içerisinde yaygın olarak kullanıldı; hatta bunlar arasında, başka bakımlardan birbirlerinden çok ayrı düşünen, kolonileştirilenler ile kolonyalistler arasında "Manici" bir karşıtlığı vurgulayan bir Abdul JanMohamed ile bu ayrımın bulanık ve müphem olduğunu ileri süren bir Homi Bhabha da vardır. Ashis Nandy'nin kolonyalizm ve onun Hindistan'da bıraktığı miras üzerine yaptığı çalışma ve Pasifik'teki kolonyal temaslar üzerine Gananath Obeyesekere'nin yaptığı çalışma, bu alanda psikanalitik sözcük dağarının yaygın olarak kullanıldığına tanıklık eder. Seshardi-Crooks'un söylediği gibi, psikanaliz, "özne oluşumu konusunda elimizdeki en gelişkin dili" sağlar. Bundan dolayı, psikanaliz, kolonyal kimlik/özdeşliklerin, kolonyal yönetimin psişik etkilerinin ve direniş dinamiklerinin analiz edilmesi bakımından potansiyel olarak en kullanışlı araç olmayı sürdürmektedir.

Sorunun uygun çözümü belki de, "psikanalize öte-söylem statüsü vermek" istemeyen Jacqueline Rose'un önerdiği gibi, psikanalitik içgörülerin *seçmeci* tarzda kullanılmasında yatmaktadır. "Önemli olan psikanalizi sabit bir 'hakikat' öbeği olarak değil, seçmeci tarzda kullanmaktır" (1993: 243). Gelgelelim, postkolonyal incelemeler içerisinde Homi Bhabha'nın çalışmalarında olduğu gibi, psikanalitik kavramların ve sözcük dağarlarının bazı etkili kullanımları, bunları nüanslı toplum eleştirisiyle karşılıklı ilişki içerisine sokmayı kolaylaştırmaktan ziyade zorlaştırmış olabilir. Freud medeniyetin gelişimini bireyin gelişiminden hareketle tasvir etmişti; Fanon buna bireysel nevrozları toplumsal terimler çerçevesinde okuyarak yanıt verdi. Üstelik, Fanon kendi kolonileştirilmiş öznesi "siyah adam" hakkında, "Zenci" hakkında genelleme yapabilmek için çeşitli bireysel nevroz örüntülerinin izini sürmüştü. Ama böyle bir figürün, Bhabha'nın (melezlik

üzerine kaleme alınan bölümcede çalışmalarına daha ayrıntılı eğileceğimiz Bhabha'nın) yaptığının tersine, kolonyal durumun bir paradigması haline gelmemesi gerekir. Kolonileştirilen özneler her şeye rağmen sınıf ve toplumsal cinsiyet koşulları tarafından eşanlı olarak kalıba dökülür. Yanı sıra, "kara deri" ile "beyaz maskeler" arasındaki yarılma, çeşitli kolonyal ve postkolonyal toplumlarda birbirlerinden farklı olarak yaşantılanır. Önce yarılmış bir kolonileştirilmiş özne kalıbı işleyerek, sonra bunu kolonileştirilmiş öznelerin hepsine uygulamak uygun değildir.

Psikanaliz, özne oluşumundaki kaypak sürece işaret etmesi sayesinde, kolonyalizmin benlik ve ötekiyi sabit kutupsallıklar olarak kurmasını eleştirmek açısından çok yararlı olabilir. Ama bireysel özne oluşumu süreçleri toplumsal kolektivitelere dair açıklamalar yapmak için sonsuza kadar genişletemez. Deliliğin politik çerçevede anlaşılabileceğini ve politik yapıların psişik terimlerle analiz edilebileceğini ısrarla vurguluyor olsak bile, "politik baskı ile bireysel nevroz" (Gates, 1991: 467) arasındaki ayrımı tamamen çökertmemiz mi gerekir? Fanon psikanaliz ile Marksizm arasındaki gerilimi tatmin edici bir şekilde çözüme kavuşturmamış olabilir ama yine de sosyo-politik bir analiz ile eylemciliği kolonyal ve anti-kolonyal öznelliklerin analiziyle bileştirme doğrultusundaki girişimlerinden ötürü bizim için çok önemli bir sima olmaya devam etmektedir. Bu katmerli konum Fanon'un postkolonyal incelemelere bıraktığı en yararlı mirastır; bu konum bize, kolonyal temasların gerçekliklerinden söz açarken psikanalitik kavramları kullanmaya ihtiyacımız olduğunu, yanı sıra bunun zorluklarını anımsatır.

D. TOPLUMSAL CİNSİYET, CİNSELLİK VE KOLONYAL SÖYLEM

Daha önceki bölümcelerden birinde, hamağından yarı beline kadar çıkmış halde, kendisini uyandıran giysili Vespucci'ye geri dönüp bakan çıplak Amerika tasvirinin yer aldığı Stradanus'un bir resmini

tartışmıştık: Amerika'yı temsil eden çıplak kadın harfiyen "soyundurulmuş/keşfedilmiştir" (dis-covered) (Hulme, 1985: 17). Yanı sıra, on altıncı yüzyıldaki resimler, atlaslar, şiir ve seyahatnameler gibi çeşitli türden temsiller/tasavvurlarda cinsel ve kolonyal ilişkilerin birbirlerine benzeşik hale geldiğine dikkati çekmiştik. Stradanus'un resmi, Amerika'yı çoğunlukla çıplak sunan ya da arkasındaki timsahların ve diğer hayvanların eşliğinde elinde bir sopayla veya yay ve okla durup kuştüyü bir örtüye sarınmış ya da süslü bir şapkayla yarı çıplak gösteren Rönesans dönemindeki temsillerin tipik bir örneğidir. Dört kıtanın birer kadın olarak temsil edildiği uzun bir resimli anlatım geleneği şimdi artık bu kıtaların yağmalanmaya, sahip olunmaya, keşfedilmeye, fethedilmeye hazır beklediklerini ima eden Amerika ya da Afrika imgeleri yaratmıştı. Öte yandan, yerli kadınlar ve bedenleri kolonyal ülkenin vaatleri ve uyandırdığı korkular olarak betimlenir. Conrad'ın *Karanlığın Yüreği*'ndeki anlatıcının Kongo nehrinin kıyılarında karşılaştığı "vahşi ve parlak bir kadın hayaleti" şeklinde yapılan, çok daha sonraki bir tarihe ait betimleme bunun bir örneğidir:

> Çizgili ve püsküllü elbiseler içerisinde ölçülü adımlarla yürüdü, barbarlara özgü süslerin hafif şıngırtısı ve pırıltıları arasında yeryüzünü gururla çiğniyordu. Kadının başı dikti; saçları miğfer şeklinde yapılmıştı; dizlerine kadar gelen pirinç tozlukları vardı; pirinç tellerden yapılmış zırh eldiveni dirseğine uzanıyordu; esmer çenesinde kıpkırmızı bir benek; her adımında ışıldayıp parıldayan, büyücülerin yaptıkları nazarlıklar, kolyeler, tuhaf şeyler. Üzerindekiler birkaç fildişine değer olsa gerekti. Yabandı ve enfesti, vahşi gözlü ve muhteşemdi; bilinçli adımlarla ilerleyişinde meşum ve görkemli bir şeyler vardı. Ve bütün bir hüzünlü ülkeye, engin ıssızlığa birdenbire çöken derin dinginlikte, verimli ve gizemli hayatın kocaman gövdesi, kendi karanlık ve ihtiraslı imgesine bakıyormuş gibi o kadına dalgın dalgın bakıyordu sanki. (1975: 87).

Nitekim, kolonyal dönemin başlangıcından sonuna (ve daha ötesine) kadar, kadın bedenleri fethedilen ülkeyi simgeleştirir. Kadın bedeninin bu eğretilemece kullanımı tikel kolonyal or-

tamların gerekliliklerine ve tarihlerine göre değişir. Örneğin, modernliğin başlarındaki ikonografide, Amerika ya da Afrika'nın çıplaklığıyla karşılaştırıldığında Asya daima tantanalı giysilere bürünmüştür, çoğunlukla bir devenin üstünde yolculuk etmekte ve elinde bir buhurdanlık taşımaktadır. Başında ya çiçekler ve meyvelerden yapılmış bir çelenk (bereketi simgeler) ya da türban vardır. Bu söylemsel ayrımlar sıradan kadınların tasvirlerine de taşar. Örneğin, Cesare Vecellio'nun ünlü on altıncı yüzyıl kıyafet albümünde Hindistan, Türkiye ya da İran'da yaşayan kadınlar, çıplak Afrikalı ya da Amerikalı kız kardeşlerine kıyasla oldukça örtülüdür.

Bunun gibi ayrımlar Doğulu kadınların ve ülkelerin kolonyal iktidarın düzenlenebileceği ikame edilebilir araziler olarak temsil/tasavvur edilmedikleri anlamına gelmez. Ama o dönemlerde Avrupalılar çoğunlukla Asya'daki güçlü yöneticilerin karşısında birer ricacı konumundaydılar ve kendilerini kadınsılaştırılmış bir ülkenin kızlığını bozan birer erkek olarak kodlamaları pek mümkün değildi. Birbirini izleyen söylemsel stratejiler böyle sahneye çıktı. Şarklı erkek kadınsılaştırıldı, homoseksüelmiş gibi resmedildi ya da yiğit ama kibar Avrupalının yerli (ya da Avrupalı) kadını elinden kurtardığı güçlü külhanbeyi olarak tasvir edildi. On sekizinci yüzyılın ortasından sonra Asya genellikle türbanlı bir hükümdar olarak kişileştirilir. Şu halde, Amerika ve Afrika çoğunlukla yabanıl kadın olarak temsil/tasavvur ediliyorsa, "Şark" imgeleri de zenginlikler, ihtişam ve bolluk etrafında döner. Tahmin edebileceğimiz gibi, kadınlar saltanata iliştirilirler –kraliçeler ya da harem kızları olarak– ve böylece bu dünyanın simgeleri haline gelirler (bkz. Kabbani, 1986). Tıpkı serveti "Şark"ın zenginliklerine tanıklık eden ve toplumsal cinsiyeti bu zenginlikleri Avrupalı benlik karşısında savunmasız kılan Doğulu Kraliçe figürü gibi peçeli Asyalı kadın da tekerrür eden bir kolonyal fantezi haline gelir. Kitabı Mukaddes'de geçen, beraberindeki altınlarla Hazret-i Süleyman'ın sarayına giden ve devasa servetini cinsel tatmin için Süleyman'a teslim eden Belkıs'ın hikâyesi, yerli kadının Avrupalı erkeğe duyduğu arzunun kolonileştirilen halkların itaatkarlığı o-

larak kodlandığı uzun bir hikâyeler geleneğini başlattı. Daha İngilizlerin kendilerini kolonyal bir iktidar olarak tesis etmelerinden önce, modern İngiliz edebiyatının başlarında, Hıristiyanlığa ihtida eden ve kolonyalistle evlenen bir "Hintli kraliçe", tekerrür eden bir figür haline gelmişti. Kendi halkını bir beyaz erkek için terk eden bir "Hintli Kraliçe"nin en ünlü örneği dünyanın öbür yanından geldi elbet –Pocahontas hikâyesi kolonyal bir fantezi olarak tekerrür edecek ve yeniden nakşedilecekti; bunların en sonuncusu da Disney filmlerinin ellerinde gerçekleşti.

Kolonyal senaryolarda gözde olan başka bir sima da yakılan dul kadın ya da sati'ydi: On altıncı ve on yedinci yüzyıldaki hemen hiçbir yorumcu, bu Şarklı barbarlık ve zavallı, çaresiz, sadık kadın manzarasının tadını çıkarma fırsatını kaçırmaz (Teltscher, 1995). Avrupalı erkekleri peşinden koşturan, onlarla ahbaplık eden ve yine onlar tarafından kurtarılan Doğulu saray kadınları ya da üst sınıf/kast kadınları, on yedinci yüzyıldan bugüne kadar kolonyal anlatıların bir boyutu olmuştur. Kalküta'nın kurucusu Job Charnock'ın, güzelliği karşısında yıldırım aşkıyla "vurulduğu" genç bir dul kadını kurtardığı anlatılır. Jules Verne'in *Seksen Günde Devri Âlem*'inde (1873) Phileas Fogg da çok güzel bir Zerdüşt kadınını kurtarır ve sonra onunla evlenir (her ne kadar Zerdüştler dul kadınları asla yakmasalar da). John Masters'ın *The Deceivers*'ında (1952) William Savage çok güzel bir genç dul kadını kurtarma girişiminde bulunur ve onun tarafından değil, tanrıça Kali tarafından baştan çıkarılır. Ve M. M. Kaye'in *The Far Pavilions*'unda (1978, daha sonra 1980'li yıllarda popüler bir televizyon dizisi olarak çekildi) genç kahraman başka bir saraylı genç dul kadını kurtarmaya girişir ve sonunda onun üvey kız kardeşiyle evlenir! Bu örüntü edebi metinlerle sınırlı değildir. Yerli erkeklerin barbarlığı emperyal egemenliğin belli başlı haklılaştırıcısı haline gelir, kolonyal politikayı destekler, kolonyal temasları biçimlendirir ve yönlendirir. Öte yandan, beyaz erkeklerin "onlar"ın kültürüne yaptıkları bunun gibi müdahaleler yerli muhalefeti hızlandırır. Gayatri Spivak bu dinamiği şu etkileyici cümlede özetler: "Beyaz erkekler kahverengi kadınları kahverengi erkeklerden kurtarıyor". Spivak

kendisi açısından, kolonyal dinamiklerin araştırılmasına yönelik olarak bu formülün, Freud'un cinsellik hakkındaki araştırmalarında "bir çocuk dövülür" formülünün oynadığı temel rol kadar önemli olduğunu söyler (1988: 296).

Bu görüşün peşinde ilerlemeden önce, "kahverengi" ya da "siyah" kadınların hepsinin birer mağdur olarak, arzu edilen kadın olarak ya da pasif konumda temsil/tasavvur edilmediğine dikkati çekmeliyiz. Avrupalı-olmayan kadınların da, "Amazonlar" ya da sapkın kadınsılık olarak dik başlı değişkeleri görülür. İlk kolonyal yazılarda Amazonlar dünyanın Avrupalı-olmayan hemen her bölgesine yakıştırılırlar ve doymak bilmez cinsellik ve gaddarlık imgelerini sunar. Böylelikle kadınsı istenç gücü, arzusu ve eylemliliği harfiyen medeni dünyanın marjinlerine itilir. Ama marjinlerin hepsi merkeze eşit uzaklıkta değildir: Ten rengi ve kadın davranışı, beyaz Avrupa'nın en tepede, siyah Afrika'nınsa en altta yer aldığı bir kültürel hiyerarşi tesis edilirken bir araya gelir. Nitekim, örneğin on yedinci yüzyılın İngiliz piyeslerinde saldırgan siyah Afrikalı kadınlar ile beyaz erkekler arasındaki cinsel ilişkiler asla evlilikle sonuçlanmaz ve yine aynı erkekler ile Doğu'nun daha "kurnaz" ve "düzenbaz kadınlar"ı arasındaki ilişkilerin uyandırdığından çok daha fazla korku uyandırır.

Rönesans seyahatnameleri ve oyunları, sapkın cinsellik ile ırksal ve kültürel yabancılar ve uzak yerler arasında tekrar tekrar bağlantı kurar; Anne McClintock'ın belirttiği gibi, bu bağlantılar, "Avrupalıların imgelemi açısından bir porno-kinayesi –Avrupa'nın kendi yasak cinsel arzularını ve korkularını yansıtmasını sağlayan zihnin fantastik büyülü feneri– haline gelmişti". Nitekim, Avrupalı-olmayanlar, bilhassa kadınlar tekrar tekrar aşırı libidinal enerjiler barındıran ve cinsel denetim nedir bilmeyen insanlar olarak kurulur. Francis Bacon zina yapmanın ruh halini "küçük bir ayıp, çirkin Habeş" olarak tahayyül etmişti (McClintock, 1995: 22). Avrupalı-olmayan halkların aynı cinsiyetle cinsel ilişkilere daha teşne oldukları düşünülüyordu. Bilhassa harem hikâyeleri lezbiyenlik fantezilerini körükledi. Örneğin, George Sandys on yedinci yüzyıl başlarında Türkiye'yi anlatırken, kadınlar dünyayla ilişiklerini ke-

sip sırf birbirleriyle kaldıklarında, saatler boyunca birbirlerine masaj yapıp bedenlerini gevşetmeye çalışırlarken neler olup bittiği konusunda senaryolar yazar: "Alabildiğine gayrı tabii ve pis şehvetin bu karanlık [hamamların] gözden ırak odacıklarında her gün yaşandığı söyleniyor: Evet, yanılmadınız, kadın kadına; daha önceki tarihlerde görülüp cezalandırılmamış olsaydı insan inanamazdı" (1627: 69). Türkiye'ye giden başka bir seyyah, erkeklerin de "her türden şehvet deneyine pek meyyal" olduklarını iddia eder. "Tüm tensel ve ensestvari şehvetlerinin yanı sıra, genel olarak öbür libidinal hazlarının sindirilmesine yarayan bir çeşni olarak açıkladıkları Kulamparalığa da düşkündürler" Bu yazar açısından Konstantinopol bir "Süslü Fahişe, ölümcül günahın maskesi" haline gelir (Lithgow, 1928: 102, 85). İslam hakkındaki Rönesans dönemi yazılarında her zaman, İslam'ın insanlara cennette "göğüsleri aşüftece kabarmış harikulade güzel kadınlar"ın yanı sıra "parlak Oğlanlar" vaat ettiğinden şehvet düşkünlüğünü teşvik ettiği vurgulanır (Warmistry, 1658: 145).

Asıl adı Al Hassan Ibn Mohamed Al Wezaz Al Fazi olan (ve bazen Shakespeare'in *Othello*'sunun model aldığı varsayılan) ihtida etmiş bir Afrikalı Mağribi olan Leo Africanus, sonradan Afrika'ya ilişkin en etkili ilk anlatım haline gelen *A Geographical History of Africa*'da (İngilizce'ye 1600'de tercüme edildi) bunun gibi hayalleri daha da körükledi. Africanus bu çalışmasında Afrikalıların cinsel hastalıklar taşıdıklarını, zampara, homoseksüel, travesti olduklarını ve uyuşturucu kullandıklarını tekrar tekrar anlatır. Nitekim, "Fas'ın hancıları...kadın kıyafetleriyle dolaşırlar ve kıllarını traş ederler; kadınları taklit etmekten o kadar hoşlanırlar ki, bazen kadın gibi konuşmakla yetinmeyip çömelerek işerler" (1905: 413). Tunus'ta "burada Lhasis adlı bir Siteleri var; burada padişah macunu denilen şeyden bir parçacık yiyen, sanki sarhoşmuş gibi gülmeye, neşelenmeye, eğlenmeye başlar ve hayret verici bir şekilde şehvet duygularıyla dolar" (1905: 498). Ayrıca, Fas'ta

> Kendi aralarında, bulabildiğim en münasip terimlerle söyleyecek olursam, yasadışı cinsel ilişki kurma biçiminde lanetli bir göreneğe sa-

hip [cadılar vardır]. Herhangi bir anda beyaz kadınlarla karşılaşacak olurlarsa, bu iğrenç cadılar beyaz kadınlara şehvetle yanıp tutuşurlar...evet, doğru, bu iğrenç kepazeliğin verdiği zevkin cazibesine kapılıp bu cadıların ahbaplığını arzulayacak ve kendilerini seve seve hasta etme pahasına bu cadılardan birini evine davet edecek ya da aynı amaçla kocalarını gönderecek bazı beyaz kadınlar var...(1905: 435).

Bunun gibi anlatımlarda dikkat edilmesi gereken nokta, bunların basitçe "öteki" hakkındaki yalıtık hikâyeler olarak var olmayıp, anlatıcının kendi yurdundaki sapkın ve normatif davranışı tanımlamaya hizmet etmeleridir. Fas'ın cadıları hakkındaki bu hikâye Fransız cerrah Ambroise Pare tarafından ilkin "erkek kamışı gibi sertleşip dikleşen" ve böylece kadınların "başka kadınlarla eğlenmelerini" sağlayan kadın organları hakkındaki kendi betimlemelerini "doğrulamak" için, ikinci olarak da "bunun gibi parçaların kesilip atılması"nı savunmak için zikredilir (Parker 1994). Buna ilaveten, bunun gibi hikâyeler aynı zamanda hem statükoyu meşrulaştırmak hem de yıkmak için iş görebilecek fanteziler olarak dolaşıma girer. Dönemin seyahatnamelerinde Türk patriyarkisi kadınlara yönelik barbar tutumundan ötürü kınanır, ama aynı zamanda, *The Travels of Foure Englishmen*'de (Dört İngilizin Seyahatleri) (ilk basımı 1608'de yapıldı) olduğu gibi, bu patriyarki İngiliz hayatı açısından bir model haline gelir:

Kocaları yurtdışından geri dönüp eve geldiğinde kadınlardan biri taburede oturmaktaysa ayağa kalkar, kocasının karşısında eğilir, elini öper ve...kocası odada kaldığı sürece ayakta durur...Buna benzer bir düzen İngiltere'de olsaydı kadınlar görevlerine ve kocalarına şimdikinden daha sadık olurlardı. Bilhassa, fahişeler oradakiler gibi cezalandırılsaydı daha az fuhuş olurdu. Çünkü orada bir erkeğin yüz tane karısı olsa bile, karılarından biri ondan başkasıyla cinsel ilişki kurduğu takdirde, o erkeğin kendisini aldatan kadının elini ayağını bağlayıp, boynuna taş bağlayıp ırmağa atarak boğmaya hakkı vardır... (Osborne, 1745: 792).

"Öteki kadın" mecazı kolonyal imgeleme çift değerli, çoğunlukla da çelişkili yollardan musallat olur. "Öteki kadın", barbarlığın bir

simgesi olmasına rağmen, aynı zamanda mükemmel kadını davranışa ilişkin kolonyal fantezileri kodlar: Örneğin, yakılan dul kadın, evliliğin onuruna yaraşır bir kadın sadakatinin hayranlık ve saygı uyandıran bir göstergesidir, birçok açıdan İngiliz kadınlarının gıpta etmesine değer bir davranıştır. Nitekim, örneğin Richard Head daha 1666 gibi erken bir tarihte şöyle yazar:

> Kendi payıma, bunun gibi bir göreneği (*sati*) evli İngiliz kadınlarının hepsinin onaylamasını isterdim (kendi ülkeme duyduğum sevgiden ötürü); çünkü böyle bir gelenek, hayatlarının en verimli dönemlerinde kendini hekim zanneden kimselerin tavsiyesine kolayca kanarak, karılarının kendilerine büyük bir şefkat ve sevgi duyduklarına inanarak aldıkları zehirli ilaçlarla bedenlerini sakatlayan ya da cinsel tatmin uğruna başka insanlarla da ilişki kurduğu için bulaşıcı hastalık kapmış olan karısının bedeninden kaynaklanan pisliklerle zehirlenerek tüberkülozdan ölen binlerce iyi niyetli Hıristiyan'ın telef olmasını önleyecektir (1666: 92).

Yabancı ülkeler ile sapkın cinsellik arasında kurulan ilk bağlantılar yalnızca kolonyalist imgelemi derinleştirdi. *Binbir Gece Masalları*'nın çevirmeni Richard Burton, kulamparacılığın "popüler ve müzmin" olduğu bir "Ayyaşlık Kuşağı" olduğunu iddia ediyordu; "Doğulu sapkınlık" konusundaki bu klişe "başat Batılı düş gücüne sağlamca tıkıştırılmıştır" (Boone, 1995: 115, 91). Ronald Hyam'a (1990) göre, kolonyal sınırlar Avrupalılara kendi katı cinsel göreneklerini ihlal etme imkânı sağlamıştır. Yabancı ülkeler ve halklar yeni cinsel tecrübelerin mümkün olduğunu dile getirmiştir kesinlikle; zaten bunların hem heyecan uyandırmaları hem de Avrupalı imgeleme ucube gibi görünmeleri de bundandır. Avrupalı-olmayan kültürlerde cinsel ilişkiler kuşkusuz farklıydı ve bazen Hıristiyan Avrupa'da olduğundan daha az baskıcıydı. Gelgelelim, Avrupalı seyyahların ve kolonyalistlerin çoğunluğu açısından cinsel haz vaadi, koyu renkli ırkların ya da Avrupalı-olmayanların ahlak dışı oldukları, rasgele cinsel ilişkilere girdikleri, libidolarının ağır bastığı ve daima beyaz insanları arzuladıkları varsayımına yaslanıyordu. Ve kültürler arası cinsel temas kesinlikle ihlal edici olsa

da (ve Avrupalıların cinsel pratikleri üzerine yapılan çağdaş yorumlarda onaylansa da), kolonyal cinsel temasların –hem heteroseksüel hem homoseksüel olanlarının– genellikle sınıf, yaş, toplumsal cinsiyet, ırk ve iktidar adaletsizliklerini sömürdüğünü unutmamalıyız. Gelgelelim, bu adaletsizlikler kolonyal kurmacalarda ve seyahatnamelerde çoğunlukla bir karşılıklılık mitine gömülmüştür. Bu mitin ilk değişkelerinden birine daha önce değinmiştim –bedenini ve kendi benliğini beyaz adama veren koyu renkli kraliçe. Bu mitin öbür değişkeleri siyah kadını köle olarak gösterir; Avrupalı erkek bu köle kadına bakar, hatta onu özgürlüğe kavuştur. Peter Hulme, bunun gibi olay örgülerinin (plot) "aşk hikâyesi aracılığıyla kültürel ahenk ideali"ni nasıl dillendirdiklerini gösterir (1986a: 141). Kolonyal ticaret de her iki tarafın arzuladığı bir alışveriş olarak, karşılıklı faydaya dayanan ve tarafların özgür istençleriyle katıldıkları bir ticari girişim olarak yansıtılır.

Siyah erkeklerle çiftleşen beyaz kadınlar örneğinde aşk hikâyesinin pek desteklenir tarafının olmaması şaşırtıcı olmasa gerek. Böyle bir ilişkinin (Shakespeare'in oyunundaki yabanılın, Prospero'nun kızı Miranda'ya tecavüz etmeye kalkışmakla suçlandığında dile getirdiği sözcüklerle ifade edecek olursak) "adayı Kalibanlarla dolduracağı"ndan korkulur. Irkların karışımı heyulası, kadın cinselliği ile ırksal arılık konusundaki endişeleri en canlı haliyle bir araya getirir ve kolonyal temaslar genişleyip derinleştikçe, Avrupa ve Avro-Amerikan kültüre gitgide daha fazla musallat olur. On sekizinci yüzyıl tarihçisi Edward Long'un, siyahların İngiltere'de yaşamalarına izin verilip verilmemesi sorunu hakkında söylediklerine bakalım:

> İngiltere'de yasalar elverse eşekler ve atlarla dahi cinsel ilişkiye girebilecek olan aşağı sınıftan kadınlar, burada anılmaya değmeyecek kadar bayağı nedenlerle siyah erkeklerden pek hoşlanıyorlar. Siyahlar bu hanımefendilerden sayısız yavru sahibi oldular. Nitekim, birkaç kuşak sonra İngiliz kanı bu karışımla o kadar kirlenmiş olacak ki...bu kirlenme orta tabakalara, hatta sonra da yüksek tabakalara kadar sirayet edecek (aktaran Lawrence, 1982: 57).

Kültürel ve ırksal kirlenme korkusu, bir kategori olarak "ırk"ın istikrarsızlığını ima ettiği için ırksal farklılık ve cinsel davranışlar hakkındaki en histerik dogmaları harekete geçirir. Bu yüzden cinsellik, ırksal farklılığın muhafaza edilmesinin ya da aşınmasının bir aracıdır. Kolonyal ayrımın her iki yakasındaki kadınlar hem ırk, kültür ve ulusun en mahrem kutsal yerlerinin sınırını çizer hem de bunların nüfuz edildikleri geçirgen sınırları gösterir. Kadınların kolonyal söylemlerle ilişkileri bu çifte konumlanışın dolayımıyla kurulur.

Kolonyal yazılarda kadınların burada sözü edilen çeşitli konumlandırılma ve silinip ortadan kaldırılma tarzları, kolonyal tahakküm ile cinsel tahakküm arasındaki girift örtüşmeleri gösteriyor. Helen Carr'a göre,

> Kolonyalizmin dilinde, Avrupalı-olmayanlar ile kadınlar aynı simgesel uzamda yer alır. İkisi de kültürün değil, aynı çift değerlilikle doğanın parçası olarak görülür: Daima eksiklik çerçevesinde betimlenen Avrupalı-olmayan insanlar ve kadınlar ya yönetilmeye muhtaçtır, pasiftir, çocuksudur, gelişmemiştir, önderlik ve rehberliğe ihtiyaç duyar (inisiyatifleri, düşünsel güçleri yoktur, azimden yoksundurlar); ya da öte yandan, toplumun dışındadır; tehlikeli, kalleş, duygusal, dönek, vahşi, tehditkâr, vefasız, cinsel açıdan sapkın, irrasyonel, neredeyse hayvan, şehvet düşkünü, yıkıcı, kötü ve öngörülemezdir (1985: 50).

Bu bağlantılar hem ırk ve toplumsal cinsiyet hakkındaki "aklıselim"in parçası olarak hem de bilimsel söylem içerisinde daha sistemli bir biçimde var olur. Sander Gilman (1985a; 1985b), on dokuzuncu yüzyıldaki tıbbi söylemlerin ve popüler söylemlerin, birini betimlemek için öbürünü kullanarak "siyahlık", cinsellik ve kadınsılık arasındaki bağlantıları nasıl adım adım pekiştirdiklerini gösterir. Siyah erkeklerin ve bilhassa siyah kadınların cinselliği, "genel olarak cinsel sapkınlığın bir görüntüsel göstergesi (icon) haline gelir". Nitekim, hayvanlar, lezbiyenler ve fahişeler çerçevesinde kurulur siyah kadınlar; öte yandan, beyaz kadınların sapkın cinselliği siyah olmayla kurulan benzeşimler yoluyla kavranır: "İlkel olan siyahtır ve siyah olmanın nitelikleri ya da en azından siyah kadının nitelikleri fahişeliğinkilerle aynıdır" (1985a: 248).

Kadınlar, siyahlar, aşağı sınıflar, hayvanlar, delilik ve homoseksüellik arasında kurulan eşdeğerlilikler, bilimin gelişmesiyle birlikte daha da katılaşır ve merhametsizleşir. Nancy Leys Stepan düşünceleri fevkalade kışkırtan bir denemesinde şunu savunur: "Irk ile toplumsal cinsiyet arasında kurulan benzeşiklik (bilimsel yazılarda) o kadar temel bir rol oynuyordu ki, ırksal özellikler konusundaki belli başlı açıklama tarzları cinsel özellikleri açıklamak için kullanılmıştı" On dokuzuncu yüzyılda, diye yazar Stepan,

> Kadınların beyinlerin hafifliğinin ve kusurlu beyin yapılarının aşağı ırklarınkine benzediği iddia ediliyordu ve düşünsel kapasitelerinin gelişmemişliği bu esasa göre açıklanıyordu. Kadınlarla Zencilerin kafataslarının ensiz, narin, çocuk kafası gibi olduğu gözlemleniyordu; bu da "üstün" ırktan erkeklerin karakteristiği olan daha gürbüz ve yuvarlak kafatasından çok farklıydı...Kısacası, aşağı ırklar insan türünün "dişi" tipini ve dişiler de toplumsal cinsiyetin "aşağı ırkı"nı temsil ediyordu (1990: 40).

Burada görüldüğü gibi, bilim ampirik gözlem yoluyla değil, "farklılık tecrübesini ve anlayışını yapılandıran bir eğretilemeli sistem yoluyla ilerlemişti ve özünde farklılık nesnelerini yaratan da bu eğretilemeli sistemdi" Bilim, daha sonraları yeni yollarla genişletilebilecek olan buna yakın benzeşiklikler geliştirdi. Nitekim, bir bilim adamı, patates kıtlığından sonra İrlanda halkının çenesinin "daha ziyade bir zenci çenesine benzemeye başladı"ğını anlatır. Başlangıçta kadınlar ırk söyleminden alınan terimlerle betimlendiler ve daha sonra toplumsal cinsiyet farklılıkları ırk farklılığını açıklamak için kullanıldı (Stepan, 1990: 41-43).

Şu halde, Freud'un ünlü bir pasajda kadınların cinsel hayatını kavrayamayışını ifade ederken kadın cinselliğini bir "karanlık kıta" olarak adlandırması hiç de tesadüf değil:

> Küçük kızların cinsel hayatı hakkında bildiklerimiz küçük erkeklerinki hakkında bildiklerimizden daha az; yetişkin kadınların cinsel hayatı da psikoloji açısından hâlâ 'karanlık bir kıta'dır. Ama küçük kız çocukların erkek çocuklarınkine eşit bir cinsel organdan yok-

sunluklarına duyarlı olduklarını ve böyle bir organın yokluğundan ötürü kendilerini aşağı konumda hissettiklerini öğrendik; ve bu 'penisgıptası' bütün bir karakteristik kadınsı reaksiyonlar dizisini doğurmaktadır. (1947: 34-35).

Bu benzeşime göre hem kadınlık hem de Afrika rasyonel anlamaya karşı koymakta ve bir eksiği gösterip anlamlandırmaktadır. Öyleyse, patriyarkal ilişkiler kolonyal tahakkümün bir modelini sunuyor olmasın? Psikanalizin kullandığı terimler cinsel nitelikte olduğundan, ırkın kurulmasına ilişkin psikanalizden etkilenmiş açıklamalar (var olan hiyerarşileri dağıtmak isteyen kişilerin yaptıkları açıklamalar bile), cinsel farklılık sorununa yaslanır. Nitekim, klişelerin üretilmesi konusunda Gilman'ın sunduğu anlatım, hem ırksal hem de cinsel "ötekiler"in "aynı derin yapıdan" türediklerini açıklar (1985b: 25). Fanon'un sunduğu şema da kadınların konumu ile kolonileştirilmiş öznelerin konumu arasında belli bir eşleşimi gösterir. Patriyarkal toplumda kadınlar kendilerini erkeklerin bakış açılarından seyreden yarılmış öznelerdir. Bizzat kadınsılık erkeklerin bakışıyla tanımlandığından, kadınlar kendilerini birer nesneye dönüştürür (Berger, 1972: 47). Fanon, siyahların nesneleştirilmelerini ve bu süreci içselleştirmelerini aynı tarzda açıklar: "Kendimi filmde görmeksizin izleyemiyorum bir filmi...Salondaki insanlar beni seyrediyor, beni bekliyor" Bir eleştirmenin dikkati çektiği gibi, "ırk ve toplumsal cinsiyet temelli imtiyaz o kadar iç içe geçmiştir ki, Fanon ırk temelli güçsüzleştirmeyi betimlemek için kastrasyona başvurur: "Bütün bedenime siyah kan sıçratan şey benim açımdan bir ameliyattan, bir organın kesilmesinden, bir iç kanamadan başka ne olabilirdi ki?" (Bergner, 1995: 79; Fanon 1967: 112).

Gelgelelim, Fanon'un ırksal farklılığın üretilişini anlamak için cinsel farklılık şemasını kullanışı psikanalitik kategorilerin renk körlüğüne itiraz etse de, bu itiraz yalnızca söz konusu kategorilerin içerdiği toplumsal cinsiyet asimetrisini onaylar, hatta bunlara bağımlı kalır. Siyah erkeğin beyaz kadına duyduğu arzunun bağlamsallaştırılmasına ve tarihselleştirilmesine rağmen, beyaz ka-

dının siyah bir erkeğin tecavüzüne uğrama fantezisi "bir bakıma mahrem bir düşün, içsel bir arzunun yerine getirilmesidir" Fanon'un kolonileştirilmiş öznesi münhasıran erildir ve "renkli kadın"ın psikocinselliğini birdenbire bir köşeye atar: "O kadına dair hiçbir şey bilmiyorum" (1967: 180). Fanon'un anlatımında eril kolonyal özneler güçsüzleştirilme ve nesneleştirilme sürecinden ayaklanma sürecine geçer. Bununla birlikte, Fanon, dişi öznelliğini yeniden düzenlemek için ırk ve toplumsal cinsiyet arasındaki benzeşimleri kullanmaz: Hem siyah kadınlar hem de beyaz kadınlar, Fanon'un anlatımında, erkeklerin üzerinde hareket ettikleri ve birbirleriyle olan çatışmaları icra ettikleri bölge olarak kalır. Başka bir anlatımla, kadınlar Freud için olduğu kadar Fanon için de "karanlık bir kıta" olmaya devam eder. Böylece, Fanon'un çalışması ırksal farklılığın üretilişini açıklamak için Batılı bir cinsellik teorisine başvurmanın hem faydasını hem de sınırlarını ortaya koyar. Bu çalışma her şeyden önce, "ırk"ın ve "kolonyal farklılık"ın toplumsal cinsiyet farklılığı tarafından hem üretildiğini hem de bölündüğünü anımsatır bize. Kolonyal kimlikleri tartışmak amacıyla Fanon'a başvuran ve onun çalışmasını kullanan birçok kişi basitçe Fanon'un toplumsal cinsiyet karşısındaki körlüğünü genişletiyor. Örneğin, Robert Young, Homi Bhabha'nın toplumsal cinsiyet sorunlarına eğilmediğine dikkati çeker: "Bhabha cinselliğin baş ağrısı yaratan yapılarını kolonyal çift değerliliğin bir eğretilemesi olarak görüyor gibidir" ve kolonyal arzulara ilişkin yaptığı tartışmalar "cinsellik yapılarına değinmeksizin arzu yapılarına başvurur" (1990: 119). Fanon'un ırksal farklılığın üretilişini açıklamak için psikanalizi temellük etme tarzının, kolonyal kimliğe dair kullanışlı bir paradigma olarak hizmet edebilmesi için önce özneye ilişkin feminist eleştirilerle bir araya getirilmesi gerekiyor.

Kadınların tabi kılınmaları ile kolonyal özneler arasında kurulan benzeşim, hem "kadınlar"ı hem de "Avrupalı-olmayanlar"ı homojenleştirmeye meyletmesinin yanı sıra, kolonyalist ideolojiler ile patriyarkal ideolojilerin özgüllüklerini silip ortadan kaldırma riski taşır. "Kolonyal özne" çoğunlukla eril bir özne olarak, "dişil

özne" de "beyaz" bir özne olarak kavramlaştırılır. Bunlar arasında paralellikler kurulduğunda kolonileştirilmiş kadının, bilhassa kolonileştirilmiş siyah kadının durumu örtbas edilmiş olur. Tarihsel olarak alındığında, beyaz kadınların ezilmesi ile siyah erkeklerin ezilmesi arasında kurulan benzeşim genellikle "Siyah kadını tamamen silip ortadan kaldıran imtiyazlar uğrunda girişilen bir rekabet çerçevesinde beyaz kadınları Siyah erkeklerle kapıştırmıştır" (Hurtado, 1989: 840). Üstelik, bunun gibi karşılaştırmalar siyah kadınların hem ırk temelli hem de toplumsal cinsiyet temelli zulüm biçimlerine eşanlı maruz kaldıkları gerçeğini silip yok eder.

Benzeşimler yapma talimi bazen bizzat kadınlar ve Avrupalı-olmayanlar tarafından icra edilir. Sandra Harding, "Afrikalının dünya görüşü ile kadınsı dünya görüşü arasında tuhaf bir çakışma" olduğu gerçeğine dikkatimizi çeker. "Kimilerinin Afrikalı görüş tarzı dediği şey, feminist literatürde özgün kadınsı dünya görüşü olarak tanımlanan görüşe kuşku uyandıracak kadar benzer. Bu kişilerin Avrupalı ve Avrupamerkezci olarak yaftaladıkları görüş tarzının, feministlerin eril ya da erkekmerkezci olarak yaftaladıkları görüşle manidar bir benzerliği vardır" (1986: 165). Nitekim, hem Afrikalıların hem de kadınların dünyaya bakış tarzlarının Avrupalılar ya da erkeklerle kıyaslandığında daha cemaatçi olduğu düşünülür. Harding'in işaret ettiği gibi, renkli kadınlar "bu analizlerin ikisinde de tamamen gözden kaybolur; Afrikalı erkekler ve beyaz kadınlar bu iki grubun paradigmaları olarak kabul edildikleri için, renkli kadınların varoluşu kavramsal çerçeveye girmez" (1986: 178).

Siyah ve postkolonyal feministler ile kadın eylemciler kendilerinin karmaşık konumlanışlarına dikkati çekmek için hem beyaz feminizm içerisindeki renk önyargılarına hem de anti-ırkçı ya da anti-kolonyal hareketlerin toplumsal cinsiyet körlüğüne meydan okumak zorunda kaldılar. Kolonileştiren erkekler ile kolonileştirilen erkekler, başka açılardan birbirlerine karşıt olmalarına rağmen, genellikle kadınlar konusunda belli birtakım tutumları paylaşır. Hem kolonyalist yazılarda hem de milliyetçi yazılarda, ırk temelli şiddet ile cinsel şiddet, kolonyal ilişkiler açısından farklı bi-

çimler altında kalıcı ve tekerrür eden bir eğretileme haline gelen tecavüz imgelerinde birleştirilir. Kolonyal iktidar tekrar tekrar bir beyaz adamın siyah kadınlara ve erkeklere sahip olması biçiminde ifade ediliyorsa, kolonyal korkular da siyah erkeklerin beyaz kadınlara tecavüz etmesi etrafında döner. Ayrıca, belli bazı antikolonyal ya da anti-ırkçı eylemciler, böyle bir elde etmeyi sorunlu bir biçimde bir ayaklanma edimi olarak sahiplendi. Daha sonra ayrıntılı olarak tartışacağımız gibi, maçoluk milliyetçi hareketlerin birçoğunda tezahür etmiştir.

Avro-Amerikan feminist teorisi ve hareketinin renk körlüğüne renkli kadınlar da meydan okumak zorunda kaldı. Gayatri Spivak (1985a) feminist eleştirinin, tümleşik Batılı dişil öznenin ortaya çıkışını ve bireyciliğe dahil oluşunu değerli kılarken böyle bir sürecin nasıl da emperyalizmin yayılmasından etkilendiğine, hatta bunun sayesinde mümkün olduğuna işaret etmemesi yüzünden "emperyalizmin belitlerini yeniden ürettiği"ni ileri sürdü. Böyle bir yeniden üretim mekanizmasının *Jane Eyre* gibi bir romanda nasıl işlediğine dikkati çekmiştik. Aphra Behn'in *Oroonoko* adlı uzun öyküsü (ilk basımı 1688'de yapıldı), Batılı dişil benliğin pekişmesinin nasıl da siyah kadınların "ötekileştirilmesi"ne yaslandığı konusunda daha erken tarihli bir örnek oluşturur. Oroonoko, tıpkı Othello gibi, saraydaki bir köledir ve karısı Imoinda "harikulade bir siyah Venüs"tür (1986: 34). Memleketleri Coramantein'den alınıp Surinam'a götürülürler ve öykü bu iki kişinin arasındaki aşk hikâyesi, birer köle olarak yaşadıkları rahatsızlıklar ve hem kendi onurlarını hem de henüz doğmamış olan çocuklarının onurunu korumak için tasarladıkları intihar yemini etrafında döner. Behn'in anlattığı hikâye hem var olan patriyarkal ilişkileri hem de kolonyal ilişkileri eleştirse de, hikâyenin beyaz anlatıcısı ile Imoinda ve Oroonoko'yu ilginç bir üçlü ilişkiye oturtur. Yazar hem Oroonoko'nun güzelliğinden hem de Imoinda'dan büyülenmiştir. Aynı zamanda, hikâyenin beyaz anlatıcısı ile Imoinda arasında rekabetçi bir ilişki vardır. Kadınlardan biri Oroonoko'nun hikâyesini anlatırken öbürü (Imoinda) onun çocuğunu taşır. Böylelikle Imoinda'nın hamileliği, Behn'in kendi benliğini bir

kadın yazar olarak kurmasının karşısına çıkartılır. Behn, Imoinda'nın acılarına duyarlı olsa bile, anlatıcı ile Imoinda arasındaki farklılaşma bir beyaz dişi otoritenin kurulması açısından zaruridir. Nitekim, Ferguson'un (1991) savunduğu gibi, kişi "ırk ve toplumsal cinsiyet kategorileriyle sürekli oynamak" zorundadır.

Batılı feminist projeyi, birçok araştırmacı ve eylemci, ırk temelli politikayı ve kolonyalist politikayı ihmal ettiği gerekçesiyle eleştirdi. Çok büyük bir çalışmalar öbeği arasından birkaçını seçmek gerekirse: Önemli bir denemesinde Hazel Carby (1982), kadınların tecrübesini tanımlamada ırkın oynadığı rolü kavramak açısından ortaya çıkan farklılıkların çizdiği "kız kardeşliğin sınırları" ile feminist düşüncedeki analitik bir kategori olarak "kız kardeşliğin sınırları"na işaret etti. Ann Jones (1981), Fransız feminist teorisindeki dişil kimlik ve haz nosyonlarının derinden derine etnomerkezci olduğunu gösterdi. Pratibha Parmar ve Valerie Amos (1984), Avro-Amerikan feminizminin kendisini tek meşru feminizm biçimi olarak yerleştirme dürtüsünü, beyaz-olmayan kadınların ve üçüncü dünya kadınlarının tecrübelerini silip ortadan kaldırdığı için "emperyal" bir dürtü olarak betimledi. Chandra Mohanty (1988) Batılı feminist araştırmacılık tarzını, bir bilgi nesnesi olarak yekpare bir "üçüncü dünya" kadını kurmakla suçladı. Beyaz-olmayan feministler kadınların ezilmeleri konusunda alternatif tarihler yazdı ve ayrıca alternatif eylem tasarıları ortaya attı. Angela Davis (1982), aile içerisinde hem siyah kadınların hem de beyaz kadınların ezilmelerine rağmen, bir kurum olarak ailenin bu kadınlar açısından farklı anlamlar taşıdığına işaret etti –tarihsel olarak, Amerikalı siyahların ve öbür renkli göçmenlerin aile birimleri oluşturma imtiyazları yoktu ve bu insanlar açısından aile, ırk temelli zulüm potasının içinde geliştirilmişti. Nitekim, Carby'nin de savunduğu gibi, siyah dişi cinselliğine dair ideolojiler öncelikle ailede ortaya çıkmaz. Hortense Spillers (1987), aile ideolojileri ile cinsellik ideolojilerinin bu farklılığının sonuçlarını genel hatlarıyla belirlemişti. Yirminci yüzyılda kadınların eylemliliklerinin dallanıp budaklandığı bir dönemin kolonileri olan ülkelerde bazı eylemciler, "feminist" terimini beyaz atalarının ku-

surlarını gereğinden fazla taşıdığı için reddetti.

Gelgelelim, beyaz feminizme ve patriyarkal anti-kolonyalizme yönelik bu eleştiriler ırkçı ve cinsiyetçi söylemlerin nasıl da bağıntılı olduklarını çok daha gelişkin bir biçimde anlamak için gerekli kavramsal uzamı hazırlasa da, genellikle siyah ve/veya kolonileştirilmiş kadınların çifte zulüm gördüklerini ortaya koymanın ötesine gidemedi. "Çifte kolonileşme"nin söz konusu olduğunu bildiren bu görüşte, ırk ve toplumsal cinsiyet kategorileri benzeşik değilse de, birbirini karşılıklı yeğinleştirmeye devam eder: Gwen Bergner, Fanon'a yönelik eleştirisini şunu söyleyerek sonuçlandırır: "Postkolonyal ve feminist psikanalizi bitiştirmenin en önemli etkisi, siyah kadınlara her iki söylemde de özneler olarak bir uzam açmak olabilir pekâlâ" (1995: 85). Postkolonyal perspektifler ile feminist perspektifleri bileştirmek belki bundan daha fazlasını başarabilir. Bu bileşim en azından, "siyah kadın" kategorisinin, kendisine içsel olan devasa bir kültürel, ırksal veya bölgesel farklılıkları hesaba katmama tarzı konusunda uyanık olmamızı sağlar. Bu farklılıkların hepsi de siyah kadınlar ile kolonyal ya da ırkçı ideolojiler arasındaki ilişkileri çapraşıklaştıracaktır. Bu, analiz kategorilerimizi, hiçbir gruplaştırmanın herhangi bir anlam taşımayacağı noktaya kadar biteviye iki kola ayırmayı önermek anlamına gelmez. Ama yine de, "siyah" kadın ile "postkolonyal" kadın aynı şeyi mi anlatır? Afrikalı-Amerikalı kadınların toplumsal ya da cinsel kimliklerinin beyaz Amerikalı kadınlarla ortak yönleri, en azından Fas ya da Pakistan'daki kadınlarla olan ortak yönleri kadardır. Peçe, toplumsal kopma (segregation) ya da geniş aile kurumu, çok özgül yollarla cinselliği ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini yapılandırdığı gibi, kolonyal yönetimin var olan toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinde yarattığı etkiyi de biçimlendirmiştir. Son olarak, ırk ve toplumsal cinsiyetin tarihsel olarak birbirlerini nasıl biçimlendirdiklerini analiz etmek açısından, sınıf son derece önemli bir etkendir: Kolonyal pratikler manipüle ettikleri, değiştirdikleri ya da sağlamlaştırdıkları yerli sınıf, toplumsal cinsiyet, kast ya da bölge temelli hiyerarşilerin bilincinde olmasalardı hiçbir etki yaratamazlardı.

Kolonyalizm, egemenliği altındaki ülkelerde birçok anasoylu (matrilineal) veya kadın-destekçisi kültürleri ve pratikleri aşındırdığı gibi, kadınların tabi konumunu yeğinleştirdi de. Kırsal Afrika'da, kadınların çiftçilik ve ürettikleri ekinler üzerindeki denetimleri köle ticaretinin gelişmesiyle birlikte azaldı. Köylerde tarım faaliyeti azaldıkça ve eril emek kent merkezlerine göç ettikçe, kadınlar gitgide erkeklerin kazancına bağımlı hale geldiler. Hıristiyanlık aile yapılarını ve cinsel örüntüleri derinlemesine değiştirdi. Kolonyal hukuk seçkinlerin ürettikleri metinleri ve seçkinlerin pratiklerini yapılacak değişikliklerin dayanağı olarak kabul ederek görenekleri yeniden yapılandırdı. Örneğin, Hindistan'da, kolonyal yönetim dul kadınların yakılması göreneğinin statüsünü kararlaştırabilmek için yalnızca mahkemelerde görev yapan bilginlere (Hindu rahiplere) danıştı:

> Bilgine kutsal metinlerin sati'yi emredip emretmediği soruldu. Bilgin kutsal metinlerin sati'yi emretmeyip yalnızca bazı durumlarda buna izin verdiğini söyledi...Ne var ki, Nizamat Adalat bu yanıta dayanarak şu sonuca vardı: 'Genel hatlarıyla alındığında bu uygulamanın Hindu dininin öğretileri tarafından tanındığı ve teşvik edildiği görüldüğünden, Britanya hükümetinin izlemesi gereken yolun, dinsel hoşgörü ilkesi uyarınca...bu uygulamaya Hindu dininin desteklediği durumlarda izin vermek, ama yine aynı otoritenin yasakladığı başka durumlarda uygulamayı engellemek olduğu açıktır' (Mani, 1989: 99)

Bu süreçte çeşitlilik gösteren, değişken ve eşitsiz olan bir uygulama için kutsal metinlere dayalı bir yaptırım ve dinsel bir gelenek inşa edildi. Hindu rahipler engin ve heterojen bir Hintli nüfusun sözcüleri haline geldi ve yerel nitelikte çoğul, kutsal metinlere yaslanmayan yasaların ve yordamların yerine Şarkiyat araştırmacılarının ideolojik onayını alan Hinduizmin standartlaştırılmış, katı "brahmanik" (ve daha patriyarkal) değişkesinin konmasını kolaylaştırdı. Hindu toplumunun mevcut hiyerarşileri, böylelikle yeni ve tehlikeli yollarla kemikleştirildi. Benzer şekilde, Kerala'da kolonyal devlet, kadınlara bazı cinsel ve ekonomik özgürlükler tanıyan anasoylu geniş Nair hanehalklarını yeniden

düzenleyerek, bunları Batılı bir patriyarkal aile kalıbına soktu. Kadınların istedikleri zaman girebilecekleri, daha önce var olan *sambandhan* ilişkileri yasadışı ilan edildi; tekeşli ve birlikte ikamet edilen birimler evliliğin tek izin verilebilir biçimi olarak tanındı (Mies, 1980: 84-90; Arunima, 1996). Bu değişimler hem cinsel ilişkileri hem de mülkiyet ilişkilerini değiştirdi. Her iki örnekte de, üst kastların (Hindistan'da bu kastlar genellikle üst sınıflara tekabül eder) otoritesi kolonyal müdahale tarafından meşrulaştırıldı. Bununla birlikte, her iki örnekte de kolonyal müdahale çoğunlukla reform ve değişime yönelik içsel istekle çakıştı.

Kolonyalizm, kolonileştirilmiş ülkelerdeki patriyarkal ilişkileri yeğinleştirdi; çünkü, özgürlüklerini gitgide kaybeden ve kamusal alandan dışlanan yerli erkekler evde daha da zorbalaşmaya başladı. Bu erkekler ev ve kadınları kendi kültürlerinin ve ulusallıklarının simgesi olarak kabul etti. Dış dünya Batılılaşabilirdi, ama hane uzamı kültürel arılığını muhafaza ettiği sürece her şey kaybedilmiş sayılmazdı. Dul kadınların yakılması örneği bu sürecin gösterilmesinde yine işe yarar. Dul kadınların yakılmasının 1813 yılında yasaklanmasının ardından sati uygulamalarının sayısında keskin bir artış olduğu konusunda yorumcuların çoğu fikir birliği etmektedir. Ashis Nandy bunu anti-kolonyal bir itaatsizlik biçimi olarak yorumlar: Nandy'ye göre, "bu ayin, Batı'nın etkisine maruz kaldıkları için kendilerini psikolojik olarak marjinal konumda hisseden grupların içinde popüler hale geldi...sati'ye karşı çıkmalar... bu gruplara bir tehdit gibi göründü. Sati ayinlerini gözü dönmüşçesine savunurlarken aynı zamanda geleneksel özsaygılarını da savunmaya çalışıyorlardı" (1980: 7). Sati'nin savunulması "yerli direniş"in bir biçimiyse eğer, söz konusu yerlilerin erkekler olduğunu ve bu "direniş" biçiminin kadınları ezdiğini de görmeliyiz. Kadınların yerli kültürün eğretilemesi haline gelmeleri süreci, kamusal alanı Avrupalı ideallere göre kalıba dökmeye çalışan kolonyal hukuk tarafından perçinlendi elbet; ama kolonyal hukuk bunu yaparken, kolonileştirilmiş ülkelerde uyguladığı özel hukukun dayanağı olarak dini ve göreneği gösterdi.

Kolonyal ayrımın iki yakasındaki erkekler keskin çatışmalara

girseler de, iş kadınlar üzerinde tahakküm kurmaya gelince çoğunlukla birbirleriyle işbirliği yaptılar. Örneğin, tanınmış bir fahişe olan kadın edebiyat ustası Bangalore Nagaratnamma'nın 1910 yılında, başka bir fahişe olan Muddupalani tarafından on sekizinci yüzyılın sonlarına doğru kaleme alınmış olan *Radhika Santwanam* adlı epik şiiri yeniden yayımlaması büyük bir infial yarattı. Hintli erkek edebiyat ustaları şiirin gereğinden fazla cinsellik barındırdığını söyleyerek kitabı protesto ettiler ve Britanya mahkemeleri (aksi yöndeki protestolara rağmen) şiiri yasaklayarak bu itiraza arka çıktı. Yasak, 1947 yılında ülke bağımsızlığa kavuştuktan sonra kaldırıldıysa da, şiirin "ideolojik olarak yok sayılma"sı devam etti (Tharu ve Lalita, 1991: 6). Kolonyal ayrımı çapraz kesen bunun gibi işbirlikleri bireysel vakaları içerdiği gibi hukuk ve gelenek boyutlarını da kapsar. Örneğin, Bombaylı bir doktorun eğitimli kızı Rakhamabai 1887 yılında, çocukken evlendirildiği çok yaşlı bir adamla beraber yaşamayı reddetti. Kocası kadının kendi meşru mülkü olduğu gerekçesiyle kadını dava etti, ama medeni yasanın hükümleri uyarınca davayı kaybetti. Ama baş yargıç kadının Hindu yasalarına göre yargılanması gerektiğini bildiren muhafazakâr taleplere boyun eğdi ve sonunda Rakhamabai'ye kocasına gitmesi ve onunla beraber yaşaması emredildi. Araştırmacı, eğitimci ve reformcu Pandita Ramabai, *The High Caste-Hindu Woman* (Yüksek Kasta Mensup Hindu Kadını) (1888) adlı bir kitabında davanın, kadınlarla ilgili sorunlar söz konusu olduğunda kolonyal hükümet ile Hintli erkekler arasında bir ittifak olduğunu açığa çıkardığını savundu.

Kolonileştirilen ülkelerde genellikle yeni patriyarkal tahakküm biçimleri gündeme getirildi. Örneğin, Peru'da İspanyol yönetim kadınların kamusal hayata katılmalarını kısıtladı. İspanyol yönetim, bakire/cadı karşıtlığında kodlanan dişil arılık ve kirlilik konusundaki Hıristiyan nosyonlarını And Dağları kültüründeki toplumsal cinsiyet bölünmelerine aşıladı (bu kültür de kadınları değersizleştiriyordu, ama bunu Avrupa'dan ithal edilen nosyonlardan daha farklı bir tarzda yapıyordu):

> Eskiden beri sürüp gelen And geleneklerine karşıt olarak, İspanyol hukuku kadınların yaratılışları gereği kamusal görevler için uygun olmadıklarını varsayıyordu. Avrupa'daki cadı avlarının yarattığı havayı solumuş olan İspanyol teolojisi, Tanrı'nın düşmanlarının –Peru'nun şeytanı/huacas– muhtemel en yakın yoldaşları olarak kadınları hedef almıştı...İspanyol kolonyalizminin toplumsal cinsiyete bürünmüş kurumları Andlı kadınların pek çoğunun yaşam olanaklarını sistematik bir biçimde aşındırdı...(Silverblatt, 1995: 288-289).

Buradaki ironi elbette, kadınların kolonyal yönetime meydan okumak için tam da bu yükümlülükleri kullanabilmeleriydi; ama bu konuyu daha sonra tartışacağız.

Çok sayıda çalışma, Avrupalı kadınların kolonyal söylemlerle bunun gibi çelişkilerle dolu bağıntısını –emperyal misyona katıldıklarını ve bu misyonla dirsek temasında olmalarının yanı sıra anlaşmazlığa da düştüklerini– araştırmaya başladı. İngiliz "memsahib"in (Hintçe, Avrupalı kadınlara hitap şekli) Britanyalı yöneticinin kendisinden daha ırkçı ve dar görüşlü olduğu, hem kurmaca metinlerde hem de tarihsel eleştiride iddia edilir –kendisine "memsahib" şeklinde hitap edilen İngiliz kadın, yöneticinin, emrindeki bendelerle iyi bir ahbaplık kuramamasının belli başlı gerekçesi haline gelir. Son yıllardaki feminist eleştiri memsahib'in yurt içinde ve dışında tuzağına düştüğü patriyarkal yapıları vurguladı ve kolonyal dünyanın çeşitli kısımlarındaki dişil ve eril kurmacalar, seyahatnameler ve anılar arasındaki farklılıkların altını çizdi. Gelgelelim, emperyal kadınların hepsi aynı değildir: Yazıları çok kapsamlı bir tutumlar ve ideolojiler silsilesi olduğunu tanıtlar. Yelpazenin bir ucunda, *Mother India* (Ana Hindistan) adlı kitabıyla Hint kültürüne öldürücü bir saldırıda bulunan bir Katherine Mayo'nun gem vurulmamış duyguları vardır, öbür ucunda Hint milliyetçi mücadelesinin bir parçası haline gelen Annie Besant gibi kadınlar. Swami Vivekananda'nın müridi olarak Rahibe Nivedita ismini alan ve en patriyarkal uygulamalarından bazılarını romantikleştirerek Hint kültürünü savunan İrlandalı Margaret Noble gibi bir kadını değerlendirmekse daha da zor.

Avrupa kolonyalizmi "medenileştirme misyonu"nu, çoğunlukla

yerli kadınları baskıcı patriyarkal tahakkümden kurtardığını iddia ederek haklı çıkarmaya çalıştı. Katherine Mayo'nun *Mother India* (1927) adlı kitabı Hindistan'ın tüm sorunlarının Hintli erilin "dünyaya adım atma tarzından ve buradan doğan cinsel hayatından" kaynaklandığını savundu. Londra'da çıkan *New Statesman and Nation,* Mayo'nun kitabının "Hindistan'daki en eğitimli sınıfların bile sergiledikleri kişisel pis alışkanlıkları (Hindu kadınların karalanmasında söz konusu olduğu gibi, bu alışkanlıkların eşi benzeri en ilkel Afrikalı ya da Avustralyalı yabanlar arasında bile görülmez)" gösterdiğini yazıyordu (Joshi ve Liddle, 1986: 31). Hintli kadınların varsayılan sessizliği Britanyalı feministlerin kendilerini kadınların konuşan kısmı olarak sunmalarını sağladı. *The Storm-bell*'in Haziran 1898 tarihli sayısındaki başyazıda Josephine Butler, Hinti kadınların

> Aslında değirmen taşının alt ve üst tekerlekleri arasında kalmış, çaresiz, dilsiz, umutsuz [olduklarını yazar]. Bu kadınların çaresizlikleri, tıpkı kobay olarak kullanılan bir hayvanın neşter altındaki çaresiz ve ıstıraplı dilsizliği gibi yürekler acısıdır. Bana öyle geliyor ki, Şehit Azizler ile kendisine işkence edilen "insanın dostu" soylu köpek arasında bir konum işgal eder bu zavallı Hintli kadınların, kız çocuklarının, bebelerin birçoğu. Batılı kadınların iyi kötü sahip oldukları küçük bir karşı koyma gücünden bile yoksundur bu kadınlar... (Burton, 1992: 144).

Böylelikle Butler ve diğer feministler suskun kız kardeşlerini temsil etmenin zorunlu olduğunu iddia edebiliyor ve bu sayede " 'Hintli kadınlık' üzerindeki emperyal otoriteler" olarak kendilerini meşrulaştırabiliyorlardı. Ama bunu söylemek, köleliğin kaldırılması ya da kolonyal reformların başlatılması konusunda beyaz kadınların oynadıkları önemli rolü inkâr etmek anlamına gelmez; yalnızca, bu ilerici rollerin bile çoğunlukla ırk temelli bir hiyerarşi fikrine yaslandığını anımsamak gerekir. Kolonyal uzamlar içerisinde beyaz kadınlar, değişen yabancılaşma (ve isteklilik) derecelerinde emperyal projelere katıldılar. Öğretmenler, misyoner-ler, hemşireler ve kolonyalist erkeklerin yardımcıları olarak oynadıkları rol-

ler hem yapısal hem de ideolojik açıdan değişiklik gösteriyordu. Kumari Jayawardena'ya göre, Güney Asyalı erkeklerin buna verdikleri yanıt, yabancı kadınları "dişi şeytanlar" ve "beyaz tanrıçalar" biçiminde ayırmaktı: Birinci gruptakiler, Mayo'nun yaptığı gibi Güney Asya toplumlarını eleştirenlerdi; ikinci gruptakilerse Rahibe Nivedita gibi ulusal kurtuluş müca-delesine katılanlardı (1995: 2). Umulabileceği gibi, kolonileş-tirilmiş kadınlar da yerli ve kolonyal toplumsal yapılar karşısında çelişkili konumlarda yer alıyordu.

Buraya kadar yapılan analizin ileri sürdüğü gibi, ırk, toplumsal cinsiyet ve cinsellik kolonyal arenada yalnızca birbirlerine katkıda bulunmakla kalmaz; bunlar yalnızca birbirlerine eğretilemeler ve imgeler sunmayıp, aynı zamanda birlikte işler ve birbirlerinin potasında gelişir. Kolonileştirilmiş kadınların basitçe kolonyal söylemde nesneleştirilmeyip, aynı zamanda bu kadınların emeklerinin (hem cinsel hem de ekonomik emeklerinin) kolonyal aygıtı beslediğini anımsamak gerekir. Dişi köleler plantasyon ekonomilerinin belkemiği idiyse, "üçüncü dünya kadınları da 'post'-kolonyal dünyada fakirlerin en fakiri" olmaya devam etmektedir. Swasti Mitter gibi araştırmacılar, renk ve cinsiyetin "en yeni uluslararası işbölümünün berisinde yatan belli başlı ilkeler"i oluşturduğunu gösterdi (1986: 6). Ulusaşırı şirketlerdeki işçilerin çoğu kadındır. Üçüncü dünya kadınları ve renkli kadınlar sağlığa zararlı işler, seks ticareti, büyük çokuluslu şirketler ve yanı sıra daha küçük sanayiler için de en ucuz emeği sağlar, sağlık ve verimlilik alanında yapılan sömürgen ve tehlikeli deneylerde kobay olarak kullanılır. Böyle bir sömürü hem kolonyal dönemden kalan bir mirastır hem de özgül "postkolonyal" gelişmelerin sonucudur.

E. MELEZLİK

Postkolonyal çalışmalar büyük ölçüde, melezlik, kreolleşme, *mestizaje*, arada kalmışlık, diyasporalar ve bilinç eşiği gibi sorunlarla ve kolonyalizmin neden olduğu fikirler ve kimliklerin ha-

reketlilikleri ile geçirdikleri genetik değişimlerle uğraştı. Gelgelelim, son yıllardaki tartışmaların bazılarının gösterdiği gibi, bu sorunları ele almanın çok çeşitli yolları var. Robert Young, bir melezin teknik olarak iki farklı tür arasındaki bir çaprazlama olduğunu ve bundan dolayı "melezleşme" teriminin hem botanikte türler arasındaki aşılanmayı anlatan nosyona hem de farklı ırkları farklı türler olarak gören "Viktoryen aşırı sağın sözcük dağarı"na işaret ettiğini anımsatır (1995: 10). Gelgelelim, postkolonyal teoride melezlik terimiyle, bu sözcük dağarına itiraz edilirken ve zayıflatılmaya çalışılırken başvurulan yolların tamamı kastedilir. Emperyal ve ırkçı ideolojiler ırksal farklılıkları ısrarla vurgulasalar bile, kısmen "temas bölgesi"nde olup biten her şey izlenip denetlenemeyeceğinden, bazen de kolonyal politikanın kasıtlı sonucu olarak, bu ideolojiler genetik değişimleri hızlandırır. Kolonyalizmin en çarpıcı çelişkilerinden biri, hem kendi "ötekileri"ni "medenileştirmeye" hem de bunları kalıcı bir "ötekilik" konumuna mıhlayıp sabitleştirmeye ihtiyaç duymasıdır. Kolonyal imparatorlukların biyolojik ve yanı sıra düşünsel melezliklerden hem nasıl korktuklarını hem de onları nasıl yarattıklarını daha önce tartışmıştık. On dokuzuncu yüzyılın başında yaşamış bir Kolombiyalı olan Pedro Fermin de Vargas, Kızılderilileri "İspanyollaştırmak" ve nihayet "yok etmek" için beyazlar ile Kızılderililer arasında ilişki kurulması sağlanarak melez yavrular meydana gelmesi yönündeki bir politikayı savunmuştur. Bu örneği zikreden Benedict Anderson, haklı olarak, Avrupalılaştırılmış yerliler ya da Macaulay'ın ünlü sözüyle "kan ve renk bakımından Kızılderili, ama beğeni, dünya görüşü, ahlak ve zekâ bakımından İngiliz olan kişilerden oluşma bir sınıf" yaratmayı amaçlayan kolonyal eğitim politikalarını "zihinsel ırk karışımı" olarak karakterize eder (1991: 13, 91). Bunun temelinde elbette, Kızılderililerin İngiliz değerlerini taklit edebilmekle birlikte onları tam anlamıyla yeniden üretemeyecekleri, ayrıca Kızılderililerin kendileri ile "gerçek şey" arasındaki kalıcı gediğin farkında olmalarının tabi konumlarını sağlama alacağı varsayımı yatıyordu.

Bu tikel anlamıyla kolonyal "melezlik", kültürel arılığa yas-

lanan ve statükoya istikrar kazandırmayı amaçlayan bir stratejidir. Bu stratejinin pratikte ille bu yönde iş görmesi gerekmedi: Antikolonyal hareketler ve bireyler kolonyal yönetime meydan okumak için çoğunlukla Batılı fikirlerden ve sözcük dağarlarından yararlandı. Aslına bakılırsa, bu hareketler genellikle ödünç aldıkları öğeleri yerli fikirlerle yan yana koyarak, kendi yorumsal mercekleri aracılığıyla okuyarak ve hatta kültürel başkalığı ileri sürmek ya da kolonyalistler ile kolonileştirilenler arasında yok edilemez bir farklılık olduğu konusunda ısrar ederek bu öğeleri melezleştirdiler. Nitekim, Gandhi'nin ideal toplum nosyonu Hindulara özgü "Ram Rajya" vizyonuna ya da Tanrı Rama'nın efsanevi hükümranlığına işaret ediyorduysa da, barışçı mücadele (nonviolence) nosyonu Emerson, Thoreau ve Tolstoy okumalarından besleniyordu. Benzer şekilde, Negritude teorisi de oldukça Fransızlara özgü bir deyimle dile getirilmiş ve Fransız düşünsel geleneklerinden yararlanılmıştı. Karayibli ve Latin Amerikalı eylemcilerin bazıları melezlik ya da *mestizaje* terimini daha özbilinçli bir tarzda anti-kolonyal bir strateji olarak kullanır. Bunlar arasında en dikkat çekici olanlardan birisi, Kübalı yazar Roberto Fernandez Retamar'dır. 1971 tarihli, sınır taşı oluşturan bir denemesinde Retamar, "bizim *mestizo* Amerikamız", nüfusunun çoğunluğu ırksal açıdan karışık olduğundan, "kolonyalistlerimizin dillerini" kullanmayı sürdürdüğünden ve "kolonyalistlerin kavramsal aletlerinin birçoğu...aynı zamanda bizim kavramsal aletlerimiz olduğundan" kolonyal dünyada benzersiz bir yer tutar, diye yazar (1974: 9-11). Kaliban'ın bu melezliğin en uygun simgesi olduğunu ileri sürer Retamar; ama yine de,

> [Kaliban simgesinin] tamamen bize ait olmadığının, onu yabancıların geliştirdiğinin farkındayım; her ne kadar bizim durumumuzda bu simge bizim somut gerçekliklerimize yaslansa bile. Ama bu yabancı nitelikten nasıl tamamen kaçınılabilir ki? Küba'da en fazla yüceltilen sözcük *-mambi-*, bağımsızlık savaşı döneminde bize düşmanlarımız tarafından küçük düşürücü bir sözcük olarak dayatılmıştı ve bu sözcüğün anlamını bugün bile tamamen çözmüş değiliz. Afrika kökenliymiş izlenimi veren sözcük, İspanyol kolonyalistlerin ağzında

independista'ların hepsinin –tam da bağımsızlık savaşının özgürlüklerine kavuşturduğu– siyah köle güruhu oldukları *fikrini* ima ediyordu ve bu insanlar kurtuluş ordusunun bir bölümünü oluşturuyordu elbet. Kolonyalizmin aşağılayıcı bir anlamda kullandığı sözcüğü beyaz ve siyah *independentista*'lar gururla benimsediler. Kaliban'ın sunduğu diyalektik budur (1974: 27).

Retamar'ın radikal melezlik vizyonu hem toplumsal cinsiyet farklılığını hem de Afrika kültürünü kendi bölgesinin halısı altına süpürse de, "creole sömürgen sınıflar"ın melezliğini ezilen sınıflar, köylüler ve işçiler tarafından yaratılan *mestizo* kültüründen ayırır. Retamar, kolonyalizmin geçmişteki tarihi ve Latin Amerika'daki devrimler ile söz konusu denemeyi yazdığı dönemde Birleşik Devletler'in Küba devrimini bastırma girişimleri arasında bağlantı kurar. Kolonileştirilmiş halklar ile kapitalist tahakküme karşı mücadele edenler arasında açık seçik bir bağlantı olduğunu ısrarla belirtir. Retamar'ın "her kıtada ortaya çıkmakta olan sosyalist ülkeler"in "gezegen çapındaki öncülüğü"nü dileyişi bugün modası geçmiş görünse de, kolonyal geçmiş ile neo-kolonyal bugün arasında kurduğu kararlı bağlantı, bu tip bağlantıların nadiren kurulduğu halihazır postkolonyallik tartışmaları bağlamında hayırlı ve zorunludur.

Paul Gilroy'un önemli kitabı *The Black Atlantic* (Siyah Atlantik), kolonyal melezliklerin bununla bağıntılı olmakla birlikte ayrı bir boyutunu, yani siyah diyasporaların ya da "siyah insanların [Afrika'dan Avrupa'ya ve Amerikalara doğru] yalnızca birer meta olarak değil, aynı zamanda kurtuluş, özerklik ve yurttaşlık uğruna yürütülen çeşitli mücadelelerin katılımcıları olarak hareket etmelerinin" bir sonucu olarak ortaya çıkan düşünsel ve politik çapraz döllenmeleri tartışır. Bu hareketler Gilroy'un "milliyet, mevki, kimlik ve tarihsel bellek sorunlarını yeniden incelemenin araçlarını sağlayan bir kültürlerarası ve ulusaşırı oluşum" olarak tanımladığı bir "siyah Atlantik"i yaratmıştır (1993: ix, 16). Gilroy, Afrika-Amerikalı, Britanyalı ve Karayipli diyasporik kültürlerin *etkileşime girdikleri metropolitan kültürlerin yanı sıra* birbirlerini ne

ölçüde kalıba döktüklerini gösterir. Bunun gibi diyasporalar, analiz edilmek için yeni kavramsal aletler gerektiren yeni ve girift kimlik/özdeşlikler yarattı. Bir yandan, hiçbir şeyin bulaşmadığı beyaz ya da Avrupalı kültür diye bir şey yoksa eğer, öbür yandan Stuart Hall'un işaret ettiği gibi "siyah özne ve siyah tecrübe de...tarihsel, kültürel ve politik olarak kurulmuştur". "Etnisite" teriminin başat kullanımı biyolojik ve kültürel açıdan durağan kimliklere işaret etse de, Hall, terimi emperyal, ırkçı ya da milliyetçi kullanımından koparıp ayırmamızı ve kimliği verili bir özden daha ziyade kurulmuş bir süreç olarak tarif etmek üzere kullanmak için temellük etmemizi ister. Hall'a göre, günümüz Britanya'sında gözle görülebilen yeni siyah etnisite "kültürel *diyasporalaşma*"nın "kes ve yapıştır" süreçlerinin sonucudur (1996c: 446-447).

Melezlik kavramının son yıllarda yapılan postkolonyal incelemelerde en fazla etki yaratan ve tartışılan kullanımı Homi Bhabha'nın kullanımıdır. Bhabha bilinç eşiği durumlarının ve melezliğin "kolonyal durum"un zorunlu yüklemleri olduğunu savunmak için Fanon'a dek uzanır. Anımsayacağınız gibi, Fanon'a göre, kolonileştirilmiş olan özne, arzulaması öğretilen beyazlığa asla erişemeyeceğini ya da değersizleştirmeyi öğrendiği siyahlıktan asla kurtulamayacağını anladığında psişik travma ortaya çıkar. Bhabha, kolonyal kimlik/özdeşliklerin daima bir akış ve keskin mücadele meselesi olduğunu ileri sürerek bu fikri daha da geliştirir. Fanon'un günümüz açısından taşıdığı önem hakkında kaleme aldığı bir makalede Bhabha şunu yazar: "Kolonyal arzu daima Ötekinin yeriyle bağıntılı olarak eklemlenir" Bhabha'ya göre, Fanon'un sunduğu kara deri/beyaz maskeler imgesi "pürüzsüz bir ayrım" değil,

> Kolonyalistin özdeşlik davetini ("Bir doktorsunuz, bir yazarsınız, bir öğrencisiniz, farklısınız, bizlerden birisiniz") değersizleştirilen, tatmin olamayan değerlendirici (Fanon'a göre, kendini kapıp koyuvermiş bir nevrotik) açısından imkânsızlaştıran en azından iki yerde olmanın katmerleyici, gizleyici imgesidir. Bilinçdışı tam da "farklı"nın –sizi aynı kılan farklılardan farklı olmanın– bu çift değerli kullanımında Ötekilik biçimi altında, erteleme ve yerinden çıkmanın birbirine zincirlenmiş

gölgesinde konuşur. Kolonyal ötekilik figürünü oluşturan Kolonyalist Benlik ya da Kolonileştirilmiş Öteki değil, bu ikisi arasındaki tedirginlik verici mesafedir –Beyaz adamın aldatıcı ustalığı Siyah adamın bedenine kaydedilir. Kolonyal kimliğin ve iniş çıkışlarının bilinç eşiği durumu sorunu işte bu imkânsız nesneyle bağıntılı olarak ortaya çıkar. (1994: 117).

Terry Collits, "kara deri/beyaz maske" imgesinin aslında melezliği mi yoksa "ihlal edilmiş bir otantikliği" mi önerdiğini sorar. Fanon'un bize şu noktayı anımsattığına işaret eder Collits: "Maskenin tersine deri yalnızca üstlenilmez. Deri, anlamları toplumsal, söylemsel olsa bile tanrı vergisidir. Derinin ve maskelerin ortak noktası her ikisinin de benlik ile dünya arasındaki ara kesime damga vurmasıdır: İkisi de sınır çizgisidir" (1994: 65-66). Bununla birlikte, Bhabha'ya göre bu imgenin akla getirdiği çift değerlilik, yalnızca kolonyal öznenin travmasını damgaladığı yorumuna açık olmakla kalmayıp, aynı zamanda onun hem kolonyal otoritenin işleyişlerini hem de direnişin dinamiklerini nitelendirdiği söylenebilir. Bhabha'ya göre, kolonyal otorite kendi kopyasını kusursuz bir şekilde çıkartamadığı için kendini zayıflatır. *Signs Taken for Wonders* (Mucize Kabilinden İşaretler) adlı en tanınmış denemelerinden birinde, Kitabı Mukaddes'in kolonyal Hindistan'da aktarılmasını ve Kitabın yerlilere anlatılma sürecinde melezleştirilme tarzını tartışır. Bu tartışmada şu sonuca varır: "Kolonyal mevcudiyet her zaman çift değerlidir, orijinal ve yetkili görünüşü ile tekrar ve farklılık olarak eklemlenmesi arasında yarılmıştır" (1985: 150). Bhabha'ya göre bu gedik kolonyal söylemin başarısızlığını işaretler ve direniş için bir bölge oluşturur:

> Direniş ille politik amacın bir muhalefet etme edimi olmadığı gibi, bir kez fark olarak algılandığında başka bir kültürün "içeriği"nin yalın olumsuzlanması ya da dışlanması da değildir...[bunun yerine] kültürel farklılığın göstergelerini eklemleyen başat söylemlerin tanınmasının kuralları içerisinde üretilmiş bir çift değerliliğin etkisidir. (1985: 153).

Fanon'un yazılarında kolonyal otorite siyah özneleri beyaz kültürü

taklit etmeye davet ederek iş görüyorsa, Bhabha'nın çalışmalarında bizzat böyle bir davet kolonyal hegemonyayı zayıflatır. Fanon'un siyah taklitçilerinin yerinden edilmiş özneler olmalarına karşılık, burada, postkolonyalizm üzerine kapsamlı bir çalışmalar silsilesinde olduğu gibi, otoriteyi aşındırmak gibi bir etkisi vardır taklitçiliğin.

Taklitçiliği daha önce anti-kolonyal bir araç olarak ele almıştık; ne ki, Bhabha'nın çalışmasında radikal taklitçilik, Retamar'da olduğunun tersine, özbilinçli bir Caliban'ın ellerindeki bir silah değildir. Taklitçilik daha ziyade kolonyal söylem içerisindeki (burada söylem tamamen dilbilimsel terimler çerçevesinde düşünülmektedir) çatlakların bir *etkisidir*. Buna göre, direniş bizzat başat söylemin ürettiği bir durumdur. Birkaç eleştirmen tarafından eleştirilmiş olan bu varsayım oldukça sorunludur. Said'in *Şarkiyatçılık* adlı çalışmasını Bhabha'nın, kolonyal söylemin kadir-i mutlak olduğunu ileri sürdüğü ve bağıntısal olarak nasıl geliştirildiğini ele almadığı gerekçesiyle eleştirdiğinden daha önce söz etmiştik. Aslına bakılırsa Bhabha'nın yazıları kolonyalistin ve kolonileştirilenin birbirlerinden bağımsız olmadıklarını ısrarla belirttiği için yararlıdır. Kolonyal kimlikler bölüntünün iki yakasında da istikrarsızdır, tartışmalara açıktır ve sürekli akış halindedir. Bu anlayış birleşik benlik konusundaki kolonyalist ve milliyetçi iddiaları zayıflatmanın yanı sıra, kültürel farklılığı mutlak ya da indirgeyici terimler çerçevesinde yorumlamamak gerektiği konusunda bizi uyarır. Gelgelelim, Bhabha, melezliği ve bilinç eşiği durumunu vurgulamasına rağmen kolonyal karşılaşmayı genel ve tümel terimler bazında kavrar. Nitekim, ironik olarak, çalışmasında izdüşümü bulunan yarılmış, çift değerli, melez kolonyal özne aslında tuhaf bir şekilde evrensel ve homojendir –yani, kolonyal dünyanın herhangi bir yerinde var olabilir. Melezlik kolonyal erkek öznenin konumlandırılma tarzının değil, manevi hayatının bir karakteristiği gibidir (burada öznenin eril karakterini kasten belirtiyorum). Bu eril kolonyal özne, içsel olarak yarılmış ve tartışmaya açık olmasına rağmen, toplumsal cinsiyet, sınıf ya da mevki değişkenlerine göre farklılaşmış değildir. Ella Shohat'ın

savunduğu gibi, "melezliğin çeşitli kiplikleri arasında, örneğin zorla asimile edilme, içselleştirilmiş kendi kendini inkâr, politik olarak yukarıdan tayin edilme, toplumsal konformizm, kültürel taklitçilik ve yaratıcı aşkınlık arasında bir ayrım yapmaya" ihtiyacımız var (1993: 110).

Kolonyalist mevcudiyet İmparatorluğun çeşitli uyruklarınca farklı biçimlerde hissedildi –kimileri Avrupalıları ömürleri boyunca bir kez bile görmedi ve bunların bazıları açısından otorite hâlâ yerli bir yüzle karşılarına çıkıyordu. Kimileri içinse yabancıların mevcudiyetinin gündelik hayatta gözle görülür olmasına rağmen uzam hâlâ "onların" uzamı ve "bizimki" şeklinde bölünmüştü. Daha başkaları içinse kolonyalizm gündelik varoluşlarına çok daha derinden sızmıştı. Bu yüzden hem "melezliğin" hem de taklitçiliğin titreşimleri birbirlerinden son derecede değişiktir. Rob Nixon'ın Güney Afrika ile Afrika-Amerika kültürleri arasındaki girift değiş tokuşlar bağlamında yazdığı gibi,

> Maske takma ve taklitçilik sorunları etrafında geliştirilen kayda değer literatürün sunduğu içgörüler her zaman...maske takmanın ve taklitçiliğin elverdiği kaçınılmaz olarak yerel ve gayet değişken koşullar hesaba katılarak değerlendirilmelidir. Aksi takdirde maskeli baloyu muğlak bir şekilde olsa da doğası gereği yetkili kılıcı üniter bir fenomen şeklinde soyutlayarak duygusallaştırma riski ortaya çıkar (1994: 24-25).

Bhabha'nın çalışmalarındaki (ve ondan esinlenen öbür yazılardaki) bu evrenselleştirme eğilimi, kısmen bu çalışmalarda kolonyal kimliklerin ve kolonyal iktidar ilişkilerinin tamamen göstergesel ya da psikanalitik terimlerle teorileştirilmesidir. Dil ve psişeye ilişkin teorilerin bize öznellik konusunda gelişkin sözcük dağarları sağlamış olmasına rağmen, öznelliklerin sınıf, toplumsal cinsiyet ve toplumsal bağlam sorunları tarafından nasıl biçimlendirildiğini de düşünmemiz gerekir. Kolonyal yönetimin doğurduğu psişik yarılmaları özgül tarihlere ve mevkilere bağlamamız gerekir. Bhabha "temsil/tasavvurun dışında –politik ya da başka türden– bilgi olmadığını" savunurken kolonyal dinamikleri dilsel bir değiş tokuşa

indirger. Başka bir anlatımla, Bhabha'nın çalışmalarına ilişkin ayrıntılı bir eleştirel çalışmada Benita Parry'nin belirttiği gibi, "Bhabha bize Sözcüğe göre Dünyanın nasıl olduğunu sunar" (1994b: 9). Ve bu "Sözcük" de büyük ölçüde kolonyaliste ait gibidir: Said'i eleştirmesine rağmen Bhabha'nın yazılarında kolonyal kültürün dışındaki her şey, kayda değer bir bulanıklıkla ele alınır. Aslında hem kolonyalistin hem de kolonileştirilenin "melezlikleri" ancak kolonyal söylemin iniş çıkışları ya da Avrupa kültüründeki mutasyonlar izlenerek anlaşılabilir görünmektedir. Kolonyal karşılaşma süresince bir araya gelen ya da çarpışan kültürlerin her birindeki nüanslara dikkat kesilmediğimiz takdirde çeşitli melezliklerin özgül doğasını değerlendiremeyiz. Ayrıca, Arif Dirlik halihazırda melezliğin "yeknesak bir biçimde postkolonyal ile Birinci Dünya arasında" kavranıyor göründüğünü, "bir postkolonyal entelektüel ile başka bir entelektüel arasında" kavranmadığını savunur ve arada kalmışlık ile melezlik durumlarının, bunların yuvalandıkları ideolojik ve kurumsal yapılara gönderme yapmaksızın anlaşılamayacağını ileri sürer (1994: 342).

Halihazır dengesizliğin bir nedeni belki de, göç ya da sürgün tecrübesinin Batılı akademik çevrelerde, kolonyal yerinden edilmelerin yarattığı çatlak kimliklerin ve melezliklerin simgesi haline gelmiş olmasıdır. Aslına bakılırsa, Fanon'a duyulan eleştirel hayranlık kısmen Fanon'un girift hayatının (Fransız eğitimi gören ve bir Cezayir milliyetçisi haline gelen Martinikli birisi olarak) diyaspora tecrübesine damga vuran yabancılaşma, vatan özlemi ve ulusaşırıcılık izleklerine ayna tutma tarzından kaynaklanabilir. Çok sayıda insanın göç etmesinin belki de yirminci yüzyılın tayin edici karakteristiği olduğu ve diyasporik kimliklerin hayati bazı açılardan "postkolonyallik" tecrübesinin büyük kısmını temsil etmeye başladığı doğrudur. Ve George Lamning'in belirttiği (1960: 12) gibi, bazı anlamlarda "sürgün evrensel bir figür" olduğu için bu tecrübeyi evrenselleştirilmiş terimlerle sunma tehlikesi her zaman vardır. Ama farklı türden diyasporik tecrübeleri ve sürgünleri çapraz kesen ortak izlekler olmasına rağmen, bunlar arasında devasa farklılıklar da var. Tarihteki en büyük nüfus değişikliğinin

–Hindistan ve Pakistan'ın ayrılması– yarattığı tecrübeler ve travmalar, başka bir devasa hareketten, yani bir zamanlar kolonileştirilmiş olan uluslardan Avrupa ya da Amerika'ya gerçekleşen göçlerden oldukça farklıdır. Diyaspora tecrübesi aynı zamanda sınıf konumlarının ve harekete geçmiş her grubu şekillendiren tarihlerin de damgasını yer. Son olarak, üçüncü dünyadaki çok sayıda insan fiziksel olarak bulundukları yerden ayrılmamıştır ve bu insanlar en az diyaspora denli ideolojik, politik ya da duygusal açıdan parçalı bir uzam olan "oldukları yerden" hareketle söz almak zorundadır. Bu farklı türde yerinden edilmeler benzer şekilde yarılmış öznelliklerle sonuçlanmaz: Bu öznelliklerin her biri Paul Gilroy ve Stuart Hall'un sağladıkları türde yoğun bağlamsallaştırma işlemleri gerektirir.

Postkolonyal teori içerisinde halihazırda "melezlik"e yapılan başvurulara ilişkin başka eleştiriler de var. Bazı eleştirmenler (örneğin Parry, 1994a) bu başvuruların kolonyalistler ile kolonileştirilenler arasındaki keskin gerilim ve çarpışmayı önemsizmiş gibi göstermeye yaradığını ve bundan dolayı anti-kolonyal mücadelenin dinamiklerini yanlış temsil ettiğini ileri sürer. Bu görüşe göre, milliyetçi mücadeleleri ve yanı sıra Negritude gibi panmilliyetçi hareketleri, kolonileştirilenlerin yabancılaşmaları ve öfkeleri ateşlemiştir ve bu yüzden bunlar halihazırdaki melezlik teorilerinin parametreleri içerisinde anlaşılamaz. Daha önce belirttiğimiz gibi, birçok milliyetçi ve anti-kolonyalist, Avrupa ile onun ötekileri arasındaki iki kutuplu karşıtlık nosyonunu tutkulu ve çoğunlukla şiirsel bir tarzda temellük etmiştir. Bunlara göre özgürlük, Avrupa kökenli kolonyalizmin küçük düşürdüğü ve kepaze ettiği kültürel kimliklerinin keşfine ya da rehabilitasyonuna bağlıydı. Stuart Hall bunu "ortak bir tarihe ve atalara sahip bir halkın ortaklaşa barındırdığı bir tür kolektif 'hakiki benlik'" arayışı olarak ya da Fanon'un sözcükleriyle, "varlığı hem kendi nezdimizde hem de başkalarının nezdinde itibarımızı iade eden bir görkemli çağ" arayışı olarak tanımlar. Böyle bir arayış antikolonyal mücadeleler ve yanı sıra postkolonyal kimlikler açısından zaruriydi. Gelgelelim, Stuart Hall'un daha sonra belirttiği gibi,

kültürel kimliği, bununla bağıntılı olan ancak farklı bir tarzda, "çok daha az aşina ve çok daha fazla tedirgin edici" bir tarzda düşünmek mümkün. Bu ikinci bakış açısı kimliğin hem bir "oluş" hem de bir "varlık" meselesi olduğunu kabul eder. Nitekim, kolonileştirilen halkların basitçe koloni-öncesi kolektif bir kültür fikrine ve "bulunmayı bekleyen, bulunduğundaysa bizim kendi benliklerimiz konusundaki duygumuzu ebediyen muhafaza edecek olan" bir geçmiş fikrine geri dönmesi söz konusu değildir (1994: 394). Başka bazı postkolonyal eleştirmenlerin yapma eğiliminde olduklarının tersine, Hall böyle bir geri dönüşü romantik bir yerlicilik olduğu gerekçesiyle bir köşeye fırlatmamaya dikkat eder. Kültürlerin ve halkların geri dönebilecekleri arı ve sabit kökenler olmasa da,

> [böyle bir köken anlayışı] sırf bir hülya da değildir. Geçmiş yine de bir şeydir, sırf hayal gücünün bir hilesi değil. Geçmişin kendi tarihleri vardır –ve tarihlerin de kendi gerçek, maddi ve simgesel etkileri. Geçmiş bizimle konuşmayı sürdürür. Ama artık bize yalın, olgusal bir "geçmiş" olarak seslenmez; çünkü bizim geçmişle ilişkimiz, tıpkı bir çocuğun anneyle ilişkisi gibi, zaten her zaman "kopuştan sonra" kurulmuştur (1994: 395).

Bu kopuşu kolonyal tahakkümün tarihleri doğurur. Kolonyalist bilginin kategorileri "kendimizi 'Öteki' olarak görmemizi ve yaşantılamamızı sağlama gücüne sahiptir...bu türden bilgi dışsal değil içseldir" ve kolonyal özne oluşumu süreci açısından hayati bir öneme sahiptir. Bundan dolayı kolonyalist bilgi yalın bir şekilde silinemez ya da bir tür yanlış bilinç olarak yabana atılamaz. Hall bize, Fanon'un *Black Skin, White Masks* adlı eserinin ana fikrinin bu olduğunu anımsatır.

Böylece Hall, "farklılık" ile "melezlik" arasında bir tercih yapmayı reddeder ve "arı 'öteki'lik' olmayan bir farklılık duygusunu" canlı tutmaya çalışır. Fanon'un geçmişe dönüş yapma yönündeki çağrısının neleri gerektirebileceğini göz önünde tutmamızı ister. Böyle bir arayış bir "arkeoloji" midir, her zaman var olmuş olan bir şeyleri aramak mıdır? Böyle bir arayış gerçekte "geçmişin yeniden anlatılması" değil midir; hem geçmişte var olanın hem de bi-

zim sürekli yaratmakta olduğumuz şeyin hayal gücüne dayalı bir şekilde tanınmasını gerektiren bir süreç değil midir? Başkalık ya da kolonileştiren ile kolonileştirilen arasındaki ikili karşıtlık, kendileri çeşitli kolonyal tarihlerin ürettiği girift harmanlar olan öznelerin, anti-kolonyal anlatıları inşa ederken başvurabilecekleri son derece güçlü bir fikirdir. Çoğunlukla kafa karıştırıcı olan özne konusundaki konumları dikkatlice gözden geçirirken, Neil ten Kortenaar'ın şu sağduyulu tezkiresini anımsamakta fayda var: "Ne otantikliğin ne de kreolleşmenin ontolojik geçerliliği var, ama kolektif kendi kendini biçimlendirmeye izin veren birer eğretileme olarak ikisi de geçerlidir" Ayrıca, Kortenaar, ikisinin de doğası gereği ilerici ya da gerici bir konum olmadığını ısrarla belirtir. Otantiklik, Ngugi örneğinde olduğu gibi insanları muktedir kılıcı olabilirken, Zaire'deki Mobuto örneğinde "zorbalığın hizmetine girmiş salt kafa karıştırıcı etken" de olabilir:

> Kişi atalarının dünyasına geri dönmeye muktedir olmayabilir, ama belli bir politik sonuç elde etmek için böyle bir şey yaptığını iddia edebilir...Otantiklik gibi melezleşme de tikel bir politik programı tanımlamayan bir eğretilemedir. Melezleşme genellikle çoğulculuk ve hoşgörü yanlılarınca kullanılır, ama aynı zamanda emperyalizmi sağlama alabilir (Fransız milliyetçi Jules Michelet örneğinde olduğu gibi)...Otantiklik ve kreolleşme en iyi, özgürlüğün hizmetine sunulabilecek değerli retorik araçlar olarak görülebilir. Bu kurguların etkin bir şekilde retorik nitelikte olduklarını akılda tutmak da özgürleştirici olabilir (Kortenaar, 1995: 40-41).

Şu halde, önemli olan nokta göçmenlik, sürgün ve melezliği köklülük, ulus ve otantiklikle kapıştırmak değil, bir yandan bunların ideolojik, politik ve duygusal bileşim güçlerini, öbür yandan kolonyalizm ve postkolonyalliğin çokkatlı tarihlerindeki çakışmalarını değerlendirmek ve yerli yerine oturtmaktır.

III

Kolonyalizme meydan okumak

A. MİLLİYETÇİLİKLER VE PAN-MİLLİYETÇİLİKLER

Yarattığı sorunları çözmekten aciz olduğu ortaya çıkan bir medeniyet, dekadan bir medeniyettir.
En hayati sorunlarını görmezden gelen bir medeniyet hasta bir medeniyettir.
Kendi ilkelerini hilekârlık ve düzenbazlık için kullanan bir medeniyet, ölüm döşeğindeki bir medeniyettir.
Avrupa'yı savunmak mümkün değil

Aime Cesaire'in *Discourse on Colonialism* adlı kitabı, Avrupa kolonyalizminin böyle şiirsel ve tutkulu bir tarzda suçlanmasıyla ve günlerinin sayılı olduğunu bildiren bir duyuruyla başlar:

Kolonyalistler insanları Hindiçini'de öldürebilir, Madagaskar'da işkenceden geçirebilir, Siyah Afrika'da hapse tıkabilir ve Batı Hint Adaları'nda baskıyı arttırabilir. Kolonileştirilenler bu yüzden kolonyalistler karşısında bir avantajları olduğunu bilir. Geçici "efendi"lerinin yalan söylediğini ve dolayısıyla zayıf olduğunu bilir.

Gelgelelim, ayaklanma basitçe bu kolonyal ikiyüzlülük konusundaki bilginin sonucu olarak ortaya çıkmaz. Kaliban, Prospero'ya lanet okusa da dobraca isyan başlatamaz. Prospero'nun "ustalığı çok güçlü" olduğundan, annesinin tanrısı Setebos'u denetleyebileceğini, bu yüzden "ona itaat etmesi gerek"tiğini söyler kendi kendisine. Prospero'nun sürüp giden gücü, onun Kaliban ya da Ariel'i enayi yerine koymasından değil, şiddet uygulama kartını elinde bulundurmasından kaynaklanır:

Bir daha dırdır edersen, yardığım gibi bir ağ'cı
Gömerim seni oyluklarına. Var haykır daha
Yedi kış, on dört yaz daha! (*Fırtına*, I, ii, 294-296)*

Kolonyal öznelerin yabancılaşmadan devrime, adaletsizliğin farkına varılmasından direnişe hamle etmelerini sağlayan nedir? Antikolonyal bilinç ve ayaklanmanın dinamikleri nelerdir? Koloni-öncesi kültürlerin, kolonileşme süreçlerinin ya da kolonileştirilmiş öznelerin hiçbiri özdeş olmadığından, bir genelleme olarak direnişten söz etmeye ya da küresel terimler kullanmaya bile başlamamız mümkün mü? Tarihsel olarak konuşursak, anti-kolonyal direnişler birçok biçime bürünmüş ve çok geniş bir kaynaklar yelpazesinden yararlanmıştır. Bu direnişler birbirlerine esin kaynaklığı etmiş, ama aynı zamanda kolonyal otoritenin doğası ve buna karşı çıkmanın en iyi yolu konusunda birbirleriyle tartışmalara girmiştir. Bu bağlamların her birinde, "kolonileştirilmiş" belli bir nüfus içerisindeki çeşitli gruplar arasında keskin farklılıklar boy göstermiştir. Bu gruplar, tikel bir hareketin sürükleyici etkisi altında bir araya gelmeyi başardıklarında bile, kolonyal yö-

* Bu dizeler de merhum Can Yücel'in Türkçe söyleyişinden alındı; *Fırtına*, s. 33. (ç.n.)

netimin resmen dağıtılmasından önce ve sonra farklı konularda birbirleriyle çatışmışlardır.

Daha önce gördüğümüz gibi, kolonyalizm yönetsel arazilerin fiziksel yapısını, toplumsal bölgeleri, ayrıca insan kimliklerini, genellikle de zor kullanma yoluyla, yeniden biçimlendirir. Karayipli roman yazarı George Lamning'in belirttiği gibi, "kolonyal tecrübe bu halkların *bilincinde canlı* bir tecrübedir...Bu, gerçek kolonyal durum resmen 'sona erdikten' uzun bir süre sonra bile uğraşılması gereken ve uğraşılmak zorunda kalınacak, sürüp giden bir *psişik* tecrübedir" (aktaran Hulme, 1993: 120). Bundan dolayı, antikolonyal mücadeleler, kolonileştirilen halkların benimseyebilecekleri yeni ve güçlü kimlikler yaratmak ve kolonyalizme yalnızca politik ya da düşünsel düzeyde değil, aynı zamanda duygusal düzlemde meydan okumak zorundaydı. Ulus fikri, çok kapsamlı bir çeşitlilik sergileyen bağlamlarda, anti-kolonyal enerjilere bu düzeylerin hepsinde boyunduruk vurup yönlendirme açısından güçlü bir vasıta oldu.

Milliyetçilik modern tarihin çok hayati bir boyutunu oluştursa ve bu konuda yapılan incelemeler bazı disiplinlerde "küçük bir sanayi" haline gelse de, son yıllara kadar, bilhassa Avrupalı-olmayan toplumlar söz konusu olduğunda, tuhaf bir biçimde *azteorileştirilmiş* (undertheorized) bir fenomen olarak kalmıştır.[1] Ulusal bilinci tavında dövüp biçimlendirdiğini düşünebileceğimiz etkenlerin –dil, yönetsel arazi, ortak bir geçmiş, din, ırk, görenekler– hiçbiri, eldeki her örnek için uygulanabilir olmadığından, milliyetçilik hakkında genelleme yapmak zor. Gelgelelim, her milliyetçilik vakasının biricik olduğunu bilsek bile, ulus hakkındaki farklı tarihler arasında bağlantılar kurmaya ve varsa genel örüntüler aramaya ihtiyaç duymaktayız. Bir ulusu her şeye rağmen öbür cemaat türlerinden ayıran etken nedir? Kolonyalizme karşı girişilen mücadelelerin biçimlendirdiği ulusların özel yanı nedir?

Son yıllarda milliyetçilik üzerine yapılan muhtemelen en etkili inceleme, Benedict Anderson'ın *Imagined Communities: Ref-*

1. Bu deyim Timothy Brennan'ındır (1990: 47). Hutchinson ve Smith (1994) ve Bhabha (1990), ulus konusunda halihazırda kullanışlı birer derlemedir.

lections on the Origin and Spread of Nationalism (Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökeni ve Yayılması Üzerine Düşünceler) adlı eseridir (1991). Anderson, kitabın başlığının açıkça gösterdiği gibi, ulusu, feodalizmin ölmesi ve kapitalizmin yükselişe geçmesiyle doğan bir "hayali cemaat" olarak tanımlar. Anderson'a göre, feodal hiyerarşiler ulusal ya da dilsel sınırları çapraz kesen bağların varlığına izin vermiştir (örneğin, Avrupalı Katoliklerin hepsi kendilerini tek cemaatin parçası olarak hissedebilirdi). Gelgelelim, burjuvazi, daha kısıtlı bir coğrafya üzerinde sınıf çizgileri doğrultusunda paylaşılan çıkarları biçimlendirmiş ve böylece birbirlerinin yüzünü asla görmemiş olan ve ille ortak ilgiler ya da görünüşler sergilemek zorunda olmayan insanlar arasında bir cemaat yaratmıştır. Böyle bir ortak kültür, ilgiler ve sözcük dağarları yaratmanın vasıtaları da gazeteler, romanlar ve öbür yeni iletişim biçimleriydi. Bizzat bu iletişim biçimlerini olanaklı kılan, belli birtakım bölgesel dilleri budayıp bazılarını da değişikliğe uğratan ve böylelikle çeşitli insan gruplarına erişmek için kullanılabilecek belli birtakım standartlaştırılmış diller yaratan "matbaa-kapitalizmi"ydi (ya da kitapların ve basılı malzemenin ticareti). Nitekim, "insan dilinin kaçınılmaz çeşitliliği üzerinde kapitalizm ile matbaa-kapitalizminin yöndeşerek buluşması, temel morfolojisi bakımından modern ulusun çıkacağı sahneyi kuran yeni bir hayali cemaat biçiminin olanaklılığını sağladı" (1991: 46).

Gelgelelim, Anderson bize, pratikte dilin, kendilerini ilk olarak birer ulus şeklinde tanımlayan devletlerin oluşumu açısından, yani "on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başı yeni Amerikan devletleri" açısından, bir sorun bile olmadığını anlatır. Güney ve Orta Amerika'da İspanyolca konuşan creole cemaatler, Avrupa'nın büyük kısmından epey bir süre önce "nation-ness" (ulusluk) nosyonunu yarattılar ve İspanyolca-konuşmayan yerli ezilen halkları, bu "hayali cemaatler" fikrine, kendileriyle birlikte katılmaya zorladılar. Bu niçin oldu ve aslında rahatı yerinde toprak sahibi aileler niçin bu ulus fikri için kendilerini bile isteye riske attılar? Anderson'a göre, bunun yanıtı, creole'lerin emperyal yönetim sistemi içerisinde marjinalleştirilmeleri ve mevcut sistemin onlara

sağlamayı reddettiği ilerleme olanaklarını araştırmaları gerçeğinde yatmaktadır. Ayrıca, Anderson, başka bir etken olarak şunu ileri sürer: Yerli halkların "silahlar ve salgın hastalıklar yoluyla fethedilebilir ve Hıristiyanlığın gizemleri ve tamamen yabancı bir kültür yoluyla denetlenilebilir" olmalarına karşılık, creole'lerin "silahlar, salgın hastalık, Hıristiyanlık ve Avrupa kültürü ile olan ilişkileri metropollerde yaşayanların bunlarla olan ilişkilerinin fiilen aynısıydı". Bu yüzden, creoleler, kolonyal iktidardan bağımsız olmaları dışında başka her açıdan imtiyazlıydılar: "Eşanlı olarak hem bir kolonyal cemaat hem de bir üst sınıftılar" (Anderson 1991: 58). Creolelerin milliyetçilikleri *hem mal mülk yoksunluğundan hem de imtiyazlı olmaktan* doğmuştu; bu, tarihin daha sonraki bir dönemine denk düşen çeşitli anti-kolonyal milliyetçilikleri de biçimlendiren bir ikiliktir.

Anderson daha sonra, dilin ulusal bilincin gelişmesi açısından çok daha temel bir rol oynadığı Avrupa'da bu milliyetçilik modelinin büründüğü biçimlerin izini sürer. Burada, başlangıçta okur yazar orta sınıfların ve entelijansiyanın oynadığı merkezi rolden ötürü, milliyetçilik her şeyi kapsayacak şekilde, halk tabanı olacak ve dilsel özdeşleşmelere yaslanacak şekilde ortaya çıktı. Böyle bir milliyetçilik, demokratik bir retoriğe başvurdu, serfliğe ya da yasal köleliğe karşı çıkan bir söylem geliştirdi. Ama daha sonraları, Avrupa'daki egemen hanedanlar tarafından temellük edildi: Halka dayalı ulusal hareketlere ve eğilimlere bir yanıt olarak, bu hanedanlıklar ve aristokratlar "ulusal cerze"de boy gösterdiler (1991: 86-87); yani, yönettikleri halkla yeni özdeşlikler geliştirmeye çalıştılar: "Romanovlar, Büyük Ruslardan olduklarını keşfettiler, Hanoverliler İngilizdiler", vb. Bu yeni özdeşlikler pek narin olsalar da, "ulusun kısa, gergin derisini devasa imparatorluğun gövdesini kaplayacak şekilde esnetme"nin aracı olarak iş gördü. Anderson bize, bunun gibi "resmi milliyetçilikler"in (yani, yöneticilerin tava getirip dövdükleri milliyetçiliklerin), doğum mücadelesi veren yeni cemaatlerden dışlanabileceklerini hisseden başat grupların benimsedikleri "öndeleyici bir strateji" olduğunu anımsatır (1991: 101). Anderson böyle bir reaksiyoner muhafazakâr milliyetçiliğin

Avrupa'yla sınırlı kalmayıp, Asya ya da Afrika'daki kolonilere uzandığını iddia eder. Yönetilenlerin ve kolonileştirilenlerin yöneticilerden biri olmaya davet edildikleri "dünya çapında bir çelişki" vardı:

> Slovaklar Macarlaştırılacak, Hintliler İngilizleştirilecek ve Koreliler Japonlaştırılacaktı ama bu Macarları, İngilizleri ya da Japonları yönetmelerine imkân verecek bir katılım olmayacaktı. Davet edildikleri ziyafet şöleni daima boş tabakların sunulduğu bir şölene dönüştü. (1991: 110).

Anderson'ın ele aldığı son ulus biçimi, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra sahneye çıkan ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra kesin biçimine kavuşan "ulus-devlet" biçimidir. Bu biçim, elbette, anti-emperyalist mücadelelerden doğan ulusları içerir. Anderson, ulus-devletin her yerde, daha önce ele alıp tartıştığı modellerin ortaya koyduğu çizgilerde kavramlaştırıldığını savunur. Kavramlaştırmanın Avrupa kaynaklı bu modellere bağımlılığını, Anderson, Amerika ve Avrupa'da yaşanan tecrübelerin "artık her yerde modüler biçimde tahayyül edilmesi" gerçeğiyle açıklar. Bunun nedeni kısmen, "kullandıkları Avrupa kaynaklı devlet-dillerinin, emperyalist resmi milliyetçiliğin mirası olması"ydı (1991: 113). Yerli entelijansiya iki dilli olduğundan ve "en geniş anlamıyla modern Batı kültürünü tanıması ve özelde de on dokuzuncu yüzyılın seyri içerisinde başka yerlerde üretilmiş olan milliyetçilik, ulusluk ve ulus-devlet modellerinden haberdar olması" sayesinde kolonilerde milliyetçi bilincin geliştirilmesi konusunda bu kadar hayati bir rol oynamıştır (1991: 116). Başka bir anlatımla, anti-kolonyal milliyetçiliğin kendisi, Avrupa kaynaklı politik ve düşünsel tarih tarafından olanaklı kılınmış ve şekillendirilmiştir. Anti-kolonyal milliyetçilik "türevsel bir söylemdir", kolonyalistin bahşettiği dile/fikirlere bağımlı olan Kalibanistik bir ayaklanmadır.

Anderson'ın geliştirdiği tartışma, burada, kolonileştirilmiş dünyadaki milliyetçilik konusunda bulunan daha eski standart kavrayışla yöndeşmektedir. İngiliz tarihçiler bile, Hintlilerin özgürlük

ve kendi kaderini tayin hakkı gibi fikirleri, Shakespeare dahil olmak üzere İngilizce kitaplardan öğrendiklerini savunmuşlardır. "Türevsel söylem" tabiri, Anderson'ın modeline itiraz ederek antikolonyal milliyetçilikler ile metropoliten milliyetçilikler arasındaki ilişkinin çok karmaşık bir ödünç alma ve farklılık ilişkisi tarafından yapılandırıldığını ileri süren Partha Chatterjee'nin *Nationalist Thought and the Colonial World* (Milliyetçi Düşünce ve Kolonyal Dünya) adlı kitabının alt başlığıdır. Chatterjee, daha sonra yayımlanan başka bir kitabında, *The Nation and its Fragments*'da, Anderson'ın argümanı karşısındaki "temel itirazı"nı şöyle özetler:

> Dünyanın geri kalanındaki milliyetçilikler kendi hayali cemaatlerini onlara Avrupa ve Amerikalar'ın hazırlayıp sunduğu belli birtakım "modüler" biçimlerin arasından seçmek zorundaysalar eğer, bu durumda onlara hayal etmek için ne kalır ki? Öyle görünüyor ki, tarih, postkolonyal dünyada yer alan bizlere yalnızca modernliğin sürekli tüketicileri olmamızı emretmiştir. Tarihin hakiki özneleri olan Avrupa ve Amerikalar, bizim adımıza yalnızca kolonyal aydınlanma ve sömürü senaryosunu tasarlamakla kalmamış, aynı zamanda bizim antikolonyal direnişimizi ve postkolonyal sefaletimizi de planlamıştır. Tahayyüllerimiz bile sonsuza kadar kolonileştirilmiş durumda kalmak zorundadır (1993: 5).

Chatterjee, Hint milliyetçiliğinin yaratılmasında içerilen ideolojik ve politik mübadele süreçlerini yerli yerine oturtarak –milliyetçilerin Avrupa kaynaklı fikirleri süzdükleri "ideolojik süzgeci" tanımlayarak– böyle bir kötürümleştirici paradigmadan kopmaya çalışmaktadır.

Chatterjee, bunu, kolonyal devlete meydan okuyan politik bir hareket olarak milliyetçilik ile kolonileştirilenlerin kendi farklılık ve özerkliklerini ortaya koymalarını sağlayan kültürel bir kurgu olarak milliyetçilik arasında bir ayrım gözeterek yapmaya çalışır. Birincisi türevseldir, ama ikincisi enerjilerini başka kaynaklardan sağlar. Chatterjee, Hint milliyetçiliğine ilişkin resmi tarihlerin aslında Anderson'ın tezine tekabül edeceğine işaret eder. Bu resmi

tarihler bize, "doğru anlamıyla milliyetçilik"in, "kolonyal aydınlanmanın geleneksel bir toplumun görenekleri ve kurumlarını 'modernleştirmeye' başladığı.." bir "toplumsal reformlar" döneminden sonra Hint Ulusal Kongresi'nin 1885 yılında oluşturulmasıyla başladığını anlatır. Ama bunun gibi tarihler hatalı bir şekilde, milliyetçiliğin yalnızca politik bir hareket olduğuna inanır. Oysa, Chatterjee, anti-kolonyal milliyetçiliğin, kolonyal devlete karşı harekete geçmeden çok daha önce "kolonyal toplum içerisinde kendi hükümranlık bölgesini" yaratmaya giriştiğini savunur. Anti-kolonyal milliyetçilik bunu, dünyayı ikiye bölerek yapar. Bir yanda ekonomi, politik ustalık, bilim ve teknolojinin oluşturduğu maddi, dışsal bir alan vardır, öbür yanda kültürün tinsel, manevi alanı (din, görenekler ve aile de bu alana dahildir). Batının maddi dünyada üstün olduğu teslim edilirken, tinsel dünyanın korunması ve savunulması gereken ulusal kültürün özü olduğu iddia edilir. Kolonileştirilen halklar birinci alandaki Batılı becerileri ne kadar fazla taklit ederlerse, ikinci alanı koruma ihtiyacı da o kadar artar. Chatterjee, görünüşe rağmen bu ikinci dünyanın değişmeden olduğu gibi kalmadığını açıklığa kavuşturur:

> Aslına bakılırsa, burada milliyetçilik en güçlü, yaratıcı ve tarihsel açıdan önemli projesini ateşler: Her şeye rağmen Batılı olmayan bir "modern" ulusal kültürü biçimlendirme projesi. Ulus hayali bir cemaatse eğer, varlığına kavuştuğu nokta da budur. Bu açıdan, kendi hakiki ve özsel bölgesinde, devlet kolonyal iktidarın ellerinde olduğunda bile çoktan hükümrandır ulus. Bu tarihsel projenin dinamikleri, milliyetçiliğin öyküsünün politik iktidar uğrunda girişilen çekişmeyle birlikte başladığı uzlaşımsal tarihlerde tamamen gözden kaçırılır (1993: 6-7).

Nitekim, anti-kolonyal milliyetçilik yalın bir taklit kalıbını izlemeyip, aynı zamanda Batılı serbestlik, özgürlük ve insanın saygınlığı nosyonlarından kendi farklılığını tanımlamaya dikkat eder. Chatterjee, Asya ve Afrika'nın tamamında anti-kolonyal milliyetçiliğin böyle bir bölünmüş dünya formülü aracılığıyla iş gördüğünü iddia eder.

Kolonyal ortamda "matbaa kapitalizmi"nin gelişimi ve ulusal dillerin kurulması da farklı bir biçime büründü. Örneğin, Hindistan'da, kolonileştirilmiş olan entelektüeller kolonyalistlerin dilinde öğrenim görmüş olsalar da, kendi ana dilleri üzerinde hak iddia etmişler, bu dillerin yaygınlaştırılması ve modernleştirilmesi için gerekli vasıtaları oluşturmuşlardı. Nitekim,

> iki dilli entelijansiya, kendi dilinin, davetsiz kolonyal misafirin dışarıda tutulması gerektiği bu kültürel kimliğin manevi alanına ait olduğunu düşünmeye başlamıştır. Dil, bundan dolayı, ulusun ilkin hükümranlığını ilan etmek ve sonra da modern dünyanın gereklerine yeterli kılabilmek için dönüştürmek zorunda olduğu bir bölge haline geldi (Chatterjee, 1993: 7).

Bundan dolayı, Bengalli entelektüeller de, Batılı tarzda öğrenim görmüş olmalarına ve İngilizleşmelerine rağmen, tiyatro oyunları, romanlar ve sanat aracılığıyla, münhasıran Hintli nitelik taşıyacak bir estetik alan yaratmaya çalıştı. Ayrıca, misyonerlerin ve kolonyal devletin yürüttüklerinden farklı olacak eğitim kurumlarının inşasına öncülük ettiler. Aile ve kadınlar kolonyal otoritenin denetimi dışında kalacak olan bu manevi alana kesin bir biçimde oturtuldukları için, kadınların bunun gibi okullara gitmelerine izin verildi.

Chatterjee'nin tezi Bangladeş üzerine yaptığı incelemeye yaslansa da, milliyetçi söylemlerde "kültür"ün ve toplumsal cinsiyetin merkezi konumunu düşünmemize yardım etmektedir. Örneğin, Güney Afrika'da, Afrikaner milliyetçiliğinin oluşumunda aile merkezi bir konumdaydı (Hofmeyr, 1987). Burada da "beyaz erkeklerin *volk*'un politik ve ekonomik eylemliliğini somutladığı düşünülürken, buna karşılık kadınlar geleneğin ve *volk*'un ahlaki ve tinsel misyonunun (ücretsiz) koruyucalarıydı" (McClintock, 1995: 277). Chatterjee'nin tezi aynı zamanda anti-kolonyal milliyetçiliklerin niçin inatla emperyal efendileriyle aralarındaki *farklılıkları* vurguladıklarını açıklıyor. Daha önce tartışıldığı gibi, kolonyal ortamda kadınlar bu kültürel farklılığın hayati birer işaretleyicisi olarak kullanıldılar. Kolonyalistler Hindistan'da, Ceza-

yir'de, Güney Afrika'da ve kolonileştirilen öbür sayısız ülkelerde aile ve dinsel pratikler içerisinde kendi konumlarını, yozlaşmış bir kültürün işareti olarak gördüler. Bu yüzden, kadınların konumlarının "reformu", kolonyal yönetim açısından temel bir önem kazandı. Milliyetçiler bunu kolonyalist bir müdahale olarak gördüler ve bu sorunlara yalnızca kendilerinin müdahale etme hakkına sahip olduklarını iddia edip kendi reformlarını başlatarak yanıt verdiler bu duruma. Bu gibi taktikler kısmi reformların yapılmasıyla sonuçlansa da, aynı zamanda yerli patriyarkal pratikleri yeniden biçimlendirdi ve kimileyin de bunları güçlendirdi. Hindistan'da, hem geleneksel değişkelerden hem de Batılı değişkelerden farklı, "yeni bir kadın" ve yeni bir aile yapısı milliyetçi birer ideal olarak tasarlandı. Bu, öbür kolonyal ortamlarda da görünür olan bir örüntüdür.

Frantz Fanon'un "Peçesiz Cezayir" başlıklı çalışması, milliyetçi bir kadının biçimlendirilmesine dair büyüleyici bir tartışma içerir. Fransız kolonyalist öğretiler, diye yazar Fanon, Cezayirli kadınları ve aile ilişkilerini yerli kültüre karşı başlatılan şiddetli saldırının hayati mevkileri olarak tanımlamışlardı:

> Cezayir toplumunun yapısını, direnme kapasitesini tahrip etmek istiyorsak eğer, her şeyden önce kadınları fethetmeliyiz; peçenin berisinde kendilerini saklandıkları yere ve erkeklerin onları gözlerden ırak tuttukları evlere gitmeli ve bulmalıyız onları. Dolayısıyla, kadınların durumu eylem hedefi olarak kabul edilmişti. Mütehakkim yönetim, aşağılanmış, tecrit edilmiş, kapatılmış...Cezayirli erkekler tarafından atıl, tedavülden kaldırılmış, esasen insanlıktan çıkarılmış bir nesneye dönüştürülmüş olarak tasvir edilen bu kadını savunma görevini vakurla üstlendi...Kadının Cezayir toplumunda menteşe rolü oynadığı ortaya konulduktan sonra, bu kadının denetimini ele geçirmek için her türlü çaba gösterildi (1965: 37-38).

Arap kadınının peçesinin çıkarılması kolonyalistlerin saplantısı haline geldi. Peçe, kadının dünyaya bakmasına izin verirken meraklı gözlerden saklanmasını sağladığı için, kolonyal hüsranın bir simgesi haline gelir: "Nitekim, Avrupalının rüyalarında Cezayirli ka-

dının ırzına geçilmesi daima önce peçenin çıkarılmasıyla başlar" (1965: 44). "Kolonileştirilenler, peçeye yönelik kolonyalist saldırıya, kolonyalistlerin karşısına peçe kültünü dikerek yanıt verdikleri" için, kolonyal mücadele bir tür peçe savaşları haline gelir. Bu yüzden, kolonyalistlerin kadını Cezayir'le özdeşleştirmeleri, "geleneksel davranış örüntülerinin güçlendirilmesi etkisini doğurdu"

Fanon, direniş hareketinin milliyetçi Cezayirli kadından davası uğruna hem örtünmesini hem de peçesini çıkarmasını nasıl istediğini betimleyerek konuyu tartışmaya devam eder. Kolonyal rejim Batılılaşan kadınların direniş hareketine katılmayacaklarını varsaydığından, Cezayirli milliyetçi kadından, önce, kentin Avrupalı bölgelerine sızabilmesi için peçesini çıkarması istendi. Açılan Cezayirli kadın bedenini "çıplak" olmaya ve gözlemlenmeye uygun tarzda biçimlendirmek zorundaydı, "üstünde tabancalar, el bombaları, yüzlerce sahte kimlik kartı ya da bombalar taşırken, Batılı sularda bir balık gibi yüzmek zorundaydı" Ama böyle bir kadın Avrupa'nın isteği üzerine açılmış değildir; dolayısıyla, kültürel kimliğin kaybedilmesini değil, yeni bir milliyetçi benliğin kalıba dökülmesini göstermektedir. Fanon bu kadının bir akraba ya da arkadaş tarafından nasıl görüleceğini ve babasına çeşitli haberlerin ulaşmasını betimler: "Zehra ya da Fatma başını açmış, bir.... gibi geziniyor. Allahım, bize mukayyet ol!" Ama babanın itirazları genç kadının "kararlılığı" ve "bağlılığı" karşısında buharlaşıp gidecek ve kısa bir süre içinde "bütün bir aile –hatta Cezayirli baba bile, her konuda otorite olan, her değerin kurucusu olan Cezayirli baba bile– Zehra'nın ya da Fatma'nın izinde yürüyecek, yeni Cezayir'e bağlanacaktır" (1965: 60). Birkaç yıl sonra, kolonyal devlet başı açık her kadının milliyetçilere uzak olmadığını anladığında, Cezayirli kadına tekrar örtünmesi emredildi:

> Başlangıç evresinde küçülen Cezayirli kadının bedeni, şimdi kabarmıştı. Önceki dönemde bedenin çekici ve baştan çıkarıcı olmasını sağlamak için incecik hale getirilmesi ve disiplin altına alınması gerekiyorken, şimdi ezilip büzülmesi, biçimsizleştirilmesi, hatta gü-

lünçleştirilmesi gerekiyordu. Bu...(kadının) bombaları, makineli tüfek şarjörlerini taşıma görevini üstlendiği evredir...Uzun bir süre önce peçeyi başından atmış olan Cezayirli kadınlar, ayrıca söylenmesine gerek kalmadan, kendiliğinden, *haik*'i bir kez daha giymiş ve böylece kadının, Fransa'nın ve General de Gaulle'ün daveti üzerine kendini özgürleştirdiği düşüncesinin doğru olmadığını göstermişti (1965: 62)

Ama toplumsal cinsiyet gibi belli bir küre ya da alan ulusal kültüre içsel olarak görülüyorsa, o vakit böyle bir bölgeye ulusal sorunun dışında eğilinemez. Nitekim, Vilashini Cooppan, Fanon'un Cezayirli kadınlara ve öbür renkli kadınlara, ancak bunların ulusu tartışmak açısından işe yaramaları ölçüsünde de ilgi duyduğuna işaret eder:

Toplumsal cinsiyet ve ulus, Fanon'un analizinde, birbirleriyle kesişmekten daha fazlasını yapar: Ulus, toplumsal cinsiyeti özetler. Fanon'un şemasında, toplumsal cinsiyet, olabildiği kadar hızla devrimci kültürün ve yeni ulusun evrenselliğine ve stratejik birliğine tercüme edilmesi gereken bir tikelliği temsil ediyor gibidir (1996: 193-194).

Nitekim, Hint milliyetçiliği kadın sorununu, başka bir bölümcede biraz kapsamlı eğilip tartışacağımız gibi, belli bir uğraktaki gerekliliklere bağlı olarak gündemine alır ve sonra bir kenara bırakır.

Gördüğümüz gibi, toplumsal cinsiyet kazandırılmış bir tinsel ya da manevi nüve, çok geniş bir politik ve ideolojik anti-kolonyal tayfı çapraz kesen ulusal kimliklerin kurulmasının bölgesi haline gelir. Anti-kolonyal milliyetçiliğin hayal ettiği cemaatler genellikle dinsel ya da ırksal bir kimlikle eşanlamlı görülen müşterek bir geçmişe ya da kültürel öze başvurur. Gandhi, yalnızca Britanyalıları değil, modern sanayi toplumunun tamamını düşman ilan etmişti. Böyle bir fikir basit bir yerlicilik tarafından şekillendirilmemiş ve sanayiciliğin Romantik eleştirisinden yararlanmış olsa bile, Doğulu bir anti-maddeciliği, tinselciliği ve çileciliği akla getiriyordu. İngilizleşmesi açısından, sosyalizme, modernliğe ve Batı bilimine duyduğu inanç açısından Gandhi'den o kadar farklı olan Jawaharlal

Nehru, medeniyetin şafağında biçimlenen ve binlerce yıl ayakta kalmayı başaran "Hindistan Fikri"nden tutkuyla söz ediyordu. Böyle bir fikrin çağlar boyunca değişmiş olmakla birlikte kökensel temellerinden bazılarına sımsıkı sarıldığını savunuyordu. Birçok Afrika, Arap ve diğer ülke milliyetçiliklerinde geçmişin buna benzer şekilde yeniden canlandırıldığını görebiliriz. Böyle bir geriye dönüş kendi içinde oldukça moderndir –geçmişi yalın biçimde yeniden yürürlüğe koymaktan ziyade yeniden biçimlendiren bir ihtiyacın, *şimdinin* duyduğu bir ihtiyacın ürünüdür.

Ulusal bir "bellek" ya da daha ziyade ulusal bir kimlik yaratan bir bellek, Ernest Renan'ın konu üzerine temel bir metin olmayı sürdüren "Ulus nedir?" adlı 1882 tarihli denemesinin konusudur. "Bir ulus bir ruhtur, tinsel bir ilkedir", der Renan ve ulusun kültleri arasında "atalar en meşru kültü oluşturur çünkü bizi neysek o hale getirenler atalardır. Kahramanca bir geçmiş, büyük adamlar, şan...kişinin bir ulus fikrini dayandırdığı toplumsal sermaye budur" (1990: 19). Renan aynı zamanda şunu da üzerine basa basa söyler: "*Unutuş*...bir ulusun yaratılmasında hayati bir etkendir" (1990: 11; vurguyu ben ilave ettim). Nitekim, geçmişteki birleştirici bir kolektivite fikrinin tava getirilip dövülmesi, çoğul tarihler arasından dikkatle *eleme* yapılmasını içerir. Renan odak noktası açısından kararlı bir Avrupa-merkezci olsa da, "ulusal anılar söz konusu olduğunda kederler zaferlerden daha önemlidir; çünkü insanlara ödev yükleyen ve ortaklaşa bir çaba göstermelerini gerektiren bu kederlerdir" şeklindeki görüşü, milliyetçilerin istilacılar tarafından ezilip geçilmiş şanlı bir kolonyalizm-öncesi geçmişe ya da geleneklere ("kültür"ün, ailenin, dilin, dinin ve kadınların simgeledikleri bir geçmişe ya da geleneklere) tekrar tekrar başvurdukları kolonyal ortamlar için de doğrudur.

Milliyetçiler, geçmiş konusundaki kolonyalist değişkelerin hem tartışıldığı hem de temellük edildiği karmaşık bir sürecin içinde yer alırlar. Anthony Appiah, Afrika'da milliyetçileri, "Avrupa'nın bizi maruz bıraktığı hayali kimlikleri gerçek" kılmakla suçlar (1991: 150). Appiah yerlicilerin farkında olmadan Batı'nın tarafını tuttuklarını yazar ve aslında "halihazır biçimleri içerisinde yer-

licilikten daha az yerli olan pek az şey" olduğunu ilave eder (1991: 145-146). Eric Hobsbawm ve Terence Ranger'ın tanınmış kitabı *The Invention of Tradition* (Geleneğin İcadı), birçok "gelenek"in hiç de geleneksel olmayıp, otoriteyi perçinlemek ya da otoriteye kafa tutmak için sürekli olarak birbirlerinin yaratılarına karşılık vermeye çalışan kolonyalistler ve milliyetçiler tarafından sürekli icat edildiğini ve yeniden icat edildiğini daha önce belgelemişti. Bu yeni yaratılan uluslar, daha önceki cemaat ya da geçmiş anlayışlarını değiştirdi. Örneğin, Ruanda'da, kolonyal yönetimin ilk ortaya çıkışında,

> Ruanda krallığının yalnızca orta bölgelerinde "Tutsi" ve "Hutu", birincisi tahakkümle, ikincisi tabi kılınmayla bağdaştırılan yaftalar olarak kapsamlı bir toplumsal anlam kazandı. Bu genişlemekte olan devletin gevşek haraçlık ilişkilerinin uygulandığı dış çeperlerinde, sözlü geleneğin sunduğu kanıtlar, "Tutsilik" ile "Hutuluk"un çok daha dağınık kavramlar olduklarını gösterir. Kolonyal devlet, merkezi Ruanda devletinin tahakküm ideolojisini soğurdu, kodladı, rasyonelleştirdi ve bölgenin tamamını kapsayacak şekilde genişletti. Bunun sonuçlarını bugün güneybatı Uganda'daki "kiga" ile Ruanda'nın sınırlarında yaşayan "Hutu" olarak yaftalananlar arasındaki hileli farklılıklar ortaya koymaktadır; bir yüzyıl önce bunlar arasında anlamlı bir dilsel, kültürel fark ya da kimlik farkı yoktu (Young, 1994: 227-228).

Bu yeni kimlikler çoğunlukla anti-kolonyal amaçlarla temellük edildi: Nitekim, Ortadoğu'daki ve Kuzey Afrika'daki Arap milliyetçilikleri, ilk Arap milliyetçilerinin bazıları Hıristiyan olsa bile, Arap köken mitlerine ya da İslamın Halifeler dönemindeki altın çağına yaslanarak, kolonyal tesirle yaratılmış olan yönetsel toprak birimlerini kendi cemaat ya da ulus anlamlarıyla donattılar. Dipesh Chakrabarty'nin belirttiği gibi, Avrupa emperyalizmi ve üçüncü dünya milliyetçilikleri, *el ele vererek*, "en arzu edilebilir politik cemaat biçimi olarak ulus-devletin evrenselleştirilmesini" başardılar (1992: 19).

Öbür postkolonyal eleştirmenlerin yanı sıra Benita Parry ve Neil Lazarus, anti-kolonyal milliyetçiliğin devasa gücünü ve ca-

zibesini anımsamanın ve kabul etmenin önemli olduğu konusunda ısrar etmişlerdir. Bunu yadsımak aptallık olur. Ama milliyetçiliğin dışlamalarını unutarak, onun anti-kolonyal, radikal itkisini selamlamamak gerekir. Bizzat milliyetçilik, bizi bu dışlamaları dikkate almamaya davet eder. Hem muhalif bir ideoloji hem de devlet ideolojisi olarak milliyetçilik, halkın "hepsi"ni, sıradan folku içerme, çeşitliliği selamlama ve hayali cemaatin "tamamı" adına konuşma iddiasında bulunur. Nitekim, Benedict Anderson, "her birinde yürürlükte olabilecek gerçek eşitsizlik ve sömürü ne olursa olsun, ulusun daima derin, yatay bir yoldaşlık olarak kavrandığı"nı savunur (1991: 6-7). Ama birkaç eleştirmen, *Hayali Cemaatler*'in, cemaatlerde kimlerin içerildiğine çok dikkat gösterdiğinden, kadınlar, alt sınıflar, ırklar ya da kastlar gibi dışlanan ya da marjinalleştirilen grupları göz önünde tutamadığını savunmuştur. Ulusu temsil eden "kardeşlik", bu grupları açık seçik biçimde eşitler olarak içermediği halde, daima üstü örtük olarak bu grupları temsil etme iddiasında bulunmaktadır. Örneğin, Anderson'ın temel önemde olduğunu düşündüğü Creole milliyetçiliği, mevcut toplumsal cinsiyet ve sınıf hiyerarşileri işlenerek ve bünyeye dahil edilerek geliştirilmiştir (Skurski, 1994). Çeşitli ulusal cemaatlerin biçimlendirilmesi esnasında marjinalleştirme biçimleri de birbirinden ayrılır: Örneğin, kadınlar, Napolyon dönemi Fransa'sında olduğu gibi yurttaşlıktan açıkça dışlanabilir ya da hatta Hindistan'daki *swadeshi* hareketinde olduğu gibi, ulusu kadınların tabi konumunu perçinleyecek bir çerçevede somutlamaya davet edilebilir. Bu dışlamalar bazen zorlama yoluyla, ama çoğunlukla halkın "rızası" kazanılarak gerçekleştirilir. Milliyetçiliğin gücü, sürüp giden cazibesi, tam da halkın tamamı adına başarıyla söz alıp konuşma yeteneğinden kaynaklanır. Bu bağlamda, milliyetçi liderlerin birçoğunun otobiyografilerini kendi uluslarının doğumunun simgesi ve temsilcisi olarak sunmaları anlamlıdır: Jawaharlal Nehru'nun *An Autobiography*'si, Kwame Nkrumah'ın *Autobiography*'si, Kenneth Kaunda'nın *Zambia Shall be Free*'si (Zambia Özgür Olacak) (bkz. Boehmer, 1995: 192).

Milliyetçi düşünce postkolonyal devletin resmi dogması olarak

kutsallaştırıldığında, bu düşüncenin barındırdığı dışlamalar hukuk ve eğitim sistemleri yoluyla uygulanır ve bunlar çoğunlukla kolonyalizmin dışlamalarını yalnızca katmerler. Hem kolonyal yönetim esnasında hem de kolonyal yönetim sona erdikten sonra görülen kadın hakları hareketleri, köylü mücadeleleri ya da kast ve sınıf temelli muhalefetler, bazan (ama her zaman değil), ulus-devletin retoriği ile gerçekliği arasındaki mesafeyi görmemize izin verir. Milliyetçi projelerin dışladıkları tarihleri ve halkın bakış açısını açığa çıkarma çabaları son yıllarda çeşitli disiplinler içerisinde artış gösterdi. "Aşağının bakış açısından tarihler", başka isyan ve mücadele öyküleri anlatmaya ve yanı sıra bunları milliyetçilik ve kolonisizleşme anlatılarıyla karşılıklı olarak ilişkilendirmeye çalıştı. Bu bağlamda, önemli bir belge, Hindistan tarihi üstüne *Subaltern Studies* (Ast Toplumsal Grup İncelemeleri) dizisinde (bu dizi son derece etkili olmuştur) yer alan ciltlere yönelik revizyonist bir gündemi duyuran Ranajit Guha'nın "Kolonyal Hindistan Üstüne Tarihyazımının Bazı Boyutları" adlı çalışmasıdır. Bu çalışma Hint milliyetçiliği hakkındaki başat tarihyazımını, "emekçi nüfus kitlesini ve kent ve köylerdeki orta tabakaları –yani, halkı– oluşturan ast sınıfları ve grupları" bir yana bırakmakla suçlar. Guha'nın yazısı, kendisinin "toplam Hint nüfusu ile bizim seçkin şeklinde tanımladığımız herkes arasındaki demografik farklılık" olarak tanımladığı "ast gruplar" teriminin postkolonyal inceleme-lerde yaygın olarak kullanılmasını başlatmıştır. Seçkinler, "hem yabancı hem de yerli mütehakkim gruplar"dan oluşuyordu. Yabancılar kolonyal devletin Britanyalı memurlarını ve yabancı sanayicileri, tacirleri, finansörleri, büyük çiftçileri, arazi sahiplerini ve misyonerleri içeriyordu; yerliler ise "Hindistan çapında" iş görenler, yani "en büyük feodal kodamanlar, sanayi ve ticaret burjuvazisinin en önemli temsilcileri, bürokrasinin en yüksek mevkilerine tırmanmış olan yerli bürokratlar", ve ayrıca, "Hindistan ça-pında grupların mensupları" olarak ya da daha "aşağı konumdaysa bile, hakikaten kendi varlıklarına tekabül eden çıkarlar yerine hâlâ bu grubun çıkarları doğrultusunda hareket eden", "bölgesel ve yerel düzeylerde" iş görenler şeklinde bölünmüştü (1982: 8).

Böyle bir tanım, bizden, kolonyal ikilikleri yeniden gözden geçirmemizi ister. Bu tanım hayati toplumsal bölünmenin kolonyalistler ile anti-kolonyalistler arasında değil, "seçkinler" ile "ast gruplar" arasında olduğunu belirtir. Bir süre önce bu konu, Fanon'un *Wretched of the Earth*'ü (Dünyanın Lanetlileri) ile kıyaslanan bir kitap olan *Why I am not a Hindu* (Niçin Bir Hindu Değilim) adlı kısa, ama tutkulu bir kitapta da savunuldu. Kitabın yazarı Kancha Ilaiah, kendisinin Hindistan'da "sömürülen ve ezilen çoğunluğu oluşturan halklar ve kastlar" olarak tanımladığı "dalitbahujan"lardan birisi sıfatıyla yazmaktadır (1996: ix). Kitabında, Hinduizm tarafından "geri" ya da "dokunulamaz" oldukları gerekçesiyle yalnızca kolonyal ya da neo-kolonyal Batı kültüründen dışlanmakla kalmayıp, aynı zamanda başat postkolonyal "Hint" kültüründen (yüksek kastın Hindu kültürünü ve çıkarlarını yansıtan kültürden) dışlanan kastların yaşadıkları yabancılaşmayı betimler:

> Elimizde Milton'ın *Paradise Lost* ya da *Paradise Regained*'inden ya da Shakespeare'in *Othello* ya da *Macbeth*'inden ya da Wordsworth'ün İngiltere'deki doğa hakkındaki şiirinden söz eden İngilizce bir ders kitabı olması ile bunun yerine Kalidasa'nın *Meghasandesham*'ından, Bommera Potanna'nın *Bhagvatam*'ından ya da Nannaya ve Tikkana'nın *Mahabharatham*'ından söz eden bir Telegu ders kitabı olması arasında, birincinin 26 harfle, ikincininse 56 harfle yazılmış olması dışında, bizim açımızdan nasıl bir fark olabilir ki? İkisinin de içeriklerini paylaşmıyoruz, anlatılarında hayatlarımızın yansıtıldığını görmüyoruz. Aile ortamlarımızı bunlara oturtamayız. Bize aşina gelen sözcükler bu kitapların hiçbirinde yok. Bir sözlük olmadığında bunların ikisini anlamlı kılamayız. Bu kitapların Roma harfleriyle yazılmış olan Yunanca ve Latince mi, yoksa Telegu'da yazılmış Sanskritçe mi olduğu konusu bizim açımızdan nasıl bir fark yaratacaktır ki? (1996: 15).

Hindu sağının neyin Hintli sayılabileceğini saldırgan bir tarzda tanımlamaya başladığı bir ortamda (bu yapılırken hem Batı'nın hem de İslam'ın ulusu kirletme tehlikesi barındıran yabancı unsurlar olarak tanımlanması söz konusudur), Ilaiah sağın, "tarihten dışlanmış olan" ve ezilen çok sayıda kastı temsil etme ya da bu

kastlar adına konuşma hakkına itiraz eder. Şimdi, burada çok bariz bir yerlicilik iş başındadır: Ilaiah, Dalit kültürleri, doğaları gereği Hindu toplumundan daha yaratıcı, demokratik ve hümaniter (ve hatta feminist) olduklarını söyleyerek savunur; bu, Batılı-olmayan tüm toplumların Avrupa toplumlarından daha üstün olduklarını savunan Cesaire'in tarzına yakından benzemektedir. Bununla birlikte, ezilen ile ezen arasındaki çizgi kolonyal baskıya göre değil, kast hiyerarşilerine göre çekilir. Bu yüzden, Benita Parry'nin yapmamızı önerdiği gibi "yerliciliğe iki alkış" ya da milliyetçiliğe iki alkış patlatacak ve "ters-söylem"i selamlayacaksak, bunu bizzat "yerlicilik"in üniter bir fenomen olmadığı bilgisiyle yapmamız gerekir.

Dünyanın lanetlileri, ulus konusunda birbirleriyle kapışan vizyonlar tarafından nadiren temsil edilmiştir. Ama Ranajit Guha, ast grupların yaptıkları katkı saptanmaksızın, yani milliyetçi önderlerin buyruğuyla değil, "*kendi başlarına, seçkinlerden bağımsız olarak*" yaptıkları katkı saptanmaksızın milliyetçiliğin anlaşılamayacağını savunur. Ast gruplar ile seçkinlerin politikaları basitçe ayrı değildi, ama birbirleriyle özdeş de değildi. Aralarındaki farklılık, Guha'nın "Hint burjuvazisinin ulus adına söz alma konusundaki başarısızlığı" dediği etken sayesinde kavranabilir. "Halkın hayatında ve bilincinde, Hint burjuvazisinin hegemonyasıyla bütünleştirilmemiş engin alanlar vardı" (1982: 5-6). Nitekim, milliyetçi projeye katkıda bulunan milyonlar hem bu proje tarafından dışlanmıştı hem de projeye direnmişti. Öyleyse, bu milyonlarca insanın gündemleri, mücadeleleri neydi; kolonyalizmle ve postkolonyal toplumlarla nasıl bir ilişkileri vardı? Bunları nasıl yeniden canlandırabiliriz? Ast grupların sözüne ayırdığımız bölümcede bunun gibi sorulara döneceğiz. Bununla birlikte, "halkın" bakış açısının yeniden canlandırılmasının ille bir tarihçinin radikal sempatilerini göstermesi gerekmediğine dikkat etmeliyiz. Belinda Bozzoli ve Peter Delius, Güney Afrika'da öncü rolü oynayan sözlü tarih çalışmasının liberal birer tarihçi olan W. M. MacMillan ve C. W. de Kiewiet'e kadar uzandığını gösterir. Bu tarihçiler 1920'li ve 1930'lu yıllarda, "ırkçılığın çağdaş biçimleri sanayi-öncesi dünyada kök salmıştı ve emperyalizm merhametli bir güçtü" şeklindeki ar-

gümanlarını destekleyebilmek için, tarihin sıradan insanların gündelik hayatlarından söz etmesi gerektiğini savunmuşlardı. Bugün, "aşağının bakış açısından" yazılan tarihler (histories "from below") basitçe kolonyalizmi açığa çıkarmaya değil, "kolonileştirilen halkların kapitalist toplumun içine nasıl çekildiklerini, bu toplumla bütünleştirilmeye nasıl karşı koyduklarını ve böylece sınıf, ırk ve devlet gibi 'büyük' kategorilere damgalarını nasıl vurduklarını" araştırmaya hasredilmiştir (Bozzoli ve Delius, 1990: 34).

Bunun gibi bağıntısal tarihlerde milliyetçilik, kendi kurduğu anlatıda olduğundan daha kapsamlı, ama aynı zamanda daha kısıtlı bir güç olarak boy gösterir. Daha kapsamlı çünkü, Shahid Amin'in Hint bağımsızlık mücadelesindeki tek bir, merkezi olay hakkındaki etkileyici anlatımında ortaya çıktığı gibi, milliyetçilik aynı zamanda halk tarafından, kendi tahayyüllerinin ötesinde yer alan anlatılar ve perspektifler tarafından yaratılmıştır. Daha kısıtlı çünkü, milliyetçilik bu daha geniş bağlama oturtulduğunda, kapsamının, iştiyakları ve menzilinin keskin şekilde kısıtlı olduğu ortaya çıkar. Amin'in *Event, Metaphor and Memory* (Olay, Eğretileme ve Bellek) adlı kitabı, Chauri Chaura'nın, 1922 yılının Şubat ayında yirmi iki polisin kızgın bir "güruh" tarafından yakılarak öldürüldüğü yerin öyküsünü yeniden anlatır. Bu olay Mahatma Gandhi'nin Britanya'ya karşı girişilen mücadeleye ara vermesine yol açmıştır ve olayın kendisi, yalnızca "bir hitabet betisi, bilhassa disiplinli ve barışçı kitlesel satyagrahas'ın karşıtı olarak her çeşit dizginlerinden boşanmış köylü şiddetinin bir değişmecesi" olarak okunan, "modern Hindistan tarihinin belleklerden silinmiş büyük episodu" haline gelmiştir (Amin, 1995: 3). Hem milliyetçilerin hem de emperyalistlerin yasayı çiğneyen suçlular olarak algıladıkları ayaklanmış köylüler, hem yerel dramanın hem de daha kapsamlı milliyetçi mücadelenin hayati aktörleri oldukları halde, sonradan yazılan tarihler tarafından karanlığa gömülmüştür. Amin, arşivleri yeniden okuyarak ve olay hakkındaki yerel bellekleri ve yanı sıra yerel kültür tarihini yeniden kurarak, "köylü milliyetçiliği" ile Gandhici hareket arasında karşılıklı bir bağlantı kurmaya çalışır. Kitap her ne kadar heyecanlı bir "cinayet romanı" (who-dunnit) ya-

pısına sahip olsa da, aslında kişinin olayları "suç" kavramı çerçevesinde değerlendiren adli/milliyetçi perspektiflerden uzaklaşmasına yol açmakta ve bizden, Gandhi'yi bir Mahatma haline getirmekle birlikte bu Mahatma tarafından temsil edilmekten çok uzakta olan köylülerin ideolojileri ve kültürlerini yeniden incelememizi istemektedir.

Nitekim, uluslar yalnızca belli bağların geliştirilmesiyle değil, aynı zamanda başka bazı bağların koparılması ya da yasaklanmasıyla yaratılmış olan cemaatlerdir; yalnızca geçmişin belli değişkelerine başvurulurak ve bunlar anımsanarak değil, aynı zamanda başka bazı değişkelerin unutulmasını ya da bastırılmasını sağlama bağlayarak yaratılmış olan cemaatlerdir. Chauri Chaura'nın yalnızca ayıklanıp seçilmiş boyutları anımsanabilir. Gelgelelim, milliyetçi tahayyül açısından, modern bir Hindistan'ın imal edilmesi ve onun anti-kolonyal mücadelelerinin öyküleri açısından, anımsananlar kadar unutulanlar da zaruridir. Bunun gibi ayıklamalar Hindistan'ın 1947 yılında bölündüğünün hem resmi bellekten hem de daha kapsamlı kolektif bellekten neredeyse silinmesini ya da en azından bu olayın anısının, kolonyalistlerin kıta yarısını biçimlendirirken yumurtladıkları ulus-devletlerin herhangi birinde (Bangladeş, Pakistan ya da Hindistan) nadiren dile getirilmesini sağlama bağlar. Kısmen bu sorunlar üstüne kaleme alınmış bazı kilit yazıların Hindistan'ı ele almalarından (örneğin, *Subaltern Studies* ciltleri) ötürü, bu bölümcede dünyanın bu kısmından derlenen malzemelere yaslandık. Gelgelelim, buna benzer anımsama ve bastırma örüntüleri neredeyse her ulusal "cemaat"in çekirdeğinde yer alır.

Ulus ile halk arasındaki mesafeyi ve yanı sıra milliyetçiliğin sahip olduğu devasa gücü düşünüp tartarken, Amilcar Cabral'ın çalışmaları özel bir önem taşımaya başlar. Gine ve Cape-Verde Adalarının Bağımsızlığını İsteyen Afrika partisinin (PAIGC) Genel Sekreteri olan Cabral, ulusal bir kültürün oluşturulması fikrine bağlanmış olmanın yanı sıra, şu fikre de bağlıydı: "Hareket açıkça tanımlanmış her toplumsal grubun, her toplumsal kategorinin olumlu kültürel değerlerini koruyabilmeli ve bu değerlere yeni bir boyut

–ulusal boyut– kazandırarak bunları mücadelenin hizmetinde bir kanalda toplayabilmelidir" (1994: 59). Hem "metropoliten" uluslarda hem de "üçüncü dünya" uluslarında, içsel farklılıkları koruyabilecek, aslında besleyebilecek ulusal kültürler yaratmanın zorluğu, günümüzde önemli bir sorun olarak ortaya çıktı. "Hiçbir kültür kusursuz, tamamlanmış bir bütün değildir. Tarih gibi kültür de genişlemekte ve gelişmekte olan bir fenomendir" diyen Cabral (1994: 61), öbür cemaatler gibi ulusların da dış çizgileri ya da cazibesi bakımından tarih-aşırı olmayıp sürekli yeniden tahayyül edildiklerini anımsatır bize.

B. EDEBİYAT VE "ULUS"

Faşizm ve kolonyalizmle bağdaştırılan Avrupa kaynaklı milliyetçiliğin itibarı yirminci yüzyıl içinde sarsıldı. Ama aynı zamanda, bu milliyetçiliğin üçüncü dünya varyantı, antikolonyalizmle eşanlamlı tutulması sayesinde meşrulaştırıldı. Gelgelelim, çağdaş anadamar Avrupa ya da Amerika kaynaklı söylemde milliyetçilik çoğuncası münhasıran bir "Üçüncü Dünya sorunu" olarak görüldü (ve bu yüzden neredeyse daima atavistik dinsel fundamentalizmi ve bağnazlığı ima eder). Batılı radikal akademisyenlerin yazılarında bile milliyetçiliği üçüncü dünyayla eşitleyen bir indirgemecilik vardır. Nitekim, Aijaz Ahmad, Frederic Jameson'ın ünlü "Çokuluslu Sermaye Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı" başlıklı çalışmasını, "bireysel öykünün, bireysel tecrübenin anlatılmasının nihai olarak bizzat kolektivitenin tecrübesini anlatmaya yönelik bütün bir zahmetli çabayı içermekten kaçınamadığı üçüncü dünyada belli bir milliyetçiliğin temel oluşturduğu"nu (Jameson, 1986: 85-86) ileri sürdüğü için eleştirir. Çok çeşitli kültürler, tarihler ve anlatılar nasıl olur da tek bir biçimsel örüntünün içine sıkıştırılabilir? Ahmad, böyle bir genellemenin, "Birinci" ve "İkinci Dünyalar"ın üretim sistemlerine göre tanımlandığı (yani, kapitalizm ve sosyalizm), "Üçüncü Dünya"nınsa

"dışsal olarak yerleştirilmiş fenomenlere" (kolonyalizm) göre tanımlandığı Üç Dünya Teorisine yaslandığına işaret eder:

> Bu "Üçüncü Dünya" sırf "kolonyalizm ve emperyalizm tecrübesi"nce *oluşturuluyorsa* ve doğabilecek tek tepki milliyetçi bir tepkiyse eğer, bu "tecrübeyi" anlatmaktan daha acil ne olabilir ki?...Çünkü burada toplumlar üretim ilişkileriyle değil içsel tahakküm ilişkileriyle tanımlanıyorsa; bu toplumlar kapitalizm (Birinci Dünya) ve sosyalizm (İkinci Dünya) arasındaki çatışma alanının dışında sonsuza kadar askıya alındılarsa; tarihin güdüleyici gücü bu toplumlarda ne sınıfların oluşumu, ne sınıf mücadelesi ne de sınıf, toplumsal cinsiyet, ulus, ırk vb.'ye yaslanan ve birbiriyle çakışan çatışmalar çokluğu değil ulusal ezilme konusundaki üniter "tecrübe"yse eğer,...bu durumda kişi ulusal ezilmeden başka neyi anlatabilir ki? Politik açıdan hepimiz Kaliban'larız...(Ahmad ,1987: 20).

Ahmad'in "Üçüncü Dünya" teriminin politik payandalarını sorgulayışı ve Asya, Afrika ve Latin Amerika'nın geniş bölgelerinden çıkan edebiyatların homojenleştirilmesine yönelik itirazı oldukça ilgi çekici. Ama "ulusal ezilme"den söz etmenin zorunlu olarak "sınıf oluşumu" ya da "birbirleriyle çakışan çatışmalar çokluğu" pahasına kolonyal tecrübenin vurgulanması demek olduğunu ima etmesine rağmen, aslında bunlar birbirlerinin karşısına çıkartılabilecek sorunlar değildir. Daha önce, ulusun bu çatışmaların –sınıf ya da toplumsal cinsiyet, kast, bölge ve dil çatışmalarının– sürdürüldüğü bir bölge olarak ortaya çıkışını görmüştük. Ranajit Guha'nın Ast Gruplar İncelemesi projesi üzerine söylediklerinin (yukarıda zikredilmişti) dikkati çektiği gibi, postkolonyal ulus-devletin *başarısızlığı* ancak bir zamanlar kolonileştirilmiş olan ülkelerdeki sınıf, bölge, toplumsal cinsiyet etkenlerine ve öbür toplumsal oluşumlara ve gerilimlere eğilerek anlaşılabilir. Bu yüzden, sorunu kolonyal tahakküm ve ulus-oluşumuna dair bir açıklama ile üretim tarzları ya da içsel dinamikler analizi arasında yapılacak bir tercih şeklinde ele almak bizzat indirgeyici bir hamledir.

Son olarak, Jameson, kavramlaştırmalarındaki çatlaklara rağmen, postkolonyal toplumları anlamak açısından "belli bir mil-

liyetçilik"in hayati bir önem taşıdığını önerirken tamamen hatalı mıdır? Timothy Brennan'ın "The National Longing for Form" adlı denemesi, üçüncü dünya denilen bölgelerden çıkan edebiyat eserlerinin izlediği bir çizginin sorumluluğunun, "ulus-devletin her şeyi kapsama tavırlarını" *eleştirmek* ve "olguyu hiçe sayarak bir ulusal özdeşlik kurma peşinde koşan önsel devletin yurtiçinde yarattığı aşırılıkları sergilemek" olduğunu ileri sürer (1990: 58, 56). Brennan, bunun gibi eserlerin Avrupa kaynaklı roman biçimini temellük ettiğini ve tersine çevirdiğini ileri sürer; Rushdie ve Vargas Llosa gibi yazarlar "ulus oluşumunun merkeziliğini izlekselleştirirken aynı zamanda Avrupa'nın sağladığı perspektiften ulus-devlet efsanesini baltalayacak kadar dengelidir" ve bunun gibi meydan okumaları benimsemek, "bizim metropoliten çevrelerimizde, örneğin Salvadorlu protest-yazar Manlio Argueta'nın açık seçik meydan okumalarından ya da Nijeryalı yazar Obi Egbuna'nın tek tük ve yakıcı taşlamalarını benimsemekten daha kolaydır" Böyle bir tez "üçüncü dünya romanı"nın Batı'da alımlanmasını yazarlar arasındaki politik ve izleksel farklılıklar çerçevesine yerleştirse de, Brennan bir zamanlar kolonileştirilmiş ülkelerdeki romanı, her şeye rağmen, "yabancıların rahle-i tedrisinden geçmiş ince bir tabakanın (yurtiçindeki politik ilgilere ne kadar duyarlı ya da bağlı olursa olsun) metropoliten okuyucu kitlesiyle genellikle tercüme yoluyla iletişim kurduğu biçim" olarak kavramlaştırır (1990: 56). Böyle bir tanım elbette bir zamanlar kolonileştirilmiş olan ülkelerde, "yabancıların rahle-i tedrisi"nden geçmemiş, hatta genellikle kolonyal eğitim aygıtı içerisinde öğrenim görmemiş yazarların ürettiği devasa bir edebiyat öbeğini bir yana bırakmaktadır –tercüme edilmemiş ya da yurtdışında dolaşıma girmemiş ve "Avrupa yüksek sanatının gelişkin kurmaca mimarisinin sağladığı mercekten görülen Üçüncü Dünya izlekselleri" (bu, Brennan'ın tartıştığı romanlar için kullandığı harika ve ufuk açıcı bir tabirdir) olarak anlaşılamayacak bir edebiyat üretimi. Avrupalı-olmayan dillerde verilen eserlerin dışlanması ya da marjinalleştirilmesi, yalnızca Batılı akademik çevrelerde değil onun da ötesinde bir tehlike işareti sorunudur –bunun en son örneği, Salman Rushdie'nin *New*

Yorker'ın sayfalarında, Hindistan'da İngilizce yazmanın "ülkenin resmen 'kabul edilen' on sekiz dilinde üretilen eserlerin çoğunluğundan çok daha güçlü ve önemli bir eserler demeti oluşturduğunu" hırçın bir tarzda dile getirmesidir (1997: 50).

Jameson'ın ulus ile "üçüncü dünya" toplumları arasında kurduğu bağlantıyı, Neil Lazarus, şu gerekçeyle doğrular:

> Kozmopoliten entelektüalizm ile popüler bilinç arasında bir eklemlenme ancak ulus alanında geliştirilebilir; sonuçta *bu* da önemlidir çünkü, çokuluslu kapitalizm çağında, ancak böyle bir evrenselci eklemlenme temelinde emperyalizmin istikrarı bozulabilir (1994: 216).

Lazarus'a göre, postkolonyal entelektüellerin "özgül rolü", tüm insanlık adına konuşma sorumluluğunu üstlenmenin mümkün olduğu bir "konum inşa etmek"tir –milletperver, özgürlükçü, enternasyonalist bir konum (1994: 220). Başlangıçta her şeyi kapsayan bir ulusun kurulmasına eşlik eden dışlamaların tarihi göz önünde bulundurulduğunda, postkolonyal entelektüeller böyle bir reçete karşısında kuşkucu bir tutum benimseyebilirler aslında. Örneğin, postkolonyal kadınların mücadeleleri, tüm halk adına söz almaktan ziyade, ulusal yönetim içerisinde kendilerinin de yer alma hakkını savunmaya yöneliktir. Bir ulusal kimliğin kurulmasının anti-emperyalist bir mücadelenin geliştirilebileceği yeterli zemin olup olamayacağı daha da kuşkuludur. Postkolonyal devlet genellikle, çokuluslu çıkarlara devasa ödünler verirken, kendi iktidarını perçinleyebilmek için anti-emperyalist bir milliyetçilik retoriğine başvurur. Sonuç olarak, "ulus" retoriği konusunda hak iddia eden yalnızca devlet değil, aynı zamanda öbür toplumsal ve politik oluşumlardır. Hindistan'daki Hindu fundamentalistler ya da İran'daki Müslüman fundamentalistler tüm saldırganlıklarıyla, dışlayıcı bir dinsel çizgide ulusal bir kimliği yeniden kurmaya çalıştı; bu girişim her zaman yalnızca öbür dinlerin ve cemaatlerin değil, yanı sıra Batı'nın ve genellikle "emperyalizm"in şiddetle eleştirilmesini içerdi. Son olarak, ırkçı örgütlenmeler de milliyetçilik konusunda hak iddia eder ve Etienne Balibar'ın bize anımsattığı

gibi: "Irk ve ulus söylemleri birbirlerine asla çok uzak değildir" (1991: 37).

Postkolonyal yapıtlar ile ulus arasındaki bağlantıyı daha iyi kavramanın yolu belki de, bizzat "ulus"un bir ihtilaf ve tartışma zemini olduğunu, farklı ideolojik ve politik çıkarların birbirleriyle yarışan tahayyüllerinin bir bölgesi olduğunu anlamaktan geçiyor. "Üçüncü dünya kaynaklı" denilen birçok eser bu bölgeye geri dönüyorsa eğer, bu, "başka" ilgiler pahasına değil, onların bir dışavurumu olarak yapılmaktadır –toplumsal cinsiyet, etnisite, ırk, din, kast, dil, kabile, sınıf, bölge, emperyalizm vb.'nin dışavurumu olarak. "Tüm üçüncü dünya kaynaklı metinler"in milliyetçiliğin birer alegorisi olduğunu iddia etmek açıkça aşırıya kaçmak olursa da, "ulus"un kurulması ve tartışılmasının o kadar çok sayıda yazar açısından niçin yüklü bir sorun haline geldiğini anlayabiliriz kesinlikle.

Örneğin, Salman Rushdie'nin en son romanı *The Moor's Last Sigh*, Hint ulusuna dair birbirleriyle yarışan değişkelerin selamlanması ile eleştirilmesi arasında gidip gelir. Babri Cami'inin Hindu fundamentalistler tarafından tahrip edilmesinin ardından Ocak 1993'te Bombay'ı allak bullak eden cemaat isyanlarının sonrasında yazılan *The Moor's Last Sigh*, nostaljik olarak Nehrucu bir özgür, melez Hindistan vizyonunu anımsar:

> Seküler olduğu için dinin üzerinde, sosyalist olduğu için sınıfların üzerinde, aydınlanmış olduğu için kastların üzerinde, sevgiyle dolu olduğu için nefretin üzerinde, bağışlayıcı olduğu için intikamın üzerinde, birleştirici olduğu için kabilelerin üzerinde, çok-dilli olduğu için dilin üzerinde, çok-renkli olduğu için renklerin üzerinde, fakirliği yendiği için fakirliğin üzerinde, okur-yazar olduğu için cehaletin üzerinde, zeki olduğu için budalalığın üzerinde....(olan bir Hindistan) (1995: 51).

Rushdie'nin Faslısının sülalesi, böyle bir melezliğin karmaşık tarihlerini anımsatır. Annesi, Cochin'de meslekten biber tüccarları olan Katolik da Gama ailesindendir. Babası, İspanya'dan ko-

vulmalarından sonra Kerala sahiline ulaşan Mağribilerin ve Musevilerin birbirine karışan tarihlerini anımsatan atalarıyla, Abraham Zogoiby'dir:

> Böylece Abraham, Ocak 1492'de, Kristof Kolomb'un hayranlık ve hoşnutlukla etrafını seyrettiği tarihte, Granada Sultanı Boabdil'in, Mağriplilerin son ve en büyük hisar-sarayının, Elhamra'nın anahtarlarını her şeyi fetheden Katolik Hükümdarlar Fernando ve Isabella'ya teslim ettiğini öğrendi... Yüzyıllar süren Mağribi İspanya'ya son vererek annesi ve hizmetkârlarıyla birlikte sürgüne gitti ve atını Gözyaşı Tepesi'ne doğru sürerken, kaybettiklerine, saraya ve verimli ovalara, Sultan'ın bakarken içini çekip sarsıla sarsıla ağladığı Endülüs'ün tüm sona ermiş şanına son kez bakmak için arkasına döndü...(1995: 79-80).

Rushdie'nin romanında hem Yahudiler hem Mağripliler güneye akın eder ve Boabdil tacını çalan ve Hindistan'a götüren bir Musevi sevgiliye çatar. Aurora ve Abraham'ın dördüncü çocukları onların çifte Mağripliliğini birleştirir, koyu bir tenle doğmuştur ve olmayacak bir hızla büyümektedir. Rushdie'nin romandaki esas siması olan ve melez bir sülaleden doğan Mağripli, Bombay gibidir:

> Kentin kendisi gibi, neşelerimin ve hüzünlerimin Bombay'ı gibi süratle büyüyerek dev bir kibar yığına dönüştüm, uygun planlama yapmaya zaman bulamadan, tecrübelerimden, hatalarımdan ya da akranlarımdan ders almak için duraklama yapamadan, düşünmeye zaman bulamadan genişledim. Bu durumda bir süprüntüden başka bir şeye dönüşmemem mümkün olabilir miydi? (1995: 161-162).

Romanın sonunda, bu melez sima, çağdaş Bombay'ın gitgide artan komünal atmosferinin iticiliğiyle İspanya'ya geri döner. "Elhamra'ya, Avrupa'nın kızıl hisarına, Delhi ve Agra'dakilerin kızkardeşine" bakarak ve daha iyi bir zamanda uyanmayı dileyerek İspanya'da ölür (1995: 433). Rushdie böylece Hindistan'da son zamanlarda kabaran Müslüman-karşıtı fundamentalizmi, etnik temizlik ve saflık dürtüsünü bu ülkenin tabakalı ve çokkültürlü tarihleriyle yan yana getirir. Dışarıdan gelenler, içeriden kovulmaları yansıtır:

> Hıristiyanlar, Portekizliler ve Yahudiler; tanrısız görüşleri destekleyen Çinli kiremitler; cüretkâr hanımefendiler, sari'ler değil etekler, İspanyol shenanigan'ları, Mağribi taçlar...bu gerçekten Hindistan olabilir mi? *Bharat-mata, Hindustan-hamara*, bu mudur? Savaş daha yeni ilan edildi. Nehru ve Tüm Hindistan Kongresi, Hindistan'ın savaşta destek vermesinin bir önkoşulu olarak bağımsızlık isteklerini Britanyalıların kabul etmelerini talep ediyor; Cinnah ve Müslüman Birliği bu isteği desteklemeyi reddediyor; Bay Cinnah kıta yarısında biri Hindu öbürü Müslüman iki ulus olduğunu bildiren ve tarihi değiştiren anlayışı dile getirmekle meşgul...(1995: 87)

Rushdie'nin romanına musallat olan Shakespeare'in Othello'su, siyah, Afrikalı benliği ile Hıristiyanlaştırılmış, Avrupalılaştırılmış "maske"si arasındaki imkânsız yarılmayı doğrulayarak ölmüştü. İntiharını Venedik Devletinin aleyhine çalışan "habis ve sarıklı bir Türkün" öldürülmesi olarak betimlemişti: Bu yüzden, kendi sözcükleriyle, Othello hem devletin savunucusu hem de asidir, hem içerlikli hem dışarlıklıdır. Rushdie'nin Mağriplisi farklı bir melezlik öyküsünü canlandırır –şimdilerde ulus adına gittikçe azaltılan ve (Othello'nun Venedik aleyhine çalışan Türkler için kullandığı sözcükleri kullanmak gerekirse) "traduc'd" hale gelen melez, karmaşık uluslar yaratmış olan bir katışmalar tarihi.

Nitekim, Rushdie'nin romanı hem her şeyi kapsayan bir ulus vizyonunu kaybetmekten kaçınır hem de bu vizyonun tarihsel süreçte yozlaşarak cemaatler arası nefret ve şiddete dönüştüğünü görür. Bu ikincisi birincinin zorunlu bir sonucu mudur, yoksa karikatürü mü? Birincisi ulusun bugünlerdeki yeni dar kullanımlarına karşı koymak için kullanılabilir mi, yoksa böyle bir milliyetçi anlayışı tamamen ıskartaya çıkarmanın zamanı gelip çatmış mıdır? Bunun gibi sorulara verilecek yanıtların özgül bağlamlara bağlı olduğuna kuşku yok: Belki de bugün "yeni bir Güney Afrika"nın bina edilmesinde, "gökkuşağı ulusu" söylemi, her şeyi kapsayan bir cemaat söylemi radikal bir yük taşımaktadır, her ne kadar başka yerlerde buna benzer bir retorik özgürleşimci potansiyelini kaybetmiş olabilirse de. Ruth Frankenberg ve Lata Mani, oldukça ya-

rarlı bir denemede, Britanyalı Güney Asyalılar, Siyah ve Karayipli cemaatler içerisinde ya da Afrikalı-Amerikalılar arasında gerçek ve hayal edilmiş diyasporik kimlikler politik bir şekle bürünse de, Hindistan gibi öbür postkolonyal mevkilerde "ulus-devlet"in ve onun uyguladığı dışlamaların çok daha önemli olduğuna işaret eder (1996: 357). Son olarak, ulusun politik anlamı ya da temel önemi de tekil ulus-devletlerin küreselleşmeyle olan ilişkilerine bağlıdır. Çünkü, Anthony Giddens'ın bize anımsattığı gibi, bizler hızlı "küreselleşme"ye modern yerkürenin dış hatlarını yeniden şekillendiren "yerel" milliyetçiliklerin eşlik ettiği bir dünyada yaşıyoruz: "Hızlı küreselleşmenin yaşandığı koşullar altında, ulus-devlet 'hayatın büyük sorunları açısından çok küçük ve hayatın küçük sorunları açısından çok büyük' kaçmaktadır" (1994: 182). [2]

C. PAN-MİLLİYETÇİLİKLER

Anti-kolonyal düşünce "müşterek" ırksal/kültürel bir bellek ya da tecrübe nosyonunu, ayrı bir coğrafi ya da politik kendilik olarak anlaşılan ulusla her zaman eşitlememiştir. Negritude hareketinin ya da Pan-Afrikanizmin yazılarında bizzat "ulus" başka bir anlam kazanır, politik kendilikler olarak uluslar arasındaki bölünmelere uzanarak bunları çapraz kesen müşterek bir kültür, öznellik ve tinsel öz anlamı ortaya çıkar. Negritude (bizzat sözcük Aime Cesaire tarafından uydurulmuştur), Leopold Sedar Senghor (bağımsız Senegal'in Başkanı olmuştur) gibi Fransızca konuşan siyah entelektüellere, Martinikli şair Aime Cesaire'e ya da Fildişi Sahili'nden Bernard Binlin Dadie'nin yazılarına gönderme yapar. Pan-Afrikanizm genellikle İngilizce konuşulan dünyadaki benzer bir harekete, genelde Britanya'da yaşayan siyah insanların çalışmalarına gönderme yapar. Bu hareketlerin ikisi de pan-ulusal ırksal dayanışmayı eklemledi, beyazların üstünlüğüne ve emperyalist tahakküme bir son verilmesini istedi ve ayrı bir ırksal-

2. Giddens (1994: 182). Giddens, Daniel Bell'in "The World and the United States in 2013" adlı yazısından alıntı yapıyor, *Deadalus*, (1987: 116).

kültürel varlık tarzı olarak siyah olmayı, bilhassa Afrika kökenli siyah olmayı olumladı.

Siyahların şiirlerinden yaptığı *Black Orpheus* (Siyah Orfe) (1963) adlı derlemede, sunumunu yaptığı pek çok siyah yazarın şiirlerinde kolektif bir siyah bilinçliliği konusunda müşterek bir duyarlılık olduğunu ilk olarak saptayan kişi, Jean-Paul Sartre'dı. Sartre'a göre, Negritude, siyah bilinçliliğin tikel bir tarihsel evresiydi, "ırkçılığın olmadığı bir insan toplumunun gerçekleştirilmesi"nde aşılacak olan "diyalektik ilerlemenin zayıf bir aşaması"ydı. Gelgelelim, birçok kişinin Negritude'un en önemli filozofu olarak gördüğü Leopold Senghor'a göre, ırk farklılığı ve bilinci tarihsel olarak kalıba dökülmüş insan gerçekliğinin parçasıydı ve tarihin yalnızca geçici bir evresi olmayan bir manevi durumu yansıtıyordu. Senghor'a göre, siyah insanlar açısından kolonyalizm tecrübesi ırksal bir tecrübedir ve Irele'in bir "kan cemaati" olarak betimlediği, Senghor'un da "siyah halkların kolektif bir kişiliği" adını verdiği şeyi yaratır. Nitekim, Negritude, ırkın hem dışsal hem de manevi özelliklerini gösterdiğini ya da ırk ile kültür arasında bağlantılar olduğunu belirten kolonyal savunuya karşı çıkmaz: Negritude, aslında, "siyah dünyanın kültürel değerlerinin bir toplamıdır" (Senghor, 1994: 28). Gelgelelim, Negritude, bu bağdaştırmalara atfedilen anlama ve değerlere meydan okur.

Senghor'un eserlerinde siyah ırk münhasıran Afrika'yla bağdaştırılır. Afrika, dünyanın her tarafındaki siyah halklara genel bir kültürel kök sağlar ve genel bir Afrika kültürünün dünyanın her yerindeki, bilhassa Amerikalar'daki siyah altkültürlerde yaşadığı düşünülür. "Amerika'daki Zenciler söz konusu olduğunda bana çarpıcı gelen şey, ırkların karışmasına rağmen, yeni ortama rağmen, Zenci-Afrikalının fiziksel karakteristiklerinin değil, psişik karakteristiklerinin kalıcılığıdır" (aktaran Irele, 1971: 167). Afrika medeniyeti tam da kolonyalist düşüncede çok uzun bir süre yerilmiş olan Afrika hayatının varsayılan alametleri –duyumsallık, ritim duygusu, maddiyatçılık ve ilkel bir geçmiş– çerçevesinde betimlenir. Senghor'a göre, Afrikalılar "duyuların mistik medeniyetlerine aittir"; Aime Cesaire'e göre, bu medeniyetler doğaları

bakımından komünal olup, bireyci değildir. Ama duyumsallık ve cemaat, bunlara kolonyalist düşünce içerisinde iliştirilen olumsuz barbarlık imalarından ayrı bir yere konulur. Nitekim, Cesaire bu komünal toplumların temelde demokratik, anti-kapitalist, "kibar" ve bundan dolayı medeni olduklarını savunur (1972: 23). Barbarca olan Avrupa'dır. Bu yüzden, Negritude reaktif bir konumdur, ama buna rağmen kolonyalizmin lekelerinden bağımsız bir siyah kimliği yaratmaya çalışır. Cesaire gibi Senghor da Afrika ile Avrupa arasında, birincisini olumlar bir tarzda ikilik kurar: "Avrupa'nın geleneksel felsefesinin...özünde durağan, nesnel, ikilikçi olmasına ve ayırma ve karşıtlığa, yani analiz ve çatışmaya yaslanması"na karşılık, "Afrikalı, dünyayı, sergilediği biçimler çeşitliliğinin ötesinde, sentez peşinde koşan, temelde hareketli olmakla birlikte benzersiz bir gerçeklik olarak kavrar" (1994: 30). Cesaire, "negre" sözcüğünü, "keskin bir onaylamadan doğan" bir cüretkârca karşı koyma terimi olarak benimsediklerine işaret etmiştir (1972: 74). Fanon da Negritude ile kolonyal kategoriler arasındaki ilişkiyi böyle kavramıştır: "Negro'yu (Zenci'yi) yaratan beyaz adamdır. Ama Negritude'u yaratan Negro'dur" (1965: 47). Negritude yazarları haricinde, Negro yalnızca Avrupa tarafından değil, kolonyalizm-öncesi müşterek bir geçmiş tarafından, Cesaire'in sözleriyle, "tüm dünyaya yayılmış olan bir tür siyah medeniyet" (1972: 77) tarafından yaratılmıştır. Ran Greenstein'ın işaret ettiği gibi,

> Afrika'nın kolonyalizm-öncesi söylemlerinin hiçbiri bilinmemektedir ve (Afrika içerisindeki özgül gruplar ve bölgelere karşıt olarak) bir bütün olarak Afrika'ya dair yerli anlayışların var olup olmadığı da kuşkuludur. Pan-Afrikanizm, Negritude ve Siyah Bilinç, bunların hepsi, kolonyalizm-öncesi söylemlere yaslanmış ve bu söylemleri seferber etmeye çalışmış olsa da, kolonyal karşılaşma sonrasında ortaya çıkmıştır ve bu yalnızca yazılı biçimlerle de sınırlı değildir (1995: 227).

Fanon, Negritude hareketine oldukça eleştirel yaklaşıyordu ve bu hareketin ortaya koyduğu edebiyatı, protestocu olsa da asimilasyona uğramış bir yerli entelijansiya tarafından, işgalci ik-

tidarın koyduğu terimler çerçevesinde, bu iktidarın dilinde ve bu iktidarın yararına kaleme alınmış, "şiddetli, inlemeli, cafcaflı, bir bütün olarak işgalci iktidarın içini rahatlatmaya hizmet eden bir yazı" olarak betimliyordu (1963: 192). Buna karşı Fanon bir "ulusal edebiyat", halka yönelik, "ulusal bilinç"in oluşturulmasını amaçlayan ve ulusal özgürlük mücadelesine bağıtlanmış bir "kavga edebiyatı" önerir. Fanon'a göre, "Afrika kültürünü kayıtsız koşulsuz onaylamayı" alışkanlık edinen yerli entelektüeller yanlış yoldadırlar çünkü böyle bir kategori kolonyal klişeleri basitçe tersine çevirmekten başka bir şeye yaramaz. Öte yandan, Cesaire'e göre, "bir burjuva fenomeni" olan ulustur (1972: 57) ve hakiki radikalizm, sınırları çiğneyip geçen dayanışmaların geliştirilmesini talep eder.

Dolayısıyla, hem "ulus" hem de pan-ulusal ırksal öz, her şeye rağmen anti-kolonyal bilincin seferber edilmesine yardım etmiş olan ihtilaflı anlayışlardır. Hem milliyetçilik hem de pan-milliyetçilikler, daha sonra pratikte karmaşık kültürel formasyonları basitleştirmenin yanı sıra kendi dışlamalarını uygulayan tarihsel, ırksal ve kültürel bir birlikle donatılmak zorunda olan cemaatler yaratır. Gelgelelim, ulusaşırı dayanışmalar ve bağlantılar kurmanın başka alternatif yolları düşünülebilir. Paul Gilroy'un *The Black Atlantic* (Siyah Atlantik) adlı kitabı, çok farklı çizgilerin tarif ettiği bir pan-ulusal siyah kültür tasarlar. Gilroy hem "etnik mutlakçılık"a hem de "kültür milliyetçiliği"ne eleştirel yaklaşır. Gilroy, radikal analistlerin bile genellikle ulusu maddi üretim, politik tahakküm ve ayaklanmanın imtiyazlı bölgesi olarak gördüklerine işaret eder. Bizzat ulusun uzlaştırmacı olduğu nadiren kabul edilir. Gilroy müşterek bir siyah olma kültürünün izini sürer –herhangi bir ırksal özde değil, müşterek tarihsel tecrübelerde ve siyah halkların kolonyal dönemde yaşadıkları coğrafi hareketliliklerde kök salan, "benim Siyah Atlantik adını verdiğim bir kültüraşırı, uluslararası formasyon". Bu Afrikalı diyasporanın bizzat Batılı uluslara derinden sızdığını ve bu ulusları biçimlendirdiğini savunur. Afrikalı diasporanın tarihsel tecrübeleri, ırksal açıdan özsel terimler çerçevesinde ya da basitçe kolonyalizm-öncesi Afrikalı köklere

gönderme yapılarak asla kavranamayacak olan bir müşterek siyah kültürün temelini oluşturur. Nitekim, Gilroy'un ortaya attığı "siyah Atlantik" fikri, "ulus" ya da "ırk"ın kültürel kimliğin imtiyazlı işaretleyicileri olarak yetersizliklerini gösterir bize.

Asyalı, Karayipli ve Afrikalı bir soydan gelen halklar arasındaki düşünsel ve politik bağlantıların izleri, Peter Fryer tarafından, *Staying Power: The History of Black People in Britain*'de (Güç olarak kalmak: Britanya'daki Siyah Halkın Tarihi) sürülür. Gilroy ve Fryer'ın kitapları tarafından çizgileri sunulan tarihler ve bunların dikkati çektikleri sorunlar, kolonyalizmin geride bıraktığı mirasları müzakere etmeye ve hem milliyetçiliklerin küresel ölçekte dirilmelerinin hem de farklı ulusların "küreselleşmeleri"nin açığa çıkardığı meydan okumalar ve sorunlarla baş etmeye yönelik girişimler açısından önemlidir. Bu tarihler ve sorunlar, geçmişte farklı anti-kolonyal hareketler ve bireyler arasında önemli politik ve düşünsel mübadeleler olduğunu, bunların en köklü ve geleneksel olanlarının bile uzlaştırmacı (syncretic) bir tarih tarafından şekillendirildiğini; bu yüzden, birçok katılımcısının kullandığı retoriğe rağmen, "milliyetçilik" ile "sahicilik"in tam tersi olan "panmilliyetçilik" ya da "melezlik" arasında yalın bir karşıtlık olmadığını anımsatır bize. Son olarak, Frederick Cooper'ın şu uyarısını da anımsamaya ihtiyacımız var: "Bir kolonideki politika antikolonyal politikaya ya da milliyetçiliğe indirgenmemelidir: Afrikalıların gördükleri 'hayali cemaatler' ulustan hem daha küçük hem daha büyüktü ve bu cemaatler birbirleriyle bazen yaratıcı bir gerilim ilişkisi bazen de baskıcı bir antagonizm ilişkisi içindeydi" (1994: 1519).

D. FEMİNİZM, MİLLİYETÇİLİK VE POSTKOLONYALİZM

Ulus hayal edilmiş bir cemaatse eğer, bu hayal etmenin toplumsal cinsiyete derinden bağlı olduğunu söylemeliyiz. Toplumsal cinsiyet ve cinselliğin kolonyal ilişkilerin kavramlaştırılması, ifade

edilmesi ve harekete geçirilmesi açısından nasıl temel bir rol oynadığını daha önce tartışmıştık. İster kolonyal, anti-kolonyal ya da isterse postkolonyal olsun, ulusal fantezilerde kadınlar, ülke ya da uluslar arasındaki bağlantıları istismar eder. İlk önce, kolonyal tayfın tamamında ulus-devlet ya da onun rehber ilkeleri genellikle harfiyen bir kadın *olarak* hayal edilir. Örneğin, Britanya ve Ana Hindistan figürleri sürekli olarak ulusal mizacın farklı değişkelerinin simgeleri olarak dolaşımda olmuştur.[3] Bunun gibi figürler soyutlamalar, alegoriler, tanrıçalar ya da gerçek hayattan kadınlar (örneğin, birinci durumda Britomart ya da Kraliçe Elizabeth; ikinci durumdaysa Kali ya da Jhansi Rani'si). Bizzat direniş kadınlaştırılır –Delacroix, Fransız Devrimi'nin ruhunu çıplak göğüslü Özgürlük olarak abideleştirmişti (bu daha sonra Marianne'a, Fransız Cumhuriyeti'ni simgeleyen figüre ve New York'taki Özgürlük heykeline dönüştürülmüştür). Bazen ulus-devlet, kocaman bir Anavatan heykelinin bulunduğu sabık Stalingrad'da olduğu gibi bir kadın olarak temsil edilir. Bazen bütün bir kültürün ruhu ya da ikilemi dişi bir figür yoluyla ifade edilmeye çalışılır –Malintzin'in (ya da La Malinche'nin) öyküsü Chicano kültüründe böyle bir yer tutar.

Ulusal belirtkeler olarak kadınlar genellikle birer anne ya da zevce olarak konumlandırılır ve harfiyen ya da figüratif olarak ulusu yeniden üretmeye davet edilir. Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias'ın işaret ettikleri gibi, yeniden üretim üstüne kaleme alınmış olan feminist literatür, terimin biyolojik ve ekonomik boyutlarını hesaba katmakla birlikte, "ulusal, etik ve ırksal kategorilerin yeniden üretilmesini hesaba katma konusunda genelde başarısızdır" (1989: 7). Anti-kolonyal ya da milliyetçi hareketler kendi soylarını yaratabilmek ve aynı zamanda kadınların faaliyetlerini hayali cemaatle sınırlandırmak ve bu cemaat içerisinde denetlemek için Ana-olarak-Ulus imgesini kullandı. Ayrıca, kadınları ulus için yaşayacak ve gerektiğinde ölecek oğullar doğurmaya harfiyen yüreklendirdiler. Hamas ya da Filistin İslami

3. Warner (1987), çalışmasında esas olarak Avrupa'nın dışına çıkmasa da, dişi biçim ikonografisini tartışmaktadır.

Cihat nareketi bu konuyu oldukça belirgin biçimde vurgular: "Direnişte Müslüman kadının rolü erkeğinkine eşittir. Müslüman kadın erkekler doğuran bir fabrikadır ve gelecek kuşakların yetiştirilmesi ve eğitilmesi açısından çok önemli bir rol oynar" (Jad, 1995: 241).

Kadınların ulusal analar olarak tanımlanması daha kapsamlı bir bağdaştırmadan, ulusun aileyle bağdaştırılmasından kaynaklanır. Ulus bir yuva olarak tarif edilir, ulusun önderleri ve ikonlarıysa ailevi roller üstlenir (Mahatma Gandhi "Ulusun Babası"dır ve son yıllara kadar Winnie Mandela "Ulusun Anası"ydı) ve soydaş-vatandaşlar da erkek kardeşler ve bacılardır. Bu bağdaştırma yalnızca eğretilemece olmadığı gibi yeni de değildir. Feodalizm koşullarında da Kral halkının Babasıydı ve patriyarki politik hiyerarşileri de açıklayan sözcük dağarını sağlıyordu. Nitekim, Kral I. James, "Doğa Yasası gereği Kral'ın Tahta Çıkmasıyla tüm Vassallarının (Derebeylerinin) doğal Babası" olduğunu ilan ediyordu. Aile ve devlet birbirlerinin gelişimini biçimlendirdi. Nitekim, on yedinci yüzyıldaki bir Fransız fermanı, "evlilikler(in) birer Devlet okulu" olduklarını kabul ediyordu. Natalie Zemon Davis bize şunu anlatır: "Krallar ve politika teorisyenleri, zevcelerin gitgide zevcilerine (ve çocukların anababalarına) yasal olarak tabi kılınmalarını, erkeklerin ve kadınların yavaş yavaş merkezileşen devlete itaat etmelerinin bir garantisi olarak gördüler..." (1965: 128).

Bu sözcük dağarı kolonyal ortama kolayca tercüme edildi. Kolonyal devlet kendisini, çocuklarını denetleyen ama aynı zamanda onların geçimini sağlayan *parens patriae* olarak sunar. Kolonyal ortamda ailevi sözcük dağarı devlet ile uyruk arasındaki ilişkilerle sınırlı olmayıp, aynı zamanda ırksal ya da kültürel ilişkilerin de anlatım araçları haline geldi. Beyaz adamın yükümlülüğü bir ebeveyn yükümlülüğü gibi yorumlandı: Medeni düzey bakımından azgelişmiş olanların "bakımlarıyla ilgilenmek" (bu insanlar böylece birer çocuk olarak gösterildi); onları disipline sokarak itaatkâr olmalarını sağlamak. Nelson Mandela, otobiyografisinde, Güney Afrika'nın hapishane sisteminde Afrikalı mahkûmların (beyaz ya da renkli mahkûmlardan farklı olarak) hapishanede uzun pantolon giy-

melerine izin verilmeyerek ırk ayrımını nasıl uyguladığını anlatır. Afrikalılar kısa pantolon giymek zorundaydılar "çünkü otoriteler yalnızca Afrikalıları 'koca bebekler' olarak görürdü" (1994: 396). Çocuk ile Avrupalı-olmayan arasındaki bu eşyapısallığın (homology) psikanalitik etnografi tarafından nasıl geliştirildiğini daha önce tartışmıştık. Isabel Hofmeyr (1987), yirminci yüzyılın başlarında Güney Afrika'da hem Afrikaner milliyetçi ideolojisinin hem de onun ırkçılığının pekiştirilmesinde aile ideolojisinin nasıl hayati bir rol oynadığını gösterir. *Volksmoeder* (ulusun anası) imgesi böyle bir pekiştirmenin merkezinde yer alıyordu. Afrikaner kadınlara aile dışında herhangi bir eylemlilik göstermeleri yasaklanmış olmakla birlikte, annelik iktidarı ve otoritesi beyaz ırkçılığın hizmetine koşulmuştu.

Aile hem ulusun eğretilemesi olarak hem de ulusun antitezi şeklinde tasarlanan bir kurum olarak kullanılır. Bizzat aile tarihten arındırılır, zaman dışı olduğu ve değişmediği düşünülür (McClintock, 1995: 357). Dahası, aileden gitgide, ulusun kamu alanının karşıtına konarak "özel" alan olarak söz edilir; her ne kadar, daha önce tartıştığım gibi, kolonyal ortamda aile kamusal anti-kolonyal faaliyetin hem bölgesi hem de simgesi haline geldikçe bu ayrım çökse de. Birçok durumda, bilhassa köleciliğin söz konusu olduğu durumlarda kolonyalizm, kolonileştirilen uyrukların ailelerine vahşice müdahale etmiş, bu aileleri yıkmış ve sahiplenmiştir. Bunun gibi vakalarda ve müdahalelerin yalnızca hayal edildiği ya da müdahaleden korkulduğu durumlarda, aile direnişin simgesi haline gelir. Anti-kolonyal milliyetçilik kolonyal yönetim döneminde sistematik olarak bastırılmış ve aşındırılmış olan bir kültürü ve benliği temsil etme, yaratma ya da canlandırma mücadelesidir. Daha önce tartıştığımız gibi, hem kolonyalistler hem de kolonileştirilenler açısından, kadınlar, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve yanı sıra cinsellik örüntüleri hem böyle bir kültürel *özü* hem de kültürel *farklılığı* simgelemeye başlar. Yalnızca birkaç örnek vermek gerekirse, örtünme, klitorisin kesilmesi, çokeşlilik, dulların kurban edilmesi, anasoyluluk (matriliny) ya da aynı cinsiyetten olanlarla ilişki kurma, tikel kültürlerin başka bir kültüre tercüme

edilemez özünün arazları olarak yorumlanır. Böylelikle, bu pratiklerin ya da anlamlandırdıkları toplumsal ilişkilerin muhafaza edilmesi ya da bunların zayıflatılması, genellikle aşırı bir patriyarkal savaş narasıyla bezenmiş olarak, kolonyal mücadelelerin merkezinde yer tutmaya başlar.

Bir kadın olarak ulus ya da kültür imgesi (ki bu, genellikle hayatın asli kaynakları ya da dişi enerjisinin tezahürleri olarak tanrıçalar şeklinde var olan imgelere başvurularak işlenen bir imgedir), kolonyal yönetim koşullarında, hem kadının gücünü hem de çaresizliğini akla getirme işlevi gördü. Ana olarak ulus oğlunu kolonyalizmin zararlarından koruyor, ama kendisi de kolonyalizmin tahribatlarına maruz olduğu için oğlunun korumasına ihtiyaç duyuyordu. Hintli milliyetçi Sri Aurobindo şunu yazar: "Ülkem bir Anadır benim için. En derin sevgimi de, bağlılığımı da ona sunuyorum. Bir canavar bu ananın göğsüne yüklenip kanını emmeye girişirse çocuğu ne yapar? Uslu bir çocuk gibi oturup yemeğini mi yer... yoksa anasını kurtarmaya mı çalışır?" (aktaran Nandy, 1983: 92). Nitekim, ana olarak ulus imgesi kadının gücünü hem öne çıkarır hem de zayıflatır.

Ulusun anaları olarak kadınlara sınırlı bir eylemlilik bahşedilir. Hem metropoliten ülkelerde hem de kolonyal bağlamlarda kadınların eğitimine verilen önem, eğitimli kadınların zevce ve ana olarak rollerini daha iyi icra edecekleri mantığına yaslanır. Eğitilen kadınlara aynı zamanda sınırları çiğnememelerinin ve erkeklerin otoritesine elkoymamalarının da öğretilmesi zorunludur. Nitekim, örneğin Rönesans Avrupa'sında kadınların eğitilmelerinden yana çıkan hümanist argümanlar, bilgili bir kadın ile eril otoriteye elkoymaya kalkan şirret kadın arasında ayrım yapmaya çok dikkat ediyordu. Hümanist eserler kadınları, zevcilerinin bir yandan dostu ve yardımcısı olan, ama öbür yandan hanehalkının erkek reisine körü körüne hizmet eden kişiler olarak tasavvur ediyordu. Örneğin, Sir Thomas More, kadınların eğitilmesi davasını benimserken, aynı zamanda eğitimli kadınların liderlik ya da hocalık rollerine heveslenmelerine kesinlikle karşı çıkıyordu. Kadınların eğitilmesi konusunda kolonyal bağlamda yapılan tartışmalar bu konunun ta-

rihlerindeki ilk çıkışları yankılasalar da, ırksal ve kolonyal hiyerarşi etkenleri yüzünden daha da çetrefil bir görünüm kazanır. Böylece kadının eğitilmesi sorunu bizatihi kolonyal bir savaş alanı haline geldi. Kolonyalistler eğitim yoluyla kadınların statülerinin ıslah edilmesini önermişler, milliyetçiler de buna, eşanlı olarak hem kadınların kaderini düzeltecek hem de onları kültürsüzleşmekten (decultured) koruyacak, kolonyalistlerinkine paralel bir eğitim ve reform süreci planlayarak karşılık vermişlerdi. Örneğin, on dokuzuncu yüzyıl Bengal söylemlerinde, aşırı eğitilmiş kadınların bir *memsahib* ya da evini ve zevcisini ihmal eden bir İngiliz kadın haline geldikleri tasavvur edilir. Hanehalkı pratikleri açısından çok az eğitim ne kadar zararlıysa gereğinden fazla eğitim de zararlıdır:

> Gerçek bilgiye kavuştuysanız, kalbinizde *memsahib* tarzı davranışa yer olmaması lazımdır. Böyle bir şey Bengalli bir ev kadınında görülmez. Eğitimli bir kadının nasıl da ev işlerini cahil, eğitimsiz bir kadının asla aklına gelmeyecek bir düşüncelilikle ve sistematik tarzda yaptığını görürsünüz. Tanrı sizi yuvanızda böyle bir düzeye çıkarmamışsa eğer, böyle bir dünya çok mutsuz bir yer olacaktır (aktaran Chatterjee, 1989: 247).

Bu satırların bir kadın tarafından kaleme alındığını da belirtelim bu arada.

Burada ideal kadın *memsahib* heyulasının karşıtı olarak kurulsa da, eski brahmanik fedakâr ve saygılı kadın nosyonları ile Viktorya döneminin kendisini münhasıran hane alanına adayan aydınlanmış kadın idealini kaynaştırır. Rosalind O'Hanlon'a göre, kadınlar kolonyal savaşın yürütüldüğü bir zemin haline gelmiş olabilirse de, kolonyal tarih aynı zamanda bunun tersi bir örüntü, kolonyal memurların ve yerli erkeklerin "kadınların önemi, münasip alanları ve ödevleri konusunda çok benzer bir dili ve önyargıları paylaştıkları" bir örüntü sergiler. İdeal bir *bhadramahila* (ya da hanımefendinin), eğitimli olmakla birlikte hanımefendi gibi davranan kadın olmak aynı zamanda üst ve orta sınıf kadınların, yalnızca birer hizmetçi olmakla kalmayıp aynı zamanda folk ya da popüler müziğin ve öy-

külerin, piyeslerin ve nüktelerin deposu işlevi gören aşağı sınıftan kız kardeşlerinden yalıtılmak demekti. Bunun bir sonucu olarak, birçok "yerli kadın popüler kültür biçimleri bastırıldı" ve marjinalleştirildi. Bu popüler kültür biçimleri genellikle erkek-egemen bir toplumdaki kadınların sefaletini dile getiriyor ya da nazik bir kadının kulakları açısından çok açık saçık veya bayağı sayılan kaba şakalar, iğneleyici nükteler ve içtenlik yoluyla cinsel arzuları dışavuruyorlardı (Banerjee, 1989). Nitekim, ikonik analık ya da kadınlık aynı zamanda ırksal ya da sınıfsal "ötekiler" hayaletinin defteri dürülerek kuruldu ve kadınların ulusun hizmetine koşulmaları yönündeki çabalar esnasında belli gelenekler bastırıldı ve başka birtakım gelenekler yeni baştan icat edildi.

Aile içerisindeki patriyarkinin güçlendirilmesi kolonileştirilmiş olan erkeklerin yıpranan iktidarlarını ortaya koymalarının bir yolu olduysa, kadınların yazıları da genellikle bu devasa değişimlere eşlik eden kafa karışıklıklarına ve acılara tanıklık eder. On bir yaşında, tanınmış araştırmacı ve hukuk bilgini Mahadev Govind Ranade'yle evlenen Ramabai Ranade'nin otobiyografisine baktığımızda, geleneksel bir çocuk yaşta gelinken erkeğin yardımcısı ve yoldaşı olan zevci biçimindeki milliyetçi ideale uygun bir kadına dönüşmenin ne kadar dolambaçlı bir süreç olduğunu göz ucuyla görebiliriz. Ramabai, okur-yazar olmasını ve öğrenim görmesini isteyen zevcinin arzuları ile buna karşı çıkan kayınvalidesi ve ailedeki öbür kadınların alaycılıkları arasında nasıl parçalandığını anlatır. Bir gün tapınakta ya ortodoks kadınlarla ya da reformist kadınlarla oturma seçeneğiyle karşılaşır; bu şıklardan birini seçmek yerine hastalanmış gibi yapıp eve dönmeyi akıl ettiği için zekice bir iş yaptığını düşünür. Oysa kocası bu sorunu konuşmayı reddederek, hatta tek bir söz etmeyerek onu cezalandırmıştır.

> Sade yağla ayaklarını ovalamaya başladım. Hiç değilse "tamam, bu kadar yeter!" demesini bekledim. Ama hayır, daha ayaklarını ovalamaya yeni başlamıştım ki yatmaya gitti. *Genelde bir saatlik bir masajdan sonra öbür ayağını uzatır ve bu kez de bu ayağını ovalamamı*

isterdi. Ama bugün, her ne olduysa, uyurken bile benimle konuşmama kararından vazgeçmedi. Tek bir söz bile etmedi. Bana sırtını dönerek hemen uykuya dalmış numarasına yattı. (Tharu ve Lalita, 1991: 288; vurguyu ben ilave ettim)

Ramabai ne kabahati olduğunu anlamasa bile sorun ancak zevcinden özür dilemesinden sonra çözüme kavuşur. Zevcinin verdiği yanıtsa onu azarlamaktan ibarettir.

Kendi zevcesinin isteklerine boyun eğmediğini görmek kimin hoşuna gider? Ne düşündüğümü anladığında daima o yönde yürümeye çalışmalısın; böylece ikimizin de canı sıkılmaz. Bir daha asla böyle bir hata yapma (1991: 289).

Milliyetçi erkeğin kendi kendisini biçimlendirmesi, böylece, zevcesini yeni bir uşaklık biçimine dönüştürmesini gerektirmişti; bu yeni rol zevcesinin eğitilmesini ve bazı eski ortodoksilerden özgür olmasını gerektirse bile.

Kadınların konumlarının ıslah edilmesi milliyetçi (ve kolonyalist) söylemlerde belli başlı ilgi konusu gibi görünse ve kadın gücü, enerjisi ve cinselliği bu söylemlere musallat olsa bile, eleştirmenler, kadınların kendileri hakkında yapılan bu tartışmalarda gerçek anlamda "gözden kayboldukları"na işaret etmiştir. Gerek kolonyal belgelerden gerekse milliyetçi belgelerden, kadınların bu tartışmalar hakkında ne hissettiklerini ya da bunlara nasıl yanıt verdiklerini doyurucu ölçüde öğrenemiyoruz; hatta çok yakın bir döneme kadar kadınların kolonyal mücadele içerisinde özne olarak konumlandırılması doğrultusunda pek az girişimde bulunulmuştu. Örneğin, Lata Mani, sati üzerine yapılan bütün bir kolonyal tartışmanın gelenek ve modernliğin yeniden tanımlanmasıyla ilgili olduğunu, "asıl sorun(un) kadınlar değil, gelenek" olduğunu (1989: 118) ve kadınların "kutsal kitap/gelenek/yasanın çeşitli değişkelerinin geliştirildiği ve tartışıldığı bölgeler haline geldiği"ni (1989: 118, 115) ileri sürer. Bu yüzden, Mani'ye göre, bizzat sati hiçbir yerde tartışma konusu değildir ve sati'nin öznelliği hiçbir yerde temsil edilmez. Nitekim, bizzat dullar hakkında, dulların ma-

nevi durumları hakkında ya da çektikleri acılar hakkında pek az şey öğreniyoruz. Dul kadınların yakılması konusunda yapılan tartışmalar postkolonyal teoride ve bilhassa kolonileştirilenlerin eylemlilikleri hakkındaki tartışmalarda ön plana çıktı. Bu durum kısmen Gayatri Spivak'ın çalışmalarından, bilhassa dul kadınların yakılması hakkında yapılan tartışmalarda kadınların seslerinin hiç olmayışını kolonyalizmin ve patriyarkinin uyguladıkları şiddetin harmanlanmasının isabetli bir simgesi olarak yorumlayan ve çok sık zikredilen "Ast Gruplar Konuşabilir mi?" adlı denemesinden kaynaklanır. Bir sonraki bölümcede bu denemeyi yeniden ele alacağız; şimdilik, kadınların belli birtakım tarihsel tartışmaların özneleri olmaktan ziyade bölgeleri olduklarını belirten formüle, postkolonyal çalışmalarda epeyce moda haline gelmiş olan bir formüle yakından bakalım.

Böyle bir formül toplumsal cinsiyetin politik tartışmaların hepsinde nasıl işlev gördüğünü ve kendileri "hakkında" geliştirilen söylemlerde kadınların nasıl marjinalleştirildiklerini kavramamızı sağlasa da, aynı zamanda toplumsal cinsiyet politikasının yalnızca başka sorunların dile getirilmesinde başvurulan bir eğretileme olduğunu ima eder. Bu ima kadınların herhangi bir toplumsal yapıyla olan ilişkileri konusunda kafa karışıklığı yaratır. Kadınlar yalnızca simgesel bir uzam değil, kolonyalist söylemlerin ve milliyetçi söylemlerin gerçek *hedefleridir*. Kadınların tabi kılınmaları ve çalışmalarının sahiplenilmesi kolonlinin ya da ulusun işleyişi açısından hayati bir rol oynar. Nitekim, kolonyal ve yerli patriyarkiler, sergiledikleri başka farklılıklara ve yerli kadınların konumu hakkında birbirleriyle kapışmalarına rağmen, kadınları "kendi yerlerinde tutmak" için genellikle işbirliği yapmışlardır. Kadınların gerçekten bağımsızlıklarına kavuşmaları heyulası hem kolonyalistlere hem de muhaliflerine musallat olmuştur. Bunun gibi işbirlikleri ya da kadınlar hakkındaki düşüncelerde ortaya çıkan örtüşmeler, patriyarkinin sınıf, ırk ya da kolonyalizmden daha temel nitelikte olduğunu göstermez. Bunlar bize kadınların yalnızca kolonyalist erkekler ile kolonileştirilmiş erkeklerin kendi aralarındaki ilişkilerini geliştirirken kullandıkları bir sözcük dağarı olmayıp, en

azından, herhangi bir ulusun barındırdığı nüfusun yarısını oluşturduklarını anımsatır. Bunu söylemek "simgesel"i "gerçek"le kapıştırmak anlamına gelmez; yalnızca simgeselliğin bugün kadınların oynamaya davet edildikleri gerçek-hayat rollerini biçimlendirdiğini anımsamak anlamına gelir.

Kadınlar her zaman bir yatırım konusu olduysalar eğer, bu durumda bizim de kadınları aramamız –hem kadınların öztemsillerini/öztasavvurlarını silmeye çalışan söylemlerde hem de başka yerlerde aramamız– gerekir. Milliyetçi ve anti-kolonyal hareketlerin yanında, içerisinde ya da bunlara muhalif olarak çalışan kadınların yazıları, feminist araştırmacıların hizmetine gitgide daha fazla sunulmaktadır. Bu yazılar gelenek ve modernlik üzerine yapılan tartışmaların bilhassa milliyetçi söylemlerin patriyarkal payandalarına meydan okuyanları ya da bu payandaları eleştirenleri hedef aldığını anlamamıza yardım ediyor. Örneğin, Pandita Ramabai'nin 1883 yılında hem ortodoks Hinduların hem de milliyetçi Hinduların kutsallaştırdıkları ev içi rollere karşı saldırıya geçmesi, ihtida ederek Hıristiyan olmasına yol açmıştır. Pandita Ramabai'nin "ihanet"i, tam da Hindu evini Hint kültürünün bölgesi olarak tanımlama yönündeki milliyetçi girişimlere kafa tuttuğu için yaygın bir öfke uyandırmıştır. Bu yüzden, kadınlar ve toplumsal cinsiyet, kültür ile ulusun simgeleri olarak görülseler de, bunlar aynı zamanda bu kategorilerdeki kırılma noktalarını ya da kusurları gösterir. Rosalind O'Hanlon (1994), sessizlik ve körü körüne itaat kodlarını bozan kadınların nasıl da aşırı bir düşmanlığın hedefi haline geldiklerini ve bazı vakalarda bu düşmanlığın açık sözlü kadınları susturmayı başarmasını betimler. Feminist araştırmalar kadınların kolonyal tarihinde gizli kalmış ve bastırılmış seslerini daha fazla açığa çıkardıkça ya da olayları yeni bir perspektiften yorumladıkça, bugünün feministlerinin haberciliğini yapan bireyler ya da potansiyel kolektivitiler olarak öncülerin bir tehdit oluşturdukları ve böylece "gelenek"e dair daha önceki yeniden-yazımların en azından kısmen hedefi haline geldikleri gittikçe daha net görülmektedir.

Başka herhangi bir politik kitle hareketi gibi anti-kolonyal mü-

cadeleler de kadınların eylemlilikleri ve hakları konusundaki tutumları açısından büyük bir çeşitlilik sergilemiştir. Latin Amerika'nın her yerinde, *machismo*, politik mücadelede kadınlar açısından gerçek bir sorun yarattı (Fisher, 1993). Siyah Bilinç hareketi de genellikle saldırgan bir maçoluk barındırmıştır. Bazı eleştirmenlere göre, Gandhi'nin işbirlikçilik etmeme (non-co-operation) hareketi gibi başka bazı hareketler, yalnızca çok sayıda kadını seferber etmelerinden ötürü değil, aynı zamanda geleneksel olarak kadınsı sayılan nitelikleri (örneğin, pasiflik) ve faaliyetleri (örgü örme gibi) benimsemelerinden ötürü feminist bir mahiyet taşımaktaydı. Ama bu niteliklerin gerçekten "kadınsı" olup olmadıkları sorgulanabilir; ayrıca, Gandhi'nin önderlik ettiği hareketin kadınların militanlıklarını engellediği, aile ve topluma ilişkin tamamen patriyarkal anlayışlara bağlı olduğu anımsatılabilir. Hindistan dahil olmak üzere çeşitli yerlerde kadınların gitgide artan militanlıkları zorlu ters tepkilerle karşılaşmıştır. Cezayir'de olduğu gibi kadınların militanlık etmeye davet edildikleri durumlarda bile, bu davet kararlı bir biçimde, yeni doğmakta olan ulus adına yapılıyordu. Kadınların dışlanmaları ve içerilmeleri, bazı bağlamlarda, birbiriyle içten bağlantılıydı. Kolonyal Hindistan örneğini alarak devam etmek gerekirse, on dokuzuncu yüzyılda (yani kadınların kamu alanında yapılan herhangi bir anti-kolonyal protestoda yer almadıkları bir dönemde) kurulan *bhadramahila* ideali, en sonunda1920'li yıllardan itibaren kadınların milliyetçi harekete katılmalarına izin verilirken kullanılan terimleri şekillendirdi (O'Hanlon, 1994: 61). Bu tarihten sonra çok sayıda kadın, milliyetçi harekete hem taraftar hem de önder olarak katıldı; ama yine de, oynadıkları roller hane içi benliklerinin birer uzantısı olarak görüldü –bakım işiyle uğraşan, hizmetkâr ve ılımlı benliklerin oynadığı roller olarak.

Eylem kapasitelerini işe koşma ve sınırlandırma yönündeki bu girişimlere kadınlar çeşitli yollardan yanıt verdi. Genellikle analık ikonografisi kadınlar tarafından temellük edildi. Anti-kolonyal mücadelelerde milyonlarca kadın hem taraftar olarak hem de kendi haklarına dayanan birer önder olarak aktif bir şekilde savaştı. Bu kadınların çoğu feminist olmadıkları gibi, genellikle ait oldukları

topluluğun yararına olan kapsayıcı mücadele ile kendi mücadeleleri arasında bir gerilim olduğunu da düşünmediler. Belki de ilk önce kolonyalist efendilerin defedilmesi gerektiğini bildiren milliyetçi mantığı kendileri kabul ettikleri için, bu hareketlere katılmalarının şartlarına genelde itiraz edemiyorlardı. Ne ki, bu kadınlar politik bakımdan aktif olduklarından, sırf hane içi sayılabilecek alanların dışında, kimileyin önderlik konumlarında iş gördükleri ve yaşadıklarından, kadınların işine yarayacak kavramsal uzamlar açtılar. Kamusal uzamlara analık ve aile adına çıktıklarında bile, belli birtakım analık nosyonlarına ve kadınsı rol anlayışlarına meydan okudular. (Bunun son dönem iyi bir örneği, Arjantin'deki Plaza de Mayo Anneleri'dir). Kadınlar genellikle milliyetçiliğin kutsal kitabına aykırı davrandıkları gibi militanca ya da ihlal edici eylemlerde bulundular. Günümüzdeki Güney Afrika gibi ender bazı durumlarda kadınların seslerinin ve gittikçe artan taban hareketi eylemciliğinin bizzat milliyetçilik biçimini ve ideolojisini değiştirdiği görülebilir.

Bu farklı örüntülere nasıl bir anlam verebiliriz? Farklı örüntüler kadınların ve toplumsal cinsiyetin hem kolonyal işbirliğinin hem de kolonyal farklılığın belirtisi olarak iş gördüğünü ima ediyor. Bunlar ayrıca, anti-kolonyal hareketlerin kadın hakları sorunuyla girift, muğlak ve kaygan bir ilişkisi olduğunu ima ediyor (bkz. Jayawardena, 1986). Anti-kolonyal hareketler temel bir çelişki yoluyla iş görmek zorundadır: Bir yandan, bu hareketleri ateşleyen evrensel eşitlik ilkesi kadın hakları konusunda bazı ödünler vermelerini gerektirir. Bu konu, bağımsızlığına yeni kavuşan ulusların birçoğunun niçin kadınlara Avrupalı uluslardan bile önce bazı haklar tanıdığını (örneğin, oy verme hakkı) açıklar. Öbür yandan, daha önce tartıştığımız gibi, ulusal kültür bir dizi dışlama üzerinde bina edilir. Nitekim, birçok milliyetçi örgütten daha ilerici sayılabilecek Afrika Ulusal Kongresi örneğinde bile,

> AUK'ta konuşulan dil ulusal birliğin *içerici* diliyken, bir üst başkanlar kurulu (nesep ve akrabalık yoluyla düzenlenen geleneksel patriyarkal otoriteyi koruyordu), bunun altında seçilmiş temsilciler meclisi (hepsi

erkektir) ve bir icra kurulu (daima erkeklerden oluşan bir kurul) sırasına göre düzenlenmiş olan Kongre aslında *dışlayıcı* ve hiyerarşikti. Hintliler ve renkli tabir edilen insanlar tam üyelik haklarından mahrum bırakılmıştı (McClintock, 1995: 380)

Bu hiyerarşi Hint Ulusal Kongresi'nin brahmanik üst-sınıf hiyerarşisiyle eşdeğer sayılamazsa da, bu her iki örüntü de kadınların eşitlik mücadelesinin biçimsel bağımsızlıktan sonra da devam edeceğini garantiler ve postkolonyalliğin doğasını tanımlar. Gelgelelim, anti-kolonyal milliyetçilikler, büyük ölçüde kadınların kamusal faaliyetlerini meşrulaştırmaları sayesinde, genel olarak kadınlara yeni uzamlar açmışlardır. Kadınların politikaya katılmalarının belli birtakım postkolonyal ülkelerde "metropoliten" ülkelere kıyasla daha kolay kabul edilmesi tam da bu milliyetçi mirastan kaynaklanır.

Ama kadınların militanlığına ya da politik katılımlarına alkış tutmakta çok acele etmemeliyiz; çünkü esasen önemli olan, kadınların politik eylemliliğinin hangi amaçlara hizmet ettiğidir. Bu amaç sorunu bilhassa postkolonyal toplumlarda aciliyet kazanır. Kadınların politikaya aktif bir şekilde katılmaları ille feminist bir bilince ya da gündeme işaret etmediği gibi, son yıllarda kadınların politik faaliyetlerini, hatta militanlıklarını sağ kanat hareketlerin ve bilhassa dinsel fundamentalizmin hizmetine koşma yönünde çabalar olduğu görüldü. Dünyanın çeşitli yerlerinde kadınlar Hindu, İslamik ya da Hıristiyan sağ kanat hareketler içerisinde aktif birer eylemci olarak yer aldı. Kadınların "ulus"la ve postkolonyal politikayla kurdukları ilişkinin belli başlı etkeni olarak su yüzüne çıkan din sorunu, postkolonyal feministler açısından özellikle girift bir sorun oluşturuyor. Postkolonyal rejimlerin birçoğu kadın hakları konusunda tamamen baskıcı bir niteliğe bürünmüş, kadınlara boyun eğdirmenin payandası olarak da dini kullanmıştır. Pakistan, Bangladeş, İran ve son yıllarda Afganistan'da ulusal kimlik, sivil toplumun İslamileştirilmesi ve özgürlüklerin kadınlar açısından keskin bir şekilde azaltılması temelinde biçimlendirilmektedir. Kadınlar ve İslam konusunda zengin bir literatür olduğundan bu iliş-

kiye etraflıca eğilmek istemiyorum; burada yalnızca postkolonyal kimliklerin durağan olmayıp çeşitli kaymalar barındırdığını ve bu kaymaların tayin edilmesinde dinin anahtar rol oynadığını göstermek yeterli.[4] Pakistan'da fundamentalizm ile Devlet arasında kurulan ittifak pervasız bir ayrımcılık güden, kadınların aleyhine olan bir dizi yasanın çıkarılmasıyla sonuçlandı. İslamın fundamentalist yorumlara (ve kadın düşmanlığına) genellikle başka herhangi bir dinden daha fazla meyilli olduğunun söylenmesi Şarkiyatçı söylemlerin kalıcı bir ölçütüdür. Gelgelelim, bu sorunlar bakımından öbür dinsel gruplaşmaların (örneğin, Hindistan'daki belli Hindu grupları ya da Birleşik Devletler'deki Hıristiyan sağ kanat) sicilleri de temiz değil. Burada hayati önemi olan nokta, fundamentalist oyunda bizzat kadınların anahtar bir rol üstlenmeleridir: Hindistan'da Sadhvi Rithambara ve Uma Bhatari, Müslümanların şiddet uygulayabilecekleri korkusunu uyandırarak Hindu milliyetçiliği lehine eyleme geçmişlerdi. Başka bir anlatımla, kadınlar fundamentalist söylemlerin hem nesneleri hem özneleridir; bu söylemlerin en kindar retoriklerinin hem hedefleri hem de sözcüleridir.

Nitekim, kadınlar, ulus ve cemaat arasındaki ilişki hem kolonyal dönemde hem de sonrasında oldukça değişken karakterli ve karmaşıktır. Önemli olan, bir yandan kadın hakları ve kadınların özerkliği sorunu anti-kolonyalizmin, ulusun ve kolonyalizmden kurtuluşun basit bir şekilde selamlanmasını zorlaştırıyorsa, öbür yandan, bu sorunların aynı zamanda feminizm ve kadınların toplumdaki yerini anlama konusundaki yaklaşımları biçimlendirmesidir. Robin Morgan'ın 1984 yılında yayımlanan *Sisterhood is Global* (Kız Kardeşlik Küreseldir) adlı antolojisi kadınların milliyetçiliğe derinden derine karşıt göründüklerini ve bunun kültürel sınırları aşan bir eğilim olduğunu iddia etti. Bir dönem epey etkili olan bu görüş bugün, Batı Şeria'nın İşgal Altındaki Bölgeleri'nde, Namibya'da ya da Güney Afrika'da olduğu gibi dünyanın bir za-

4. Bkz. Leila Ahmet (1992); Mernissi (1987); el Saadawi (1986); Azar Tabari ve Nahid Yahgeneh (1983).

manlar kolonileştirilmiş olan birçok bölgesinde genellikle kendi kaderini tayin hakkı, demokrasi ve anti-emperyalizm mücadelelerinde ortaya çıkan ve bu mücadeleler tarafından şekillendirilen kadın hareketlerinin doğası tarafından yanlışlanıyor. Dünyanın bu bölgelerinde kadınlar, bağımsızlık mücadelesine eşit olarak katılmalarına karşı çıkan erkekleri alt etmek zorundaydı. Amrita Basu, böyle bir birliktelikten kadınların çağdaş milliyetçi hareketler örneğinde anti-kolonyal dönemin başlarında olduğundan daha fazla yararlandıklarına işaret eder. Nitekim, bağımsızlığını 1990 yılında kazanan Namibya'da anayasanın cinsiyet ayrımcılığını yasaklamasına ve kadınlar lehine yapılan girişimleri desteklemesine karşılık, 1947 yılında bağımsızlığına kavuşan Hindistan'da anayasa kadınları, geri kalmış denilen kastlar için tasarlanmış olan destekleme girişimlerinin açıkça dışında tutar ve aileyle ilgili olarak görenekten kaynaklanan hukuka arka çıkar. Birleşik Devletler'deyse Eşit Haklar Bildirgesi'nin henüz resmen onaylanmayı beklediğini anımsamalıyız (Basu, 1995: 14). Kadın hareketleri Meksika, Şili ve Peru'da olduğu gibi genellikle işçi sınıfı hareketleriyle yakından bağlantılandırılmıştır. Brezilya'da feminizm, işçi sınıfı kökenli kadınlar tarafından dönüştürülmüş ve genişletilmişti. Örneğin, 1987 yılında ulusal çapta düzenlenen bir feminist konferansta katılımcıların yüzde 79'u aynı zamanda siyah hakları, emekçi hakları, işçi sınıfı hakları hareketlerinde, kilisede ve öbür politik hareketlerde faaliyet gösteriyorlar ve özerk gruplardan gelen feministleri "geri kafalılar" olarak adlandırıyorlardı (Soares vd., 1995: 309). Bazı kolonyal ya da neo-kolonyal ortamlarda kadınların niçin beyaz Birinci Dünya Feminizminin başat imajlarından ya da ilgilerinden ziyade anti-emperyalist mücadelelerle ya da işçi sınıfı mücadeleleriyle kolayca özdeşleşebildiklerini anlamak zor değil. Güney Afrikalı bir feministin belirttiği gibi:

> kişinin bir kadın olarak özgürlüğünü ilan etmek için sutyenini yakması, bir Budist keşişin Amerika'nın Vietnam'ı işgal etmesini protesto etmek için kendisini yakmasının ürettiği anlamı üretmiyordu. Belki sorun da buydu; bizler muhasara altında kalmış bir halktık. Kadınlar

olarak bu durumla özdeşleştik; ulusal kurtuluş mücadelesi bizim mücadelemizdi (Kemp vd., 1995: 138)

Kadın hareketleri arasında bu ayrımları yapma sürecinde "Birinci Dünya" kadınlarını ya da "Üçüncü Dünya" kadınlarını homojenleştirmemeye dikkat etmeliyiz elbet. Bu örneklerin her birinde sınıf, renk, din, coğrafi bölge, cinsellik ve politika gibi değişkenler kadın hareketlerini ve bunların başat ilgilerini bölmüştür. Birleşik Devletler'deki siyah kadınlar bu ülkedeki beyaz feminizmin politikasını sorguladıysa, Hindistan'daki bağımsız feministler de gerek milliyetçi kadın gruplarının gerekse sol kanat kadın gruplarının daha önce dile getirmedikleri belli birtakım sorunları ortaya atma konusunda değerli katkılarda bulunmuşlardır. Orta sınıf beyaz kadın hareketleri sınıf ve ırk sorunlarına yeterince eğilmediyse, milliyetçi mücadeleler ya da sınıfa dayalı mücadeleler de tarihsel olarak kadınların özerkliği ya da cinsel özgürlük sorunlarını "daha kapsamlı" olduğu varsayılan kaygılara tabi kılmıştır. Bu yüzden postkolonyal kadınların cinsellik ve cinsel yönelim sorunlarını ortaya atmaları kolay olmadı. Bangladeş, Çin, Doğu Avrupa, Kenya ve Nijerya dahil olmak üzere birkaç ülkede lezbiyenlik neredeyse görünmez hale getirilmiştir (Basu, 1995: 13). Oysa bu sorun, Filipinler gibi başka birçok yerde temel bir sorun haline geldi. Hindistan gibi başka ülkelerde, sekülarizm ya da eşit işe eşit ücret sorunlarının yanı sıra cinsel şiddet ve hane içi şiddet sorunlarını dile getirme yönünde, geniş bir kadın örgütleri yelpazesinin gerçekleştirdiği girişimler oldu. Bu yüzden, devletin baskıcılığına ve tecavüze karşı, ırkçılığa ve patriyarkiye karşı ya da daha iyi iş koşulları için ve cinsel yönelim tercihleri için girişilen mücadelelerin birbirlerinin karşıtı gibi gösterilip çatıştırılmamaları, bu konuların eşanlı olarak ele alınmaları gerekir.

Bununla birlikte, "feminizm" sözcüğünün ve halk nezdinde Batılı feminizmle bağdaştırılan gündemlerin, bazı postkolonyal kadın hareketleri tarafından genellikle derin bir kuşkuyla karşılanması gerçeği değişmiyor. Ama hem feminizme kuşkuyla yaklaşanlar hem de kuşku beslemeyenler kadın hareketine yerli bir kök sağ-

lamaya çalıştı ve böylece postkolonyal dünyadaki kadınların eylemliliklerinin tek esin kaynağının Batılı kadın eylemlilikleri olduğu varsayımına meydan okumaya çalıştı. Bu hamle yerli tarihlerin yeniden yazılmasını, koloni öncesi simgelerin ve mitolojilerin temellük edilmesini ve mümkün olduğu durumlarda kadınların kendi seslerinin yükseltilmesini doğurdu. Daha önce tartıştığımız gibi, kolonyalizm genellikle kadınlara duygudaşlıkla yaklaşan belli birtakım gelenekleri, imgeleri ve kurumları aşındırdığından, koloni öncesi geçmişi yeniden canlandırma doğrultusundaki böylesi hamleler feministler açısından fevkalade yararlı olabilir kuşkusuz. Gelgelelim, bilhassa yerli kültürlerin patriyarkal boyutları bazı durumlarda postkolonyal devletler tarafından, bazı durumlardaysa devlet içerisindeki fundamentalist gruplar tarafından biteviye çoğaltıldıkları ve güçlendirildikleri için, bu patriyarkal boyutların örtbas edilmesi yönünde bariz bir tehlike var.

Çeşitli postkolonyal ve neo-kolonyal ortamlardaki kadınları etkileyen ilgiler dizisini homojenleştirmek imkânsız olsa da, belli birtakım değişken örüntüleri saptamamız mümkün. Bugün postkolonyal kadın hareketleri bir yandan küreselleşmenin dinamiklerini, öbür yandan postkolonyal ulus-devleti müzakere etmek zorundadır. Birincisi çoğunlukla kolonyalizmin genel etkilerini yeniden üretir. Daha önce gördüğümüz gibi, kolonyalizm ve emperyalizm çoğunlukla kadınların ikincil konumunu tahkim eder. Kolonyal aygıtı beslemek için kadınların emeğine her yerde dolaylı ya da doğrudan elkonulmuştur ve bu miras, üçüncü dünya kadınlarının ve renkli kadınların bugün dünyanın en fazla sömürülen işçileri olmayı sürdürmelerini sağlama bağlamak üzere küreselleşme örüntüleriyle iç içe geçer. Üstelik bu kadınlar üretkenlik konusunda yapılan deneylerde ve diğer tıbbi deneylerde kobay olarak kullanıldıkları gibi, Batı'da yasaklanan ilaçların ve doğum kontrol haplarının müşterileridir. Bu yüzden, "sosyo-ekonomik tabakalaşmanın en dibinde biteviye çalışıp didinen" insanlardan oluşan bir "Sisyphus tabakası" (Gloria Joseph'e –1995: 147– ait bir tabir) varsa eğer, o vakit bir zamanlar kolonileştirilmiş ülkelerde yaşayan kadınların ya da halkların bu tabakanın önemli bir kısmını

oluşturduğu söylenebilir.

Öte yandan, postkolonyal kadınların hayatları daha yerel bir düzeyde en az diğer bölgelerdeki kadınların hayatları denli ekonomik ve politik gelişmeler tarafından yapılandırılır. Yerel olan ile küresel olan arasında çoğunlukla aleni bir güçlü nefret vardır: Nitekim, yeniden canlandırmacılar ile fundamentalistler, kadınların ezilmeleri dahil olmak üzere her türlü şerden Batılı güçlerin ya da emperyalist güçlerin sorumlu olduğunu ilan edebilir. Ama küreselleşme aynı zamanda kadının konumunu güçlendirmeyi amaçlayan bir programla tüm dünyayı dolaşan sivil toplum örgütleri, uluslararası yardım ve geliştirme kuruluşlarına bağlı uluslararası bir "kadın geliştirme" ağını doğurmuştur. Bu kuruluşların bazıları "Sisyphus tabakası"ndan olan kadınlara hiç kuşkusuz yardım etmiş ve kadın sağlığıyla ya da kadınların çalışma koşullarının ıslahıyla ilgilenen devlet örgütleri ya da feminist örgütlerle birlikte çalışmışsa da, yine bazıları dünyanın geri kalanına Batı'dan aydınlanma taşımayı amaçlayan kolonyalist mirasın sınırları içinde iş görmüşlerdir. Küresel dengesizlikler bu yolla postkolonyal dünyadaki feminist gündemleri derinlemesine yapılandırmaktadır.

Bununla birlikte, Sisyphus tabakası imgesine bakarak, bu tabaka içerisinde yer alanların ebedi bir mağdur konumunda olduklarını varsaymamalıyız. Bundan sonraki bölümcede eylemlilik sorununu daha kapsamlı tartışacağız; şimdilik kadınların daha yerleşik politik eylem biçimlerinden yeni toplumsal hareketlere (çevrenin korunması için mücadele eden hareketler gibi) kadar postkolonyal politika biçimlerinin tamamında gittikçe daha fazla yer aldıklarına dikkati çekmekle yetinelim. Güney Afrikalı bir feminist 1987 yılında şunu öngörmüştü: "Afrika'dan çıkacak farklı türden bir feminizm olacağı kanısındayım" Postkolonyal kadın hareketlerinin hem kadın sorunlarının özgüllüğünü hem de bu sorunların genel cemaatle olan derin bağlantısını gittikçe daha fazla dile getirmesi ölçüsünde bu öngörü kesinlikle doğrulanacaktır.

E. AST GRUPLAR KONUŞABİLİR Mİ?

Kolonyal iktidar, kolonileştirilen halkları susturmayı ne ölçüde başardı? Kolonyalizmin yıkıcı iktidarını vurguladığımızda kolonileştirilmiş halkları ille kolonyalizme karşılık vermekten aciz mağdurlar olarak konumlandırmış mı oluyoruz? Öte yandan, kolonyal öznelerin "konuşabilecekleri"ni ve kolonyal otoriteyi sorgulayabileceklerini ileri sürdüğümüz takdirde, direnişe geçen bu özneleri romantikleştirmiş ve kolonyal şiddeti yabana atmış mı oluruz? Kolonileştirilmiş olan insanlar hangi türden seslerle konuşur –kendilerine ait seslerle mi yoksa efendilerinden ödünç aldıkları aksanlarla mı? Ast grupları diriltme projesine hizmet etmenin en iyi yolu ast grupların başat kültürden ayrı bir konuma yerleştirmekten mi, yoksa ast grupları kendilerini tabi kılan süreçleri ve kültürleri bile ne ölçüde kalıba döktüklerine dikkati çekmekten mi geçer? Ve son olarak, ast grupların sesleri entelektüeller tarafından temsil edilebilir mi? Geldiğimiz bu noktada, bu gibi sorunların yalnızca kolonyalizm incelemelerinin ilgi alanına dahil olmayıp, aynı zamanda marjinalleştirilmiş halkların –kadınların, beyaz-olmayanların, Avrupalı-olmayanların, aşağı sınıfların ve ezilen kastların– tarihlerini ve perspektiflerini diriltmekle uğraşan herhangi bir inceleme alanı olduğu ve ideolojilerin nasıl iş görüp dönüştüklerini araştıran ilgiler açısından hayati öneme sahip olduğu açıkça ortaya çıkmış olsa gerek. Bizler ne ölçüde başat ideolojilerin ürünleriyiz ve bu ideolojilere ne ölçüde karşılık verebiliriz? Ayaklanmanın kaynağı nedir?

Said'in *Şarkiyatçılık* adlı çalışmasından bu yana bu sorunlar postkolonyal çalışmaların merkezinde yer aldı. Çeşitli teorik perspektiflerden hareketle, *Şarkiyatçılık*'ın emperyalist söylemlere ve bunların kolonyal halkları konumlandırma tarzına gereğinden fazla yoğunlaşarak bu halkların söz konusu söylemleri alımlama, değişikliğe uğratma, bunlara katkıda bulunma ya da meydan okuma tarzlarını ihmal ettiği savunuldu. Ne var ki, bazı araştırmacılar, bu eksikliklere rağmen Said'in projesinin "aşağı tabakaların tarihleri"ni yazma ya da şimdiye kadar "tarihten gizlenmiş" olanların

tecrübelerini "diriltme" doğrultusundaki yaygın girişimlere esin kaynağı olduğunu ya da bu girişimlerle çakıştığını kabul etmişlerdir. Mazlumların konumunu dile getirme arzusu yeni değil elbet –Marksistler, feministler ve hatta liberal tarihçiler ezilen kesimlerin seslerini yükseltmeye girişmişlerdir. Jean Baudrillard şu noktaya dikkat çeker: "Yığınlar", ezilenlerin konuşmalarını sağlamayı iddia eden "her söylemin ana motifidir, her toplumsal projenin saplantısıdır" (1983: 48-49). Baudrillard, yığınlar "temsil edilemeyeceği" için böylesi toplumsal projelerin ölüme mahkûm olduğuna inanır. Yığınların temsil edilebileceklerine inanan başka araştırmacılar bu yığınların seslerinin nasıl aktarılabileceği konusunda birbirlerinden farklı düşünür. Kolonyal özneyle ilgili oldukları için bu sorun etrafında gelişen tartışmaların bazılarını ele alacağız.

Homi Bhabha'ya göre, kolonyal öznelliklerin oluşumunun asla tam olarak ya da kusursuz biçimde gerçekleşmeyen bir süreç olarak vurgulanması, Said'in tahakküm üzerindeki vurgusunu düzeltmemize ve kolonileştirilenlerin eylemliliği konusuna yoğunlaşmamıza yardım eder. Öznellik ve dil konusundaki psikanalitik ve post-yapısalcı nosyonlardan yararlanan Homi Bhabha, *Şarkiyatçılık*'ın uyandırabileceği izlenimin tersine, kolonyal söylemlerin pürüzsüz şekilde "iş göremeyeceği"ni ileri sürer. Bu söylemler daha dağıtılma süreçlerinde inceltilir ve melezleştirilir; böylece, kolonyalizmin hem efendilere hem de kölelere dayatmaya çalıştığı sabit kimlikler aslında istikrarsız kılınır. Gidimli terimlerle söylenirse, kolonyalist ile kolonileştirilen arasında safiyane ikili karşıtlık söz konusu değildir; ikisi de girift bir karşılıklılık ağında yer alır ve kolonyal özneler başat söylemlerin çatlaklarını çeşitli yollarla müzakere edebilir. Bununla birlikte, başka eleştirmenler, muhalif sesleri açıklama yetersizliğinden ötürü suçlanması gerekenin Said'in çalışmasında bulunan post-yapısalcı, psikanalitik ve yapısökümcü nosyonlar ile bunu izleyen postkolonyal eleştirmenler olduğunu ileri sürer. Bhabha'nın eylemlilik sorununun tasviri açısından özne-oluşumu sürecinin merkezi bir önem taşıdığını varsaydığı noktada, Arif Dirlik şundan şikâyet eder: "Post-

kolonyal eleştiri, öznenin dışında yer alan dünyaya ilişkin açıklamalar yapılmasını dışlama pahasına postkolonyal özne üzerinde yoğunlaştı" (1994: 336). Bu formül bir bakıma fazla işe yaramaz, çünkü Marksistlerin çoğu ve postyapısalcılar aslında "özne" ile "öznenin dışındaki dünya"nın kolayca ayrı tutulamayacağını kabul eder. Marksistler ile postyapısalcılar arasındaki gerçek farklılıklar, eyleyen kolonyal ya da postkolonyal özneye ilişkin değişiklik gösteren anlayışlarla ve dış dünyanın bu özneyi belirleme *tarzına* dair anlayışlarla ilgilidir.

Daha önce tartıştığımız gibi, post-yapısalcı düşünürlere göre, insan özneler sabit birer öz olmayıp, söylemsel olarak kurulmuşlardır. İnsan kimlikleri ve öznellikleri oynaktır ve parçalıdır. Bazı eleştirmenlerin özne-oluşumu hakkındaki bunun gibi açıklamaların kolonyal ilişkilerin barındırdığı olanaklı uzlaşmaları, müzakereleri, iktidar ve direniş dinamiklerini anlamamızı kolaylaştırdığını düşünmelerine karşılık, başka araştırmacılar bunun gibi bölük pörçük, istikrarsız kimlik teorilerinin eylemliliği kavramlaştırmamıza ya da kendi tarihlerinin yapıcısı olan özneleri tanımlamamıza elverişli olmadıklarını savunur. Postkolonyal teoriye yönelik yaygın bir eleştiri, bu teorinin post-modernizmin çocuğu olduğu için gereğinden fazla kötümser olduğunu ileri sürer. Bu konuya kısa bir süre içinde geri döneceğiz; şimdilik Gayatri Chakravorty Spivak'ın şu anda okuduğunuz bölümcenin başlığı olarak kullandığım etkili bir yazısına eğilelim.

Spivak, "Ast Gruplar Konuşabilir mi?" adlı çalışmasında (1985b), "ast gruplar"ın ya da ezilen öznenin sesini diriltmemizin imkânsız olduğunu savunur.[5] Spivak, insan özneyi tamamen merkezsizleştiren Foucault gibi radikal bir eleştirmenin bile, kolonyalizmin baskıcı iktidarına ilişkin, bilhassa kolonyalizmin tarihsel olarak patriyarkiyle kesişmesi konusunda herhangi bir anlayışa sahip olmadığı için, ezilen öznelerin kendi adlarına konuşabileceklerini düşünmeye meylettiğini söyler. Spivak, ko-

5. Bu denemenin birkaç değişkesi var: Spivak (1988) ve (1985a). Kolonyal arşivler konusunda ve kolonyal öznenin yeniden diriltilmesi hakkında daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Spivak (1987).

lonyalizm ile patriyarkinin birlikte iş görmesinin aslında ast grupların kendi bakış açılarını dile getirmelerini fevkalade zorlaştırdığını göstermek için, Hindistan'da dul kadınların yakılarak kurban edilmeleri (bu örnekte kocası kendini yakan bir dul kadının yakılması) hakkındaki kolonyal tartışmalara eğilir. Daha önce zikredildiği gibi, Lata Mani gibi araştırmacılar, Britanya hükümetinin sati uygulamasına karşı çıkardığı yasalar etrafında dönen uzun tartışmalar ve çekişmelerde, kocaları yakıldığında birer sati olarak yakılan kadınların birer özne olarak namevcut olduğunu göstermiştir. Spivak bu namevcudiyeti ezilen öznenin sesinin diriltilmesinin zorluğunun simgesi olarak ve "ast (cinsiyetli) öznenin konuşabileceği bir uzamın olmadığı"nın bir kanıtı olarak okur. Böylece kolonyalistler ile kolonileştirilenler arasında yapılan basit bir bölüntülemeye karşı çıkar; bunu yaparken, "kahverengi kadını" her iki grup tarafından ezilen bir kategori olarak konumlandırır. Spivak'a göre, yerliler arasındaki seçkin erkekler "konuşma"nın bir yolunu bulmuş olabilirler, ama hiyerarşinin çok daha altında yer alanlar açısından öztemsilin (self-representation) imkânı yoktu.

Spivak'ın buradaki argümanı, postkolonyal tarihçinin ast grupların konumunu diriltebileceğini belirten kolaycı varsayıma itiraz etmektedir. Ayrıca, Spivak postkolonyal entelektüellerin baskı mekanizmalarına dikkati çekme ve ezilen insanların perspektifini ortaya koyma yönündeki arzularını da ciddiye alır. Bundan dolayı Spivak bu tip entelektüellerin, herhangi bir ast eylemliliği diriltme hakkındaki felsefi bir kötümserliği, marjinalleştirilmiş olan grupların konumlarını görünür hale getirmeye yönelik bir politik bağlanmayla bileştirmeleri sayesinde, Gramsci'nin düsturunu –"aklın kötümserliği, istencin iyimserliği"-uyarladıklarını ileri sürer. Nitekim, ast grupları "temsil etme"si gereken entelektüeldir:

> Ast grup konuşamaz. "Kadın"ın sofu bir ilave olarak yer aldığı küresel çamaşırhane listelerinde bir erdem aramayın. Temsil sönüp yok olmadı. Kadın entelektüelin gösterişli bir hareketle reddetmemesi gereken kısıtlı bir görevi var.(1988: 308)

Spivak, ast öznenin romantikleştirilmemesi ve homojenleştirilmemesi konusunda postkolonyal eleştirmeni etkili biçimde ikaz eder. Gelgelelim, ast grupların "sessizliği" konusundaki ısrarı, kolonyal ilişkiler hakkında son noktayı koyan önerme olarak benimsendiği takdirde sorunludur. Örneğin, Jean Rhys'in *Wide Sargasso Sea* adlı romanını Spivak'ın yorumlama tarzının sorunlu olduğunu düşünen Benita Parry, bu yorumun, söz konusu metin içerisinde ve genel olarak Karayip kültürlerinde bulunan kadın eylemliliğinin izlerini toparlayıp bir araya getirmediğini ve kolonileştirilmiş olan toplumlarda "kadınların kendilerini üfürükçüler, çileciler, kutsal nağmelerin şarkıcıları, zanaatkârlar ve sanatçılar olarak kaydetme" tarzlarına duyarsız olduğunu savunur. Bundan dolayı, Spivak'ı "tam da *işitilebileceği* noktada yerli sesine kasten sağır kalmakla" suçlar (1987: 39, vurguyu ben ilave ettim). Parry böyle bir sağırlığın Spivak'ın ast grupların sessizliği hakkındaki "hegemonik söyleme mutlak bir iktidar" atfeden teorisinden kaynaklandığını ileri sürer. Spivak bu eleştirilere, en başında "kayıp kökenler nostaljisi" konusunda ya da yerli kültürlerin kolonyal yönetim esnasında dokunulmaksızın kaldığını ve şimdi kolayca diriltilebileceklerini belirten varsayım konusunda yaptığı ikazları yenileyerek yanıt verir: "Bilgi teknikleri ve iktidar stratejilerinin... bizim bireysel hayırseverliğimizden ve duyurularımızdan daha uzun ve geniş bir tarihi vardır" (1996: 204).

Bu iki konum *arasında* bir tercih yapmak zor (ve bana kalırsa gereksiz). Parry, anti-kolonyal milliyetçiliği yerlilerin kolonyal söylemleri sorgulama ve bunlara karşı çıkma yeteneği olarak kabul eder. Ama "yerliler", Spivak'ın etkili biçimde işaret ettiği gibi, toplumsal cinsiyet farklılığı tarafından, sınıf, kast farklılıkları ve öbür hiyerarşi çeşitleri tarafından bölünmüştür. Daha önce tartıştığımız gibi, anti-kolonyal milliyetçilik ancak "ast gruplar" kategorisini homojenleştirdiğimiz ve "konuşma" nosyonumuzu çok büyük ölçüde basitleştirdiğimiz takdirde ast grup seslerinin temsilcisi olarak kabul edilebilir. Aynı zamanda, ast grup sessizliğine ilişkin çok katı bir teori, tedbirli bir ruh haliyle ortaya atılsa bile, birtakım şıkları daha denenmeden kapatması yüzünden, kolonyal kültürler üze-

rine yapılan araştırmalara zarar verebilir. Nitekim, Spivak'ın "ast gruplar"ın simgesi olarak yakılan dul kadını seçmesi anlamlıdır. Böyle bir figür aslında ast grup sessizliğinin en kusursuz örneğidir; çünkü, bu kadın ancak özne öldüğünde doğan bir kavramsal ve toplumsal kategoridir. Sati olacak olan yalnızca bir duldur; oysa sati, tanım gereği susturulmuş bir öznedir. Dul kadının susturulması kolonyal Hindistan'daki tüm kadınların ezilmelerine işaret eder; ama aynı zamanda, kolonyal Hindistan'daki kadınların hepsi böyle bir figüre dahil edilemez. Başka bir çalışmamda, yalnızca ölen dula değil, aynı zamanda olaydan sağ kurtularak kendi öykülerini anlatabilecek olan kadınlara yoğunlaşarak sati'yi yeniden konumlandırmamıza gerek olduğunu ileri sürmüştüm (Loomba, 1993). Sağ kalanların hepsi kendi öykülerini anlatmadıkları gibi, kolonyal arşivlerin yanı sıra yerli arşivler de anlatılmış olan öykülerin muhafazası konusunda çok konuksever değil elbet. Dahası, eylemlilikten muhalif bir bilinci kastediyorsak eğer, sağ kalanların anlattıkları öyküler kadın "eylemliliği"ne doğrudan ve açıkça tanıklık eden birer öykü sayılmaz. Örneğin, "Bir Dulun Kendi Anlatımıyla Hindu Dulların Sefaleti" adlı, 1889 yılında yazılmış bir denemede yazar, kocasının ölümünden sonra bir kadının yaşadığı sefaleti anlatır:

> Akrabalarından hiçbiri bedenindeki süslerin çıkarılmasına yardım etmedi, kadının bedenine dokunmadı. Bu görev barbar kasta mensup üç kadına havale edildi...bu kadın zebaniler dulun üstüne harfiyen çullanıp burnundaki, kulaklarındaki ve bedeninin başka yerlerindeki süslerin hepsini vahşice koparıp aldı. Bu kargaşada burun ve kulaktaki hassas kemikler yer yer kırıldı. Bazen...saçlar tutam tutam yolundu... Böyle anlarda zavallı kadının her yanı acıyla kıvrandı...zaten alnımıza doğumdan ölüme kadar ıstırap çekmekten başka bir şey yazılmamış ki. Kocalarımız hayattayken onların köleleriyiz; öldüklerindeyse kaderimiz daha da berbatlaşıyor...Bir kocanın ölümünün ardından ölmüş olan binlerce dul var. Ama bu dullar hayatta kaldıkları takdirde çok daha fazla acı veren bir kadere mahkûm. Bir keresinde, akrabam olan bir dul gözlerimin önünde ölmüştü. Kadın, kocası ölmeden önce hastalanıp yatağa düşmüştü. Kocasının yakıldığı cenaze törenine katılamayacak kadar halsizdi. Ateşler içinde yanıyordu. Daha sonra kay-

nanası onu kulübeden zorla sürükleyerek çıkarıp dışarı attı ve hizmetkârlara gelininin üzerine kova kova buz boca etmelerini emretti. Kadın sekiz saat kadar sonra öldü. Bununla birlikte, kadın öldükten sonra akrabaları gelinin, kocasının ölümüne dayanamayarak öldüğünü söylemeye ve bu yüzden gelini övmeye başladılar...(Bunun gibi) öyküleri bir araya toplasanız koca bir kitap çıkar ortaya. Britanya hükümeti sati göreneğini yasakladı; ama bu yasağın bir sonucu olarak, normalde kocalarının ölümü üzerine vahşice ama hızla ölüp kurtulacak olan kadınlar, şimdi artık can çekişmelerle gelecek yavaş bir ölümle karşı karşıya gelmek zorunda (Tharu ve Lalita, 1991: 359-363).

Bu anlatının bir kadın tarafından, bir dul ve potansiyel bir sati tarafından kaleme alınmış olması gerçeğine rağmen, dullar hakkında yaptığı tasvir bir zamanlar kolonyal dosyalara ve açıklamalara geçen yorumların tasvirlerine çok yakındır. Konuşmacı kendisi sati uygulamasına dair bir eleştiri ortaya atmayıp, yalnızca dul kadının ölme arzusu konusunda işlevselci bir açıklama yapmaktadır. Ne ki, kendisi ölmemiştir. Konuşmacının sesi açık seçik bir isyana tanıklık etmese de, ast grupların sessizliğine dair mutlak bir teoriyi yalanlamaktadır.

Sati'lerin çoğunluğunu oluşturan birçok üst-sınıf kadın yazmayı ve kendilerini ifade etmeyi öğrendiler, anti-kolonyal faaliyetlere katıldılar ve bazı ender vakalarda Britanyalı ve yerli patriyarkal baskıya karşı seslerini yükselttiler. Bunun gibi kadınların, başka açılardan ne denli ezilmiş olurlarsa olsunlar, sınıf konumu bakımından genellikle imtiyazlı olduklarını savunabiliriz elbet. Bu yüzden, bu kadınların birer "ast" sayılıp sayılamayacakları sorulabilir. Benzer şekilde, daha önce tartıştığımız gibi, üst-sınıf kökenli birçok kadın, kadınların eğitim görmesinin ve kadın özgürlüklerinin kısıtlanmasını haklı gösteren gelişkin argümanlar ortaya atmıştır. Başka bazı kadınlarsa, Hindu patriyarkisine saldırırken kullanılabilecek bir platform olarak Hıristiyanlığı benimsedi. Yukarıda aktarılan fragman gibi bu kadınların yazıları da yalnızca, ister bireysel düzeyde olsun isterse kolektif, ast grup eylemliliğinin, muhalefet edilen düzene katışıksız bir muhalefet olarak idealleştirilemeyeceği gerçeğinin altını çizer. Ast grup ey-

lemliliği hem bu düzen içerisinde iş görür hem de kendi çelişkilerini sergiler.

Kadınların bilinçlerinin diriltilmesi konusunun buna benzer sorunlarla dolup taştığı feminist teori ve tarihyazımındaki tartışmalara dönmemiz burada yararlı olabilir. Judith Walkowitz haklı olarak şuna işaret eder:

> Hiç kimsenin iktidarın dışında olmadığını belirten Foucault'nun bu içgörüsü, marjinlerde bulunanların ifade edilmeleri açısından önemli imalar barındırır. Bazı feminist eleştirmenlerin ileri sürdükleri gibi, kadınların, tam da kültür üretiminin merkezlerinden dışlandıkları için, kendi metinlerini yaratma özgürlükleri yoktur. Genellikle kültürel ikincil uğraşlarda yer alıyorlar diye "masum" değildirler. Karşılarında hazır buldukları kültürel kaynaklardan yararlanırlar –bazı düzeltmeler yaparlar, bu kaynaklara yeniden odaklanır ya da bunları yeni bir doğrultuda yeniden yazarlar–; ama yine de esasen belli birtakım kültürel parametreler tarafından kısıtlanmışlardır...Bireylerin kendi metinlerini tam olarak yaratamamaları gerçeği, tamamen kendi denetimleri altında olmayan ya da kendi ürünleri olmayan koşullarda olsa bile insanların (ve parantez içinde kadınların) kendi tarihlerini yaptıklarını bildiren Marx'ın bu içgörüsünü yanlışlamaz. *Kadınlar kültürün hem yaratıcıları hem de kullanıcılarıdır, aynı toplumsal ve ideolojik kısıtlamalara tabidirler, ama yine aynı kısıtlamalara güçlü bir biçimde direnebilirler.* (Walkowitz, 1989: 30; vurguyu ben ilave ettim).

Bu görüş kolonyalizm koşulları altındaki "ast" özne için de geçerli. Kolonyal Afrika üzerine incelemeler yapan araştırmacılar Afrikalıların "kendi tarihlerinin yapılmasında daima aktif oldukları çeşitli yolları vurgulamışlardır; tarihin yapıcıları olmaları gerektiğini beyaz adamların kendilerine anımsatmasını beklememişlerdir" (Vaughan, 1994: 1). Walkowitz'in koyduğu çekinceleri akılda tutarsak, "aktif" sözcüğü "ast" öznenin özgür olması anlamına gelmediği gibi, basit bir işbirliğini ya da koşulsuz bir muhalefeti de ima etmez. Son yıllardaki Shaka incelemelerine dair Ran Greenstein'ın belirttiği gibi, "tarih güçlüler ile güçsüzler arasındaki bir ikilik olarak değil, kolonyal bölüntüyü çapraz kesen ittifaklara izin veren bir süreç olarak görülür" (1995: 225).

Bununla birlikte, "güçlüler" ve "güçsüzler" üniter kategoriler değildir. Yoksul çiftçi cemaatlerine mensup siyah insanlar ve beyaz insanlar bu yüzyılın ilk yarısında Güney Afrika'da ırk çizgileri bazında bölünüp birleştiklerinde, bununla eşanlı olarak, ırksal sınırların bazılarını zorlamış olabilirlerse de, sınıfsal bölünmeleri de pekiştirdiler. Daha önemlisi, kolonyal otoriteler kolonileştirilenlerle "müzakare"ye girdiklerinde, herkesi muhatap kabul etmeyip bazılarını seçtiler ve bu süreçte çoğunlukla mevcut hiyerarşileri pekiştirdiler. Örneğin, on dokuzuncu yüzyılda Pencap'ta Britanyalı kolonyalistler yerel görenekleri kaydederken (ve böylece bir kurala bağlarken) yerlilere danıştıklarından, "yerlilerin sesi(nin) emperyal söylem içerisine hakkedildiği" sonucuna varmak mümkün. Gelgelelim, yalnızca üst sınıftan erkeklere danışılmış olması ölçüsünde, şu noktayı da görebiliriz: "Bu patriyarkal bir sesti; mülksüzlerin, kadınların ve aşağı kastların haklarına karşı konuşan mütehakkim mülk sahibi gövdenin sesiydi" (Bhattacharya, 1996: 47).

Aşağıdakilerin en aşağısında yer alanların "diriltilmeye" değer "hakiki" ast gruplar olarak anlaşılabileceği söylenemez. Bunun yanı sıra, "ast grup" terimini Gramsci'yi izleyerek tarihsel incelemelerde yeniden canlandıranların, kolonileştirilmiş halklar *içerisinde*, seçkinler ile seçkin-olmayanlar arasında bir ayrım yapmak için bu terimi canlandırdıklarını akılda tutmalıyız. Ama bizim ast gruplarımız, kim olurlarsa olsunlar, pek çok farklı iktidar ve direniş söylemi içerisinde eşanlı olarak konumlanırlar. Kolonileştirenler ile kolonileştirilenler arasındaki ilişkiler her şeye rağmen mütemadiyen kesişti, birçok başka iktidar ilişkisi biçimlerine eklendi. Bu aynı zamanda, herhangi bir eylemlilik örneği ya da ayaklanma eyleminin birçok farklı yoldan doğru bir şekilde değerlendirilebileceği anlamına gelir. Örneğin, Frederick Cooper (1994), Afrika'nın Fransızların ve Britanyalıların yönetiminde olan bölgelerindeki Afrikalı işçi sınıfı eylemlerinin Afrikalı militanlığın bir örneği olarak mı, işçi sınıfının evrensel mücadelesinin bir örneği olarak mı, yoksa Afrikalıların Batılı pratiklere başarılı bir şekilde dahil edilmesinin yukarıdan tayin edilmesi olarak mı göreceğimizi

sorar. Cooper bize şunu anımsatır: "Bu yorumların üçünde de bir hakikat payı olsa da asıl önemli olan bunların dinamik ilişkisidir": Tarım işçisi ve çiftçi hareketleri nasıl ayaklanmanın kentli ve daha Batılı biçimleriyle gerilimli bir ilişki içerisinde idiyse, işçi hareketleri de anti-kolonyal mücadelelerle yaratıcı bir gerilim ilişkisi içindeydi. Bu yüzden, bireysel ve kolektif özneler herhangi bir anda çeşitli yollardan düşünülebileceği için, astlık ve tahakkümün anlamlarını kapatmamalı, açık uçlu bırakmalıyız.

Bu konu önemli. Ast grubu çokkatlı bir hiyerarşi içerisine oturtmak yeterli değil: Aynı zamanda bu hiyerarşiler *arasındaki*, farklı güçler ve söylemler arasındaki hayati ilişkileri de düşünmeliyiz. Post-modern düşünürler (Foucault dahil) bu karşılıklı ilişkiyi göz önünde bulundurmadığından, bu düşünürlerin çalışmaları kolonyal tarihteki ast özneyi diriltme görevi açısından bize yardımcı olmuyor. Örneğin, Rosalind O'Hanlon ve David Washbrook, "Derridacı ve post-modern perspektifler"in bir "yüzeysel kavrayış" sergilediğini ve toplumların nasıl işlev gördüklerini anlamamızı imkânsızlaştırdığını ileri sürer (1992: 148-153). Bu tarihçiler bu savunuyu, Gyan Prakash'ın "Üçüncü Dünyanın Post-Şarkiyatçı Tarihlerini Yazmak: Hint Tarihyazımından Perspektifler" adlı, marjinalleştirilmiş ast öznelerin tarihlerinin ancak "temelci perspektif"ten uzaklaşma koşuluyla, yani böylesi özneleri ve bunların öykülerini örtbas eden büyük anlatılardan uzaklaşma koşuluyla yazılabileceğini ileri sürdüğü için postkolonyal teorinin politikası hakkında kapsamlı bir tartışmayı alevlendiren denemesine karşı ortaya atmaktadır. Birçok eleştirmenin post-modern çokkatlılık ve parçalılık fikirlerinin marjinalleştirilmiş tarihsel öznelerin konumlarını görünür kıldığına inanmasına karşılık, başka araştırmacılar post-modernizmin bu fikirleri uç noktalara taşıdığını ve böylece tarihsel dinamikleri iyice anlaşılmaz hale getirdiğini savunur.

Burada sorunu üretken bir senteze kavuşturmak mümkün: Toplumdaki farklı güçler arasındaki *karşılıklı ilişkiye* dair yapılan analizlerin hepsini bir yana fırlatmaksızın, bir zamanlar tarih yazımına egemen olmuş olan büyük anlatıları iptal edebiliriz. Örneğin, tarihi kavrama tarzımıza toplumsal cinsiyeti dahil etmek, tarihsel gelişi-

min tek başına sınıf mücadelesinin ürünü olarak anlaşılabileceğini belirten bir "büyük anlatı" olarak sınıf temelli perspektiften uzaklaşmak demektir. Ama toplumsal cinsiyet ile sınıfın farklı öğeler olarak, aralarında tercih yapabileceğimiz bir anlatılar çokluğu olarak düşünülmemesi gerekir. Bu öğelerin gücü tam anlamıyla ancak birbirleriyle ve öbür toplumsal güçlerle olan eklemlenmeleri saptanarak açığa çıkarılabilir. Aslına bakılırsa, insan öznelerin birçok farklı söylem tarafından oluşturulduğuna gerçekten inanıyorsak, bu eklemlenmeleri hesaba katmak zorundayız. Nitekim, ast grupların seslerini işitebilmek için, büyük anlatıların gizledikleri çokkatlı anlatıları açığa çıkarmamız gerekse de, bu seslerin birbirleriyle nasıl iç içe örüldüklerini düşünmemize ihtiyaç var.

Uygulamada eleştirmenlerin özneyi "konumlandırmak" ile öznenin sesini yükseltmek arasında bir denge tutturmaları kolay olmadı. "Aşağının konumundan tarihler" yazma yönündeki birkaç girişimin, direnen ast grup figürünü ya da cemaatini özselleştirmesine ramak kaldı. Aslında, ezilen halklara zaman dışı bir öznellik kültürü yansıtmaksızın bu halklara bir tür özerklik atfetmek, hümanist öznellik nosyonlarına geri dönmeksizin ast grubun "bilinçli bir özne-fail" olduğunu savunmak zor bir iş. Rosalind O'Hanlon, ast grup tarihçilerinin, Hindistan'daki köylü mücadelelerinin seçkin anti-kolonyal hareketlerden nasıl farklı olduğunu göstermeye çalışırlarken Hindistan'da, toplumsal cinsiyet, sınıf ya da toplumsal konum tarafından parçalanmamış özsel bir köylü kimliğini tekrar tekrar kurduklarını ileri sürer. Bu hatanın düzeltilmesi için de kolonyal kimliklerin verili olmaktan ziyade nasıl *kurulduğunu* gösteren Fanon, Said ve Bhabha'nın çalışmalarını zikreder (1988: 204-205). Gelgelelim, kimlik hakkındaki postyapısalcı ya da post-modern görüşlerin tamamen, tüm imalarıyla beraber kabul edilmesi konusunda derin bir kuşku besler:

> *Mülksüzlerin politikaya davet edilmeleri için bir tecrübe ve eylemlilik anlayışı mutlaka gerekli*; çünkü aksi takdirde, iktidar ilişkilerinin dağınık bir ürününün nasıl olup da aynı zamanda tecrübeleri ve düşünümleri toplumsal değişim çabalarının temelini oluşturan bir fail

olacağı belirsizdir. Şu ya da bu biçim altında bir fail kategorisine ihtiyaç duyduğumuzu savunmak, hiç de on dokuzuncu yüzyıl liberal hümanizminin ayrım gözetmeyen ve durağan özne anlayışlarına geri dönmeyi ima etmez. Benim buradaki itirazlarım tam da incelemeyi istediğimiz aşağı sınıfların çatışmalı yollarla nasıl özneler olarak kurulduklarını ve bunun yanı sıra kendilerini mücadeleler aracılığıyla tutarlı ve öznel olarak merkezleşmiş bir tarzda failler olarak gerçekleştirmenin araçlarını nasıl bulduklarını anlamaya yöneliktir. (O'Hanlon ve Washbrook, 1992: 153; vurguyu ben ilave ettim)

İnsan varlıkları parça bölük söylemsel kurgular olarak görmenin yine aynı insanları tecrübeler yaşayan failler olarak kavramakla bağdaşmaz olduğunu belirten bu görüş, post-modernizm eleştirilerinde yaygın bulunur. Bu sorun bağlamında, Joan Scott'ın "Tecrübe" başlığını taşıyan denemesi, tecrübenin basitçe verili olmayıp bizzat kurulduğunu savunduğu için çok yararlıdır:

tecrübe hem bir başlangıç noktası hem de daha ötesinde pek az soru sormaya ihtiyaç duyulan sona ermiş bir tür açıklama sağlayan bir temel gibi iş görür. Oysa, tecrübeyi, kaleme aldığımız tarihin öncülü haline getirmekten ziyade tarihselleştirmemizi, yazdığımız tarih üzerine eleştirel bir düşünüm geliştirmemizi sağlayacak olan tam da tecrübe kategorisi sayesinde önü kesilen sorulardır (1992: 33).

Gerek kimliği gerek tecrübeyi sorgulamaksızın peşinen kabul etmeyeceksek, der Scott, bunların nasıl "atfedildiklerine, direnişle karşılaştıklarına ya da kucaklandıklarına" eğilmemiz gerekir.

Bundan dolayı, "tecrübe"nin ve "kurulmuşluk"un kutupsal karşıtlıklar olarak düşünülmesine gerek yok. "Eyleme" süreci, kimliklerin biçimlendirilme sürecinin dışında değildir; ama "eylem" ya da "bilinç" de durağan bir manevi gücün nitelikleri olmayıp, bizim değişen benliklerimizin nitelikleridir. Bugün kolonyalizm tarihçileri arasında, böyle bir dengenin nasıl kurulacağı sorununa ilişkin hararetli tartışmalar cereyan etmektedir. Birçoklarına göre, "kolonyal söylem teorisi" kolonyal iktidarın vurgulanmasıyla eşanlam kazanmıştır; hatta bu araştırmacılar bazen, ast grup eylemliliğinin açığa çıkarılması açısından daha eski tarih me-

todolojilerinin daha yararlı olduğunu ileri sürer. Örneğin, kitabın başlangıcındaki bölümcelerde kolonyal tıp üzerine yaptığı çalışmalarını tartıştığımız Megan Vaughan, Afrika'nın sözel tarihlerini "kolonyal söylem teorisi"nin karşısına koyar ve birincisinin kolonyalizmin karşılıklı etkileşime dayalı bir değişkesini belgelediğini savunur: Sözel tarihlerin, kolonyal Afrika'da "görenek" ve "gelenek"in yaratılmasına Afrikalıların katılma tarzlarını ve kolonyal söylemler ile pratiklerin nasıl da "kolonileştirenler ile kolonileştirilenler arasındaki yüz yüze temaslardan doğduğunu" (Vaughan, 1994: 13) belgelemelerine karşılık, "kolonyal söylem teorisi" daha ziyade kolonyal iktidar ve hegemonyaya ilgi gösterir. Böylelikle, Vaughan, bir post-modern, Batılı, kötümser "kolonyal söylem teorisi"ni Afrika'da kök salan ve sözel kaynaklardan yararlanan daha eski tarih yazma gelenekleriyle karşı karşıya getirmiş olur. Aslında sözel tarihler bilhassa hem baskıcı söylemlerin hem de muhalif söylemlerin oluşturulmasına Afrikalıların katılımını değerlendirmenin ve yazılı belge ve arşivlerin boşluklarını doldurmanın önemli bir metodudur. Ama sözel tarihler yalın bir şekilde "halkın" bakış açısını yansıtamaz çünkü onlar da araştırmacının, tarihçinin ya da eleştirmenin dolayımından geçer. David Bunn'ın (1994) haklı olarak işaret ettiği gibi, "post-yapısalcı analizin aşırılıklarına, bu analizi sözel tarih anlatısıyla boğuntuya getirerek saldıramazsınız"; sözel kanıtlar da "anlatı bölgesinde işlev görürler" (1994: 31).

Ast grupların konuşturulması konusunda nesnellik mümkün müdür, yoksa ast grupların konuşmasını sağladığımızda yalnızca kendi kaygılarımızı karından konuşturmuş mu oluruz? Geçmişe yaptığımız yatırımların bir ölçüde bizim bugünkü bağlılıklarımızın rengini taşımaları kaçınılmazdır elbet. Bizler günümüzdeki iktidar ilişkilerini değiştirme davasına yatırım yaptığımız için ast grupların seslerini yeniden canlandırmaya çalışırız. Nitekim, Baudrillard yığınlardan "bundan böyle onlar adına konuşulamayacak, dillendirilemeyecek ve temsil edilemeyecek" bir içe dönük infilak gücü olarak söz ettiğinde, Stuart Hall bunu post-modernizmin kötümser politikasının örneğini oluşturan bir önerme olarak yo-

rumlamakta haklıdır. Bununla birlikte, kendi radikalizmimizi mekanik bir şekilde herhangi bir verili metin ya da tarihsel ortamda "direniş" öğesini bulma yeteneğimizle ölçmeye başlamak da abestir. On dokuzuncu yüzyıldaki dul kadınların seslerini saptayamadığım takdirde, bu benim onları susturma sürecine taraf olduğum anlamına gelmez. Oysa bunun tersine, eleştirmenler çoğunlukla inceledikleri insanlara radikal bir bilinç atfederek radikal bir politika uyguladıkları iddiasında bulunurlar. Bu durum genellikle her yerde mantar gibi bitiveriyor izlenimi veren indirgeyici bir "direniş" anlayışına yol açar. Bu yüzden, ast grupların konuşmalarını sağlama yönündeki *bizim arzumuz*, yaptığımız tarihsel araştırmalar tarafından tatmin edilebilir de edilmeyebilir de.

Son olarak, "direniş" ya da "konuşma"dan tam olarak ne anladığımızı sormalıyız. Bu terimler genellikle tam olarak neye direnildiği ya da ne tür bir direniş sürecinin söz konusu olduğu konusunda açık seçik bir kavrayışa sahip olmaksızın kullanılır. Üstelik, direniş kavramı müphem ve sonu gelmez şekilde genişletilir ve sonunda, Frederick Cooper'ın belirttiği gibi, "direnmekte olan insanların direnişten başka tür bir hayat biçimine sahip olabilecekleri yadsınır. Epeyce anlamlı olabilir direniş kavramı; ama yine de, Direniş, Afrika tarihi hakkındaki kavrayışımızı genişletmekten ziyade daraltabilecek bir kavramdır" (Cooper 1994: 1532). Gayatri Spivak, tam da ast gruplar konuşamayacağı için, kadın ve erkek astları temsil etmenin/yeniden sunmanın postkolonyal entelektüellerin görevi olduğunu ileri sürer. Astların varsayılan pasifliğini yorumlamanın başka bir yolunu da Stuart Hall önerir: "Halk yığınlarının, yirminci yüzyılda kültürel pratiklerin tam anlamıyla özne-yapıcıları haline gelmedikleri gerçeğine rağmen...bir tür pasif tarihsel-kültürel güç olarak sürüp giden mevcudiyetleri, başka her şey açısından müdahale etti, kısıtlamalar uyguladı ve rahatsızlık uyandırdı" (1996d: 140). Bundan dolayı, ille ast grupların kendi tarihlerinin *failleri* olduklarını ileri sürmeksizin tarih açısından taşıdıkları önemi gözle görülür hale getirebiliriz.

Ayrıca, bizimle diriltmek için çaba harcadığımız "ast gruplar" arasındaki bağlantılar, geçmiş tarihlerin bugün içinde yaşadığımız

dünyayı biçimlendirmeye devam etmeleri gerçeğinde görülebilir. Dul kadınların yakılması örneğiyle devam etmek gerekirse: Modern Hindistan'da sati vakaları görece ender görülse de, bu sorun son yıllarda yeniden su yüzüne çıktı. Bu yenilenme politikası, tıpkı günümüz politikasının kolonyal politikayı bir ölçüde yeniden gündeme getirmesi gibi, geçmişteki sati tartışmalarının dinamiklerini anlamamız ve yeniden düzenlememiz konusunda bazı açılardan yardımcı olur. Kolonyalizmi daha sonraki evriminden yalıtmak, bugün toplumsal cinsiyetin, sınıfın, kastın ya da hatta neokolonyalizmin işlev gördükleri potaları oluşturan milliyetçilik, cemaatçilik ve dinsel fundamentalizm anlatılarından dikkatleri uzaklaştırmak olur. Lata Mani, ast grupların seslerini bulmak için yaptığımız yatırımların farklı yerlere göre değişebileceğine işaret eder. Nitekim, susturulmuş sati vakaları üzerine kendi yaptığı çalışmanın Birleşik Devletler akademilerinde, Britanya'da ve Hindistan'da yankılanma tarzları arasında bir ayrım yapar. Bu farklılıklara dikkat etmesi, Mani'nin bu bölüme başlarken ortaya attığımız sorgulamayı yararlı bir biçimde yeniden dile getirmesine yol açar:

> Şu halde, "ast gruplar konuşabilir mi?" sorusunu bir dizi soru halinde ortaya atmak belki de daha iyi olur: Herhangi bir metinde hangi grup astları oluşturur? Bu astların birbirleriyle ilişkileri nedir? Herhangi bir verili malzemeler öbeğinde astların konuştukları ya da konuşmadıkları nasıl saptanabilir? Hangi etkilerle? Soruları bu tarzda yeniden dile getirmek, kolonyal söylemde kadınların konumlanmasına dair Spivak'ın sunduğu içgörüyü, kolonyal söyleme esasen asla başaramadığı şeyi –kadınların silinip yok edilmesini– bahşetmeksizin elimizde tutmamızı sağlar. (Mani, 1992: 403)

F. POST-MODERNİZM VE POSTKOLONYAL ÇALIŞMALAR

Elinizdeki kitabın çeşitli yerlerinde, post-modernizmin çocukları oldukları için postkolonyal teori ve eleştirinin dünyamızı gerek anlama gerekse değiştirme görevi açısından yetersiz olduklarını be-

lirten görüşe değinmiştik. Bu bölümcede, son yıllarda postkolonyal incelemelerin politikası üzerine yapılan tartışmaların ışığında bu sorunu ele alacağız. Kwame Anthony Appiah, sıkça zikredilen bir yazısında şunu ilan etmişti:

> Postkolonyallik bencil bir tutumla komprador diyebileceğimiz entelektüellerin durumudur: Batılı tipte, Batı eğitiminden geçmiş, dünya kapitalizminin kültürel meta ticaretine çevre ülkelerde aracılık etme işlevi gören, nispeten küçük bir yazar ve düşünür grubu. Bu entelektüeller Batı'da, Batı'ya sundukları Afrika yoluyla tanınırlar; kendi yurttaşları ise onları hem Afrika'ya sundukları Batı yoluyla hem de dünyanın tamamı için, birbirleri için ve Afrika için icat ettikleri Afrika yoluyla tanır (1996: 62-63).

Appiah, yukarıda tarif ettiği Batılılaşmış entelektüelleri Afrika'da yaşayan öbür entelektüellerle kıyaslayarak oluşturur düşüncesini: Postkolonyal entelektüellerin her zaman birer "ötekilik makinesi", "temel rolümüz başkalık imalatında çalışmak" olduğu için birer "ötekilik makinesi" haline gelme riskiyle karşı karşıya bulunmalarına karşılık, Afrika'da "kendilerini öteki olarak görmeyecek entelektüeller vardır" "Postkolonyallik"in, bu "Batılı tipte" entelektüellere ait olduğu için "bir kötümserlik durumu...haline gelmiş olmasına" karşılık, Afrika'da,

> ekonomik çöküşün yarattığı bunaltıcı gerçekliğe rağmen, hafsalanın alamayacağı yoksulluğa rağmen, savaşlara, kötü beslenmeye, salgın hastalıklara ve politik istikrarsızlığa rağmen...popüler edebiyatlar, sözlü anlatı ve şiir, dans, tiyatro, müzik ve görsel sanatların hepsi gelişip gürbüzleşmektedir. Afrikalı toplumların birçoğunun günümüzdeki kültürel üretimi ve kendi varlığını o kadar sağlıklı bir şekilde muhafaza eden birçok gelenek, postkolonyal romancının kasvetli vizyonuna panzehir oluşturmaktadır (1996: 69).

Sanat ve kültür, yoksulluk ve salgın hastalıkların ortasında "serpilebilir" kesinlikle, ama bu sanat ve kültürün zorunlu olarak genel, iyimser bir "vizyon"u paylaştığı söylenebilir mi? Yine de, son yıllarda postkolonyal incelemeleri eleştiren bazı yazarlar, yerli

kültürel üretim hakkındaki bu kolaycı genellemeyle aynı fikirde olmayabilseler de, Appiah'ın "postkonyallik" hakkındaki savunusunun düğüm noktasını tekrarlamaktadır. Arif Dirlik "postkolonyalizmi", "post-modernizmin bir çocuğu", tarih ve kültür üzerine geliştirilen yeni perspektiflerden değil, "kültürel eleştiriyi hızlandırma işlevi gören Üçüncü Dünya kökenli akademik entelektüellerin bu çevrelerde gitgide daha fazla dikkat çekmeleri"nden doğan bir çocuğu olarak adlandırır (1994: 330). Dirlik de postkolonyallik teriminin "kökenlerinin (ve ortamının) Birinci dünyada" bulunduğunu savunur. Aijaz Ahmad'ın çalışması, yerkürenin Birinci, İkinci ve Üçüncü Dünyalar halinde parçalanmasının berisinde yatan ideolojilere ve "Üç Dünya Teorisi"ne itiraz etse bile, "edebi postkolonyallik" olarak adlandırdığı şeyin postmodern bir bakışa ve duyarlılığa sahip olduğunu ileri sürer ve bunu olumsuz bir şekilde Marksist radikalizmle kıyaslar.

Bu damarda yol alan çeşitli eleştirmenler arasında "postkolonyalizme" yönelik en hararetli suçlamalar Dirlik'ten geldi. David Harvey ve Frederic Jameson'ın post-modernizm ile geç kapitalizm arasında, şimdi artık postkolonyalizmin de dahil edilebileceği bir karşılıklı ilişki tesis ettiklerini savunur Dirlik. Başka bir anlatımla, Jameson'ın sözcükleriyle, postmodernizm geç kapitalizmin "kültürel mantığı"ysa eğer, postkolonyalizm de geç kapitalizme yardakçılık etmektedir. Hem post-modernistler hem de postkolonyalistler küresel kapitalizmin işleyişlerine alkış tutar ve bunları gizemlileştirir. Hatta "postkolonyalizmin dili...Birinci Dünya post-yapısalcılığının dilidir" Bundan dolayı Batılı bilgi sistemlerinin evrenselci savlarını eleştiriyor görüntüsü veren ve "işe Marksist dilin evrenselci savlarını reddederek başlayan" postkolonyalizm, "bu evrenselci dilin dağıtılarak yerli ağız deyimlerine (vernacular) uygun kılınmasıyla değil, evrenselci epistemolojik tafralara sahip başka bir Birinci Dünya diline geri dönülmesiyle sonuçlanır" (1994: 356). Böylece Dirlik, "postkolonyallik(in) küresel kapitalizm entelijansiyasının durumu" (1994: 356) olduğunu ileri sürerek Appiah'ın eleştirisini bir parça değiştirir.

Bu sözler aslında acımasız bir suçlama olmanın yanı sıra, bir-

çok noktada hem Batılı akademik çevrede, hem de bu çevrenin dışındaki entelektüellerin post-yapısalcılık ve post-modernizmin Avrupa-merkezli felsefeler olduğunu savunarak daha önce ifade ettikleri eleştirilere yakın durur. Örneğin, on yıl önce Nancy Hartsock, bölünmüş özne ve tartışmacı öznellik teorilerinin tam da marjinalleştirilmiş öznelerin daha güçlü kolektif bir ses bulmaya başladıkları esnada rağbet gördüğüne işaret etmişti (1987: 160). Merkezsizleşmiş özne nosyonu Batılı kolonyalizmin en son stratejisi olmasın sakın? Denis Epko'nun belirttiği gibi:

> Afrikalının, o çok alkışlanan postmodern durumun... hiperkapitalizmin tıka basa yiyen şımarık çocuklarının kendi kendilerini pohpohladıkları riyakâr çığlıklardan başka bir şey olmadığını düşünmesini hiçbir şey engelleyemez. Yemekten şişenlerin ve canı sıkılanların maddecilik-sonrası tiksintisiyle aç Afrika'nın ne alakası olabilir? (1995: 122)

Ama aç Afrika'nın ya da çıplak Hindistan'ın şu eski birleşik hümanist özne fikirlerini ihya etmesi ya da insanlık tarihine dair eski açıklamalara geri dönmesi mi gerekir?

Bu sorunlar etrafında dönen tartışmalar son yıllarda bir "dünya sistemi analizi"ne mi, yoksa "temelcilik-sonrası bir kavrayışa" mı ihtiyacımız olduğu sorusu üzerinde odaklandı (Dirlik, 1994: 306). Modern dünyanın temelde kapitalist bir niteliğe sahip olduğu düşünülerek mi anlaşılması gerekir, yoksa modernliği temelde parçalı bir olay olarak mı kavramalıyız? Eleştirmenlerin bir kısmı kolonyalizm ve postkolonyalizmi, yapılandırıcı kapitalizm başlığı altına yerleştirmemizi isterken, başka bir kısmıysa böyle bir yapının marjinal tarihleri katlayıp kapitalizm öyküsünün *içine* tıktığına işaret etmektedir. Ama bu tartışma çoğunlukla hem Marksizmin hem de post-yapısalcılık ya da post-modernizmin indirgeyici değişkelerini yeniden üretir ve bu haliyle de daha nüanslı bir diyaloğun ortaya çıkmasını geciktirir. Örneğin, temelci bir tarih anlayışına yönelik post-yapısalcı eleştirinin marjinalleştirilmiş tarihleri açığa çıkarmak açısından yararlı olduğunu ikna edici bir

şekilde ileri süren eleştirmenler, bazen ileri gidip daha kuşku uyandıran bir iddiayı, kapitalizmi temel olarak görmenin bizzat kapitalist gelişmenin yardakçısı olmak anlamına geldiği iddiasını ortaya atar. Buna karşılık, kapitalizmi temel olarak görmenin ille kapitalizmin ideolojilerini onaylamak anlamına gelmediğine haklı olarak işaret eden başka eleştirmenlerse, bazen ileri gidip, tam tersini savunur; basite kaçarak tarihlerin çokluğunu savunmak ile parçalılığı yeni gerçekliğimiz olarak alkışlamak arasında yalın bir bağlantı kurarlar.

Bir yandan yerel ve marjinalleştirilmiş olan ile öbür yandan bunların yuvalandıkları daha kapsamlı yapılar arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmenin başka bir yolu olması gerektiğine kuşku yok. Kadınların, kolonileştirilmiş halkların, Avrupalı-olmayanların anlatıları bizim kolonyalizm, kapitalizm ve modernliği anlayışımızı *gözden geçirir*: Bu küresel anlatılar yok olmasalar da, şimdi artık farklı bir şekilde okunabilir. Küresel anlatılardan *her zaman* karmaşıklığı zorunlu olarak yok ettikleri için değil, tarihsel olarak böyle yapmış oldukları için uzaklaşmamıza gerek var; bastırılmış öykülere ve perspektiflere bir kez yoğunlaştığımızda bütün bir yapının dönüştüğünü görebiliriz. Örneğin, kolonyalizmi anlamak açısından, klasik Marksizmin teorileştirdiği haliyle kapitalizm yeterli değildi. Anti-kolonyalist perspektiflerden yazılan tarihler bizzat kapitalist gelişmenin "öyküsü"nü yeniden yazdılar; öyle ki, kapitalizme ilişkin "büyük anlatı" şimdi artık çok farklı bir ışık altında görülebiliyor –kapitalizm bundan böyle tamamen Avrupa merkezlerinde yazılı metni olan bir öykü olarak ya da barışçıl bir evrim olarak anlatılamaz. Bunun yerine, kapitalizmi çok uzaklardaki "çevre ülkeler"in hayati bir rol oynadıkları vahşi bir anlatı olarak görüyoruz. Dolayısıyla,

> (örneğin Batı Marksizminde o kadar tılsımlı bir rol oynamış olan) feodalizmden kapitalizme geçiş...dünya pazarının oluşumunu anlatan (bir öykü haline gelir). "Postkolonyal" bu yolla, Batı Marksizminin başat geleneklerinde olduğu kadar liberal tarihyazımında ve Weberci tarihsel sosyolojide bu küresel boyuta, özünde onun Avrupalı pa-

rametrelerinden hareketle anlatılacak olan bir öykü içerisinde tabi konumda bir mevcudiyet veren bütün bir büyük tarihyazımsal anlatıya yapılan kritik bir müdahaleyi işaretler (Hall ,1996a: 250).

Bunları söylemiş olmak, kapitalizmi düşünmekten *tamamen vazgeçebileceğimiz* anlamına gelmez. Bugün küresel kapitalizmin işleyişlerine ciddi bir dikkat göstermeksizin dünyamızdaki çeşitli yerel anlatılar arasındaki eklemlenmeleri nasıl geliştirebiliriz? Dirlik, postkolonyal eleştirinin bugün postkolonyalliğin kapitalizmin operasyonları tarafından zorunlu olarak şekillendirilme tarzını –hem kapitalizmin çeşitli yerel kültürleri ve ekonomileri girdabına çekerek küreselleşme tarzını, hem de kapitalizmin daha eski sınırları nasıl zayıflattığını ve üretimle tüketimi nasıl merkezsizleştirdiğini– ciddi bir şekilde ele almadığına haklı olarak işaret eder. Aslında bu sorun hiç de benzersiz değil –Marksist ekonomizme yönelik feminist eleştiriler de kültür analizini imtiyazlı kılma tehlikesini barındırıyordu. Küresel düzenin ekonomik boyutunu bilmezden gelmek, Dirlik'in "biçimsiz" dediği ve hepsi de az veya çok postkolonyal olan bir dünya kurmak demektir:

> Postkolonyal eleştirmenlerin...çağdaş oluşumlar...hakkında söyleyebilecek pek az şeyleri var...Bu eleştirmenler öznellik ve epistemoloji sorunlarını gündelik dünyanın somut ve maddi sorunları haline getirdi. Hareketleri esnasında sermaye dünyayı yapılandırmaya devam ederken, sermayeye temel bir statü atfetmeyc yanaşmamak, herhangi bir direniş pratiğinin hareket noktası olması gereken bilişsel harita çıkarma işini imkânsızlaştırır...(Dirlik, 1994: 356)

Bu yüzden, Dirlik'e göre, küresel kapitalizmin postkolonyal ilişkileri yeniden biçimlendirme yönündeki muhtemel operasyonları postkolonyal eleştirmenler tarafından karanlığa gömülür. Bu ihmal, ister postkolonyal eleştirmenlerin disipliner eğitimlerinden ve yakınlıklarından kaynaklansın, isterse politik/felsefi yönelimlerinden kaynaklansın, yerel veya küresel kültürlerin, ulusun veya melezliğin, bunların ekonomik sistemler tarafından nasıl şekillendirildiğini göz önünde tutmaksızın ciddi bir şekilde kav-

ranamayacağına kuşku yok. Bununla birlikte, böyle bir ihmalin postkolonyal eleştirmenleri küresel sermayenin failleri haline getirip getirmediğiyse daha da su götürür bir sorun!

Son olarak, bizzat post-modernizm terimini yeniden düşünmek yararlı olabilir. Stuart Hall "post-modernizm"in tamamen yeni bir çağı ya da modern çağdan mutlak bir kopuşu göstermediğine işaret eder. Post-modernizm, "eski bazı kesinliklerin başının yaklaşık 1900'lerden itibaren nasıl belaya girmeye başladığına halihazırda yakıştırdığımız addır". Ama belli birtakım post-modernist düşünürler post-modernizmin "modern çağdan bir tür son bir kopuş ya da kırılma" olduğunu ileri sürer. İşte bir soruna neden olan da bu jesttir; dinamik bir tarihi post-modern durum adı verilen birşeylere *sabitleme* girişimidir:

> Bunun söylediği şudur: Bu, dünyanın sonudur. Tarih bizimle birlikte durmuştur ve durma noktasından sonra gidecek bir yer yoktur. Ama her ne zaman, *bu*, tarihte olup olacak son şeydir denirse, bu iddia dar anlamıyla ideolojik olanın –Marx'ın "ebedileştirme etkisi" dediği operasyonun– iş başında olduğunu gösterir. Dünyanın büyük kısmı henüz tam anlamıyla modern çağa girmemiş olduğuna göre, şu "artık geleceği olmayan"lar kimlerdir? (1996d: 134).

Hall, başka bir yazısında, farklı post-modern eleştirmenler arasında daha fazla ayrım gözetilmesini savunur: Bunların bazıları "küreselin parçalılaştığına ve geride yalnızca yerelin kaldığına *inanabilir*; ama daha ciddi post-modern eleştirmenlerin çoğunluğu bugün olup bitenin yerel ile küreselin müşterek bir yeniden örgütlenişi olduğunu savunur ki, bu da birincisinden epey farklı bir önermedir" (1996a: 257). Başka bir anlatımla, post-modernizmi felsefi bir amentü olarak benimseyen düşünürler ile çağdaş dünyayı anlamak için yeni aletlere ihtiyaç olduğu işaretini veren düşünürler arasında bir ayrım yapmamız gerekir.

Ayrıca, yerel ile küreselin de birbirlerini müşterek olarak dışlayan perspektifler olarak değil, bunların birbirlerini daha nüanslı tarzlarda yeniden konumlandırmasına yardım eden aynı gerçekliğin boyutları olarak düşünülmesi gerekir. Hulme, duyarlı bir şekilde,

büyük anlatılardan uzaklaşmak konusunda başka bir gerekçeye işaret eder:

> epistemolojik zeminlerde büyük anlatılar çağı geride kaldığı için değil, daha ziyade kolonisizleşme hakkındaki büyük anlatı şimdilik yeterince anlatılmış olduğu ve yaygın bir şekilde kabul edildiği için (büyük anlatılardan uzaklaşmak gerekir). Şimdi dikkatlerin yerel topografiye yoğunlaştığı daha küçük anlatılara ihtiyaç var; bunlar sayesinde haritalar daha fazla işe yarayabilir (1994: 71-72).

Kolonyalizmi ve sonrasını kavrayabilmek için hem Marksist perspektiflerin hem de post-yapısalcı perspektiflerin işe yararlığını tartmamız gerekir. Annamaria Carusi'nin ikaz ettiği gibi,

> Muhalif hareketler açısından Marksist stratejilerin yararlığını yabana atmamak gerekirse de, bu stratejilerin terimlerinin daha yakından incelenmesi gerekiyor...hümanizm eleştirisi (buna ekonomizm eleştirisi de eklenebilir) basitçe bir köşeye fırlatılamaz; bu eleştiriler hiç olmamışçasına yola devam edilemez (1989: 88)

Bense, her şeyden önce bu iki konumun da homojenleştirilmemesi gerektiğini savunuyorum. Azınlıkta kalan entelektüeller ve feministler post-yapısalcılarla yakınlıklar kurmuş olsalar da, *aralarında* keskin tartışmalar yapıldı. Farklı kanılara sahip feministler post-modernizme kuşkuculukla yaklaştılar; ama bu, başat anlatılara dair feminist sorgulama ile post-modernist sorgulama arasında örtüşmeler ve diyaloglar olmadığını söylemek anlamına gelmez. Ama en azından bazı feministler, basitçe post-yapısalcılığın dümenini izlemediklerini, yalnızca sonraları akademik post-yapısalcılığın farklı bir tarzda moda haline getirdiği tarih, dil ve öznellik hakkında düşünmenin belli birtakım alternatif yollarına öncülük ettiklerini savundular (Newton, 1989). Aslında, bugün post-modernizm ile Marksizm arasındaki ya da Batılı akademik çevrelerin içindeki ve dışındaki postkolonyal entelektüeller arasındaki kapışma hatları çizilirken, toplumsal cinsiyete dair gözlemler ya bir tarafa bırakılmakta ya da en aza indirilmektedir. Fe-

ministlere göre, ama aynı zamanda başka birtakım yazarlara göre de, Ahmad gibi yazarların yaptıkları gibi bir "Üçüncü Dünya Marksizmi" ile bir "Birinci Dünya" post-modernizmi arasında kapsamlı bir bölüntü tespit etmek fevkalade sorunlu bir tavırdır. Üçüncü dünyadaki feminist politika geniş bir tayfı kapsıyor olsa da, hem Batı'daki kadın hareketleri ve bu konuda yazılanlarla hem de yurtiçindeki Marksist mücadelelerle karmaşık bir ilişki çerçevesinde müzakereler yürütmek zorunda kalmıştır. Bu yüzden, üçüncü dünyadaki feminist politikanın yakınlıkları ve anlaşmazlıkları ne son yıllarda postkolonyal teoriyi eleştirenlerin yaptığı iyi Marksistler ve kötü post-yapısalcılar şeklindeki pürüzsüz ayrımı izler, ne de postkolonyal incelemeler çevresinde bir süre dolaşımda bulunan bunun tersi bir ikili karşıtlığı, yani kötü Marksistler ve iyi post-yapısalcılar karşıtlığını izler.

Gelgelelim, teorik perspektifler arasında basit bir ayıklama yapıp tercihte bulunmak mümkün müdür? Gyan Prakash, Ast Toplumsal Grup İncelemeleri projesinin, "postkolonyal eleştiri olarak gücünü Marksizm, post-yapısalcılık, Gramsci ve Foucault'nun, modern Batı ile Hindistan'ın, arşiv araştırması ile metin eleştirisinin paradokslarla dolu hatalı bir bileşiminden (catachrestic) aldığı"nı ileri sürer (1994: 1490). Prakash'ın "hatalı kullanım" terimi, bunu dönüşümü anlatmak için kullanan Gayatri Spivak'tan kaynaklanmaktadır. Böylelikle, ast grup tarihçileri bu farklı perspektifleri bileştirdiklerinde, bu perspektifleri dönüştürmüş oldukları ima edilir. Bizatihi postkolonyal eleştirinin dışında yer alan, Marksizm ile yapısökümün felsefi açıdan uyumlu olup olamayacakları konusunda uzun süredir devam eden bir tartışma vardır. Said'in *Şarkiyatçılık*'ı da buna benzer bir suçlamaya, yani Foucaultcu ve Derridacı metotları toplumsal değişime Gramscici bir bağıtlılıkla bileştirmeye çalışma suçlamasına maruz kaldı. Bazı eleştirmenler Marksist içgörüler ile post-yapısalcı içgörüleri bileştirme çabalarını bir koltuğa iki karpuz sığdırmaya benzetti (O'Hanlon ve Washbrook, 1992). Başka birtakım eleştirmenlerse buna, metodolojik arılığa ancak marjinalleştirilmiş anlatıların ve perspektiflerin bir kez daha sınıf ve kapitalizm halısı altına süpürülmesiyle ulaşılabileceğini

söyleyerek yanıt verdiler: Bunun yerine, gelin, Prakash'ın ileri sürdüğü gibi, "hercai bir tutumla da olsa, iki karpuzu bir koltuğa sığdırmayı deneyelim" (1992: 184). Yine birtakım yazarlar da, farklı teorik yaklaşımlar arasındaki "verimli gerilimleri" müzakere etmenin değerini ve postkolonyal eleştirmenler ile tarihçilerin "rizikoperest" olmalarının zorunluluğunu ikna edici bir şekilde savundular (Mallon, 1994: 1515).

Edebiyat akademyasında, tüm teorilerin birbirleriyle eşit ve sorunsuz bir statüyle araştırmacının emrine amade olduğunun düşünüldüğü kolaycı bir çoğulculukla karşılaşırız. Bununla birlikte, Mallon'ın "verimli gerilimler" terimi, kolonileştirilmiş halkların eylemliliğini açığa çıkarmaya bağıtlı bir Gramscici proje ile bireylerin baskıcı yapılar içerisinde konumlandırılma tarzını değerlendirmeye yönelik daha Foucaultcu bir çaba arasında ortaya çıkabilecek mümkün çelişkileri basitçe görmezden gelmediği gibi, aynı zamanda postkolonyal çalışmaların teorik esneklik ve yenilik istediğini kabul eder. Olmayacak duaya amin demektir bu; ama eğer postkolonyal çalışmalar hem geçmişin revizyonunu hem de hızla değişen bugünümüzün analizini talep ediyorsa, kapalı paradigmalar içerisinde iş göremeyeceğimiz de açıktır.

Sonuç

Dipesh Chakrabarty etkili bir yazısında şunu ileri sürer:

> akademik tarih söylemi –yani, üniversitenin kurumsal bölgesinde üretilen bir söylem olarak "tarih"– söz konusu olduğunda, "Avrupa", tüm tarihlerin, bizlerin "Hint", "Çin", "Kenya" vb. tarihleri adını verdiklerimiz dahil olmak üzere tüm tarihlerin hükümran, teorik öznesi olmaya devam eder... Üçüncü dünyanın tarihçileri Avrupa tarihi hakkındaki çalışmalara gönderme yapma ihtiyacı duyarken, Avrupa'nın tarihçileri buna bir karşılık vermeye hiç gerek duymaz...Üçüncü dünya toplum biliminin gündelik paradoksu, Avrupa kaynaklı teorilerin, doğaları gereği "bizi" bilmemelerine rağmen kendi toplumlarımızı anlama konusunda yararlı olduklarını düşünmemizdir. Ampirik açıdan tamamen cahili oldukları toplumlar konusunda böyle bir gaipten haber

verme yeteneğini modern Avrupalı bilgelere bahşeden nedir? Bizler, bakışı bir kez daha niçin geri döndüremiyoruz? (1992/1-3)

Chakrabarty'nin burada duyurduğu proje, "Avrupa'yı taşralaştırarak" bakışı geri döndürmek olsa da, "asimetrik cehalet" sorununun basitçe analiz yoluyla ortadan kaldırılabileceği konusunda kuşkuları vardır. Chakrabarty üçüncü dünya tarihlerinin çoğunda kullanılan kategorilerin Avrupa'dan ödünç alındığına ve bir disiplin olarak "tarih"in üretildiği ve öğretildiği kurumların derinden derine Avrupa-merkezci olduğuna işaret eder. Hem Batı akademisinde hem de çeşitli "postkolonyal" mevkilerde yer alan birçok eleştirmen, postkolonyal incelemelerin iki cami arasında beynamaz konumunda olduklarını ileri sürdü: Bu incelemeler tuhaf bir şekilde Avro-merkezlidir, Batılı felsefelere ve görme tarzlarına bağımlıdır, büyük ölçüde Batı akademisinde öğretilir, Avrupalı değerlendirme çerçevelerini ikna edici bir şekilde reddetmekten acizdir ve dünyanın çeşitli kısımlarının karmaşıklığını "kolonyal sorun"a dönüştürerek basitleştirme suçunu işler. Kısmen bunun içindir ki, son yıllarda postkolonyal eleştirmenin mevkii ve politik eğilimleri çekişmeli, çoğunlukla keskin gerilimler içeren bir sorun haline gelmiştir. Akademisyenlerin Batı'da yaşayıp yaşamadıkları; Batılı-olmayan dünyayı görmemizi sağlayacak perspektifler açmaktan aciz Batılı kavramsal ve anlatısal paradigmalarla çalışıp çalışmadıkları; kendilerini indirgeyici bir konuma kilitleyip bırakan ve böylece kolonyal bakışı ancak bu bakışın ideolojik buyruklarını ve düşünsel yordamlarını taklit ederek geri döndürebildikleri reaktif perspektifler benimseyip benimsemedikleri, gittikçe daha sert tartışmalara konu olmuştur.

Chakrabarty'ye göre, "tarih" disiplininde, "Avrupayı taşralaştırma projesi kendi imkânsızlığını kendi içerisinde gerçekleştirmelidir" çünkü konu hem felsefi hem de kurumsal çerçevede kendi Avrupalı beşiğine kopmaz bir şekilde bağlıdır. Postkolonyal çalışmaların bir tarih disiplini gibi disiplin olduğunun söylenememesine ve enerjisinin ve revizyonist gücünün büyük kısmını anti-kolonyal ve ilerici politik hareketler içerisindeki kay-

nağına borçlu olmasına rağmen, bu incelemeler de Avrupa-merkezci bir geçmişin yükünü tevarüs eder. Postkolonyal incelemeler günümüzdeki dünya düzeninin neo-kolonyal dengesizliklerini akılda tuttukları ya da doğrudan doğruya bu dengesizliklere eğildikleri zaman bu enerji daha da artar. Oysa, Dirlik ve öbür araştırmacıların iddia ettikleri gibi, postkolonyal şimdinin zorluklarından ziyade kolonyal geçmişin gölgeleriyle boğuşan postkolonyal eleştirmenler, aslında bu dengesizliklere yeterince ilgi göstermediler. Postkolonyal incelemeler anlamlı bir tarzda ayakta kalacaksa eğer, çağdaş dünyayla ve kolonyal kurumların ve fikirlerin bizim bugünkü "küreselliğimizi" tanımlayan ayrı kültürel ve sosyo-ekonomik pratikler halinde kalıba dökülmekte olduğu yerel durumlarla çok daha derinden ilgilenmek zorundadır. Bu küreselllik çoğunlukla İngilizce yazılmış ya da İngilizceye tercüme edilmiş edebiyatların tartışılmasına indirgenir; bu durum bize, postkolonyal incelemelerin birçok açıdan basitçe daha önceki "İngiliz Uluslar Topluluğu edebiyatları"na ya da "Üçüncü Dünya edebiyatları"na ilişkin kavramların yeniden işlenmesinden ibaret olduğunu anımsatır. Ama bu edebiyatlar bile kendi yerel ve küresel bağlamları arasındaki zor ve karşılıklı etkileşimin dışında tartışılamaz. Bu metinlerin melezliğine, çokseslliğine ya da büyülü gerçekçiliğine (!) alkış tutarken silip ortadan kaldırdığımız şey de işte bu konudur.

Postkolonyal eleştirmenler üçüncü dünya kültürlerinin yeniden dökümünü yapmak ile tüketim kapitalizminin yayılması arasındaki bağlantıları bazen unutsalar da *New York Times* unutmuyor: Bu gazete "özgürleşmiş" Hindistan hakkında son yıllarda yayımladığı yazılarda, Batı'da üretilmiş metaların "üçüncü dünya" pazarlarını gittikçe daha fazla kaplamasının ve yerel orta sınıf tüketicilerin bu mallara duyduğu arzunun daha demokratik bir dünyanın oluşması yönünde atılan dev bir adım olarak görülmesi gerektiğini ileri sürer. Ve küreselleşme genellikle yeni ve "özgürleştirici" bir melezlik ya da çokkültürlülüğün yaratıcısı olarak selamlanır. Melezlik ve çokkültürlülük, Batı ve bilhassa ABD medya makinesinin neredeyse tek kutuplu olduğu söylenebilecek tahakkümünün yarattığı

kültürler aşuresini resmileştirmek için dolaşıma sokulan terimlerdir. Bu koşullar altında kültürün ekonomik ve politik yapılarla ilişkisini düşünmemiz, ayrıca Avrupa'nın "taşralaştırılması"nın yalnızca entelektüellerin başarabileceği bir iş olmadığını kendimize anımsatmamız daha da önem kazanıyor. Bu, akademik ve düşünsel çalışmanın önemini azımsamak ya da bu çalışmaları çoğunlukla olduğu gibi muğlak ama güçlü bir çağrışım barındıran "politik olan" denilen alanın karşısına koymak anlamına gelmez. Ran Greenstein, "aşağıdan yazılan tarihler"in genellikle "yukarıdan yazıldıkları"na işaret eder –ast toplumsal gruplar ile entelektüeller arasındaki devasa mesafeyi anımsatmaktadır. Ama Greenstein aynı zamanda şunu da anımsatır: Son yıllarda "feminist, siyah, gay ve postkolonyal çalışmalar alanında zaptedilmiş seslerin çıkardığı ayaklanmaya marjinalleştirilmiş gruplar önderlik etmiş...ve yeni akademik inceleme alanlarının yaratılması, akademik sınırların denetimi üzerine girişilen acımasız mücadelelerden geçmiştir" (1995: 231). Bunlar büyük ve değerli kazanımlardır ve birer öğrenci ya da akademisyen olarak bizim, en azından postkolonyalliğe dair yaptığımız tartışmaları kendi eğitim kurumlarımız ve pratiklerimizin oluşturduğu bağlama oturtmamız gerektiğini anımsatmaya yarar. Böylesi kurumsal eleştiriler kaçınılmaz olarak Birinci ve Üçüncü Dünya akademileri arasındaki ilişkinin bilincine varmayı talep edecek ve bu ilişkilerin bizim yenice "küreselleşmiş" dünyamızın hatlarını çizen adaletsizliklerden ayrı tutulamayacağı gerçeğini yeniden vurgulayacaktır. Yaptığı engellemeleri ve mistifikasyonları teşhis ederek kolonyal bakışı geri döndüren geriye yönelik değerlendirme yetisinin yanı sıra bizim kendi serpilen tarihlerimize ve imkânlarımıza daha fazla yoğunlaşmış olan arayış, bilgelik ve vizyon, bunun gibi bir ampirik özgüllükten ortaya çıkabilir.

Kaynakça

Achebe, C. (1975) *Morning Yet on Creation Day*, New York: Anchor Press/Doubleday.

— (1989) 'An Image of Africa, Racism in Conrad's *Heart of Darkness*', *Hopes and Impediments, Selected Essays* içinde, New York: Doubleday/Anchor Perss, s. 269-274.

Adas, M. (1989) *Machines as the Measure of Men*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

Africanus, L. (1905) 'Navigations, Voyages, and Land-Discoveries, with other Historical Relations of Afrike ... taken out of John Leo', S. Purchas (der.), *Hakluytus Posthumus*, c. 5, Glasgow: Jame Maclehose and Sons, s. 307-529.

Ahmed, A. (1992) *In Theory, Classes, Nations, Literatures*, Londra: Verso.

— (1987) 'Jameson's Rhetoric of Otherness and the "National Allegory", *Social Text* 17, Güz, s. 3-25.

Ahmed, L. (1992) *Women and Gender is Islam, Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, CT: Yale University Press.

Althusser, L. (1971) *Lenin and Philosophy and Other Essays*, çev. B. Brewster, New York: Monthly Review Press.

Alva, J.J.K. de (1995) 'The Postcolonization of the (Latin) American Experience, A Reconsideration of "Colonialism", "Postcolonialism" and "Mestizaje" ', G. Prakash (der.) *After Colonialism, Imperial Histories and Postcolonial Displacements* içinde, Princeton, NJ: Princeton University Press, s. 241-275.

Amin, S. (1988) 'Gandhi as Mahatma, Gorakhpur District, Eastern UP, 1921-2',*Selected Subaltern Studies* içinde, Delhi: Oxfod University Press, s. 288-346.

— (1995) *Event, Metaphor, Memory, Chauri Chaura 1922-1992*, Delhi: Oxfod University Press.

Anderson, B. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londra ve New York: Verso.

Appiah, K.A. (1991) 'Out of Africa, Topologies Of Nativism', D. LaCapra (der.), *The Bounds of Race, Perspectives on Hegemony and Resistance* içinde, Ithaca, NY ve-Londra: Cornell University Press, s. 134-163.

— (1996) 'Is the Post in Postmodernism the Post in Postcolonialism?', P. Mongia (der), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader* içinde, Londra: Arnold.

Arnold, D. (1993) *Colonizing the Body: State Medicine and Epidemic Disease in Nineteenh-century India*, Berkeley, CA: University of California Press.

— (1994) 'Public Health and Public Power: Medicine and Hegemony in Colonial India', D. Engels ve S. Marks (der.), *Contesting Colonial Hegemony* içinde, Londra ve New York: British Academic Press, s. 131-151.

Arunima, G. (1996) 'Multiple Meanings: Changing Conceptions of Matrilineal Kinship,

Nineteenth- and Twentieth-century Malabar', *The Indian Economic and Social History Review* 33 (3): s. 283-307.
Ashcroft, B., Griffiths, G. and Tiffin, H. (der.) (1995) *The Post-colonial Studies Reader*, Londra ve New York: Routledge.
Baldick, C. (1983) *The Social Mission of English Criticism*, Oxford: Clarendon Press.
Balibar, E. (1991) 'Racism and Nationalism', E. Balibar ve I. Wallerstein, *Race, Nation, Class* içinde, Londra ve New York: Verso.
Banerjee, S. (1989) 'Marginalization of Womens's Popular Culture in Nineteenth Century Bengal', K. Sangari ve S. Vaid (der.), *Recasting Women: Essays in Colonial History* içinde, New Delhi: Kali for Women, s. 127-179.
Barker, F., Hulme, P. ve Iversen, M. (der.) (1994) *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester ve New York: Manchester University Press.
Barrell, J. (1991) *The Infection of Thomas De Quincey: A Psychopathology of Imperialism*, New Haven, CT and Londra: Yale University Press.
Basu, A. (der.) (1995) *Women's Movements in Global Perspective*, Boulder, CO: Westview Press.
Baudrillard, J. (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities... or the End of the Social and Other Essays*, çev. P. Foss, P. Patton ve J. Johnston, New York: Semiotext(e).
Behn, A. (1986) *Oroonoko and other Stories*, M. Duffy (der.), Londra: Methuen.
Belsey, C. (1980) *Critical Practice*, Londra: Methuen.
Berger, J. (1972) *Ways of Seeing*, Londra: BBC and Penguin Books.
Bergner, G. (1195) 'Who is that Masked Woman? or The Role of Gender in Fanon's *Black Skin, White Masks*', *PMLA* 110 (1), Ocak: s. 75-88.
Bernal, M. (1987) *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
Bhabha, H.K. (1983) 'Difference, Discrimination, and the Discourse of Colonialism', F. Barker, P. Hulme, M. Iversen ve D. Loxley (der.), *The Politics of Theory* içinde, Colchester: University of Essex Press, s. 194-211.
— (1984) 'Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse', *October* 28 İlkbahar: s. 125-133.
— (1985) 'Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817', *Critical Inquiry* 12 (1), Sonbahar: s. 144-165.
— (der.) (1990) *Nation and Narration*, Londra ve New York: Routledge.
— (1994) 'Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition', P. Williams ve L. Chrisman (der.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*, New York: Columbia University Press, s. 112-123.
Bhattacharya, N. (1996) 'Remaking Custom, the Discourse and Practice of Colonial Codification', R. Champakalakshmi ve S. Gopal (der.), *Tradition, Dissent and Ideology* içinde, New Delhi: Oxford University Press.
Bishop, A.J. (1990) 'Western Mathematics: The Secret Weapon of Cultural Imperialism', *Race and Class* 32 (2): 51-65.
Bottomore, T. (der.) (1983) *A Dictionary of Marxist Thought*, Oxford: Basil Blackwell.
Boehmer, E. (1995) *Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford ve New York: Oxford University Press.
Boone, J.A. (1995) 'Vacation Cruises; or, The Homoerotics of Orientalism', *PMLA* 110 (1), s. Ocak: s. 89-107.
Bozzoli, B. ve Delius, P. (1990) 'Radical History and South African Society', *Radical History Review* 46/47: s. 13-45.
Brennan, T. (1990) 'The National Longing for From', H.K. Bhabha (der.), *Nation and*

Narration içinde, Londra ve New York: Routledge, s. 44-70.
Brontë, C. (1981) *Jane Eyre*, Londra: Zodiac Press.
Brotherstone, G. (1986) 'A Controversial Guide to the Language of America, 1643', F. Barker, P. Hulme, D. Loxley and M. Iverson (der.), *Literature, Politics and Theory*, Londra ve New York: Routledge, s. 84-100.
Bunn, D. (1994) 'The Insistence of Theory', *Social Dynamics* 20 (2): s. 24-34.
Burton, A.M. (1992) 'The White Women's Burden, British Feminists and "The Indian Woman", 1865-1915', N. Chaudhuri ve M. Strobel (der.) *Western Women and Imperialism* içinde, Bloomington, IN: Indiana University Press, s. 137-157.
Cabral, A. (1994) 'National Liberation and Culture', P. Williams and L. Chrisman (der.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader* içinde, New York: Columbia University Press, s. 53-65.
Carby, H. (1982) 'White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood', *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 705 Britain* içinde (Centre for Contemporary Cultural Studies), Londra: Hutchinson.
Carr, H. (1985) 'Woman/Indian, the "American" and his Others', F. Barker, P. Hulme, M. Iversen ve D. Loxley (der.), *Europe and Its Others*, c. 2 içinde, Colchester: University of Essex Press.
Carusi, A. (1989) 'Post, Post and Post. Or, Where is South African Literature in All This?', *Ariel 2014*, Ekim .
Césaire, A. (1950) *Discourse on Colonialism*, New York ve Londra: Monthly Review Press, 1972.
Chakrabarty, D. (1992) 'Postcoloniality and the Artifice of History, Who Speaks for "Indian" Pasts?', *Representations* 37 Kış: s. 1-24.
Chatterjee, P. (1986) *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?*, Londra: Zed Books.
— (1989) 'The Nationalist Resolution of the Women's Queston', K. Sangari ve S. Vaid (der.), *Recasting Women: Essays in Colonial History* içinde, New Delhi: Kali for Women, s. 233-253.
— (1993) *The Nations and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Chew, S. (1937) *The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance*, New York: Oxford University Press.
Chrisman, L. (1994) 'The Imperial Unconsious? Representations of Imperial Discourse', P. Willams ve L. Chrisman (der.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader* içinde, New York: Columbia University Press, s. 498-516.
Christian, B. (1990) 'The Race for Theory', A. Jan Mohamed ve D. Lloyd (der.), *The Nature and Context of Minority Discourse* içinde, New York and Oxford: Oxford University Press, s. 37-49.
Collits, T. (1994) 'Theorizing Racism', C. Tiffin ve A. Lawson (der.), *Describing Empire, Postcolonialism and Textuality* içinde, Londra ve New York: Routledge, s. 61-69.
Conrad, J. (1975) *Heart of Darkness*, Harmondsworth: Penguin.
Cooper, F. (1994) 'Conflict and Connection: Rethinking Colonial African History', *American Historical Review* 99 (5), Aralık: s. 1516-1545.
Cooppan, V. (1996) 'Inner Territories: Postcoloniality and the Legacies of Psychoanalysis', Doktora Tezi, Stanford University.
Cowhig, R. (1985) 'Black in English Renaissance Drama and the Role of Shakespeare's *Othello*', D. Dadydeen (der.), *The Black Presence in English Literature*, Manc-

hester: Manchester University Press, s. 1-25.
Crawford, R. (1992), 'The Scottish Invertion of English Literature', *Devolving English Literature* içinde, Oxford: Clarendon Press.
Davis, A.Y. (1982) *Women, Race and Class*, Londra: Women's Press.
Davis, N. Z. (1965) *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford, CA: Stanford University Press.
Deleuze, G. ve Guattari, F. (1977) *Anti-Oedipus, Capitalism and Schizophrenia*, çev. R. Hurley, H. R. Lane ve M. Seem, New York: Viking Press.
Derrida, J. (1994) 'Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences', D. Keesey (der.), *Contexts for Criticism*, Mountian View, CA: Mayfield, s. 347-358.
Dirks, N. (1992) 'Introduction, Colonialism and Culture', N. Dirks (der.), *Colonialism and Culture* içinde, Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
Dirlik, A. (1994) 'The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism', *Critical Inquiry 20* (2), Kış: s. 328-356.
Donne, J. (1985) *The Complete English Poems of John Donne*, C.A. Patrides (der.), Londra ve Melbourne: Dent.
Dubow, S. (1993) 'Wulf Sachs's Black Hamlet: A Case of Psychic?' *African Affairs* 92: s. 519-556.
Eagleton, T. (1991) *Ideology: An Introduction*, Londra ve New York: Verso.
— (1994) 'Goodbye to the Enlightenment', *The Guardian*, 5 Mayıs.
Elliot, G. (1996) 'Ideology', M. Payne (der.), *A Dictionary of Cultural and Critical Theory* içinde, Oxford ve Cambridge, MA: Blackwell, s. 252-257.
Engels, D. ve Marks, S. (der.) (1994) *Contesting Colonial Hegemony: State and Society in Africa and India*, Londra ve New York: British Academic Press.
Epko, D. (1995) 'Towards a Post-Africanism', *Textual Practice* 9 (1), Bahar: s. 121-135.
Fanon, F. (1963) *The Wretched of the Earth*, çev. C. Farrington, New York: Grove Press.
— (1965) *A Dying Colonialism*, çev. H. Chevalier, New York: Grove Press.
— (1967) *Black Skin, White Masks*, çev. C. L. Markmann, New York: Grove Press.
Feldstein, R. ve Roof, J. (der.) (1989) *Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Ferguson, M. (1991) 'Juggling the Categories of Race, Class and Gender, Aphra Behn's, *Oroonoko*', *Women's Studies* 19: s. 159-181.
Fieldhouse, D. K. (1989) *The Colonial Empires*, Londra: Macmillan.
Fields, B. (1982/ 'Ideology and Race in American History', J. M. Kousser ve J.M. McPherson (der.), *Region, Race and Reconstruction* içinde, New York: Oxford: Oxford University Press.
Fisher, J. (1993) *Out of the Shadows: Women, Resistance and Politics in South America*, Londra: Latin America Bureau.
Foucault, M. (1970) *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*, çev. A. Sheridan-Smith, New York: Pantheon Books.
— (1990) *The History of Sexuality*, çev. R. Hurley, New York: Vintage Books.
Frank, A.G. (1969) *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, New York: Monthly Review Press.
Frankenburg, R. ve Mani, L. (1996) 'Crosscurrents, Crosstalk, Race, "Postcoloniality" and the Politics of Location', P. Mongia (der.), *Contemporary Postcolonial Theory: A Reader*, Londra: Arnold, s. 347-364.
Freud, S. (1947) *The Question of Lay Analysis*, çev. N. Proctor-Gregg, Londra: Imago

Publishing Company.
— (1953) 'Three Essays on the Theory of Sexuality', James Strachey (der.) *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, c. VII içinde, Londra: The Hogarth Press.
Friel, B. (1984) *Translations, Selected Plays*, Londra: Faber and Faber.
Fryer, P. (1984) *Staying Power: The History of Black People in Britain*, Londra: Pluto Press.
Gates, H.L. Jr (1991) 'Critical Fanonism', *Critical Inquiry* 17, Bahar: 457-470.
— (1994) *The New Republic*, 31 Ekim.
Gibbons, L. (1991) 'Race Against Time, Racial Discourse and Irish History', *Oxford Literary Review* 13(1-2): s. 95-117.
Giddens, A. (1994) *'The Consequences of Modernity'*, P. Williams ve L. Chrisman (der.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader* içinde, New York: Columbia University Press, s. 181-189.
Gillies, J. (1994) *Shakespeare and the Geography of Difference*, Cambridge: Cambridge University Press.
Gilman, S. (1985a) 'Black Bodies, White Bodies, Towards an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine and Literature', H. L. Gates, Jr (der.) *Race, Writing and Difference* içinde, Chicago, IL: Chicago University Press, s. 223-261.
— (1985b) *Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness*, Ithaca, NY ve Londra: Cornell University Press.
— (1993) *Freud, Race and Gender*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
Gilroy, P. (1993) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
— (1994) 'Urban Social Movements, "Race" and Community', P. Williams ve L Chrisman (der.), *Colonial Discourse and postcolonial Theory* içinde, New York: Columbia University Press, s. 404-420.
Gould, S.J. (1996) *The Mismeasure of Man*, New York: Norton.
Gramsci, A (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, Q. Hoare ve G. N. Smith (der.), Londra: Lawrence and Wishart.
Greenblatt, S. (1991) *Marvelous Possessions: The Wonder of the New World*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Greenstein, R. (1995) 'History and the Production of Knowledge', *South African Historical Journal* 32, Mayıs: s. 217-232.
Grove, R. H. (1995) *Green Imperialism: Colonial Expansion, Tropical Island Edens and the Origins of Environmentalism 1600-1860*, Cambridge: Cambridge University Press.
Guha, R. (1982) 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India', R. Guha (der.) *Subaltern Studies*, c. I içinde, New Delhi: Oxford University Press, s. 1-8.
Habib, I. (1990) 'Merchant Communities in Pre-colonial India', J.D. Tracy (der.), *The Rise of Merchant Empires* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, s. 371-399.
Hall, K. (199() *Things of Darkness, Economies of Race and Gender in Early Modern England*, Ithaca, NY ve Londra: Cornell University Press.
Hall, S. (1980) 'Race, Articulation and Societies Structured in Dominance', *Sociological Theories, Race and Colonialism* içinde, Paris: Unesco, s. 305-345.
— (1985) 'Signification, Representation, Ideology: Althusser and the Post-Structuralist Debates', *Critial Studies in Mass Communication* 2 (2), Haziran , s. 91-114.

— (1994) 'Cultural Identity and Diaspora', P. Williams ve L. Chrisman (der.), *Colonial Discourse and Postcolonial Theory* içinde, New York: Columbia University Press, s. 392-403.
— (1996a) 'When Was "the Post-colonial"? Thinking at the Limit', I. Chambers ve L. Curti (der.), *The Post-colonial Question, Common Skies, Divided Horizons* içinde, Londra ve New York: Routledge, s. 242-259.
— (1996b) 'Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity', D. Morley ve K.H. Chen (der.), *Stuart Hall, Critical Dialogues in Curtural Studies* içinde, Londra ve New York: Routledge, s. 411-440.
— (1996c) 'New Ethnicities', D. Morley and K.H. Chen (der.), *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies* içinde, Londra ve New York: Routledge, s. 441-449.
— (1996d) 'On Postmodernism and Articulation' (Stuart Hall'la söyleşi), D. Morley ve K.H. Chen (der.), *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londra ve New York: Routledge, s. 131-150.
Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T. Clarke, J. ve Roberts, B. (1978) *Policing the Crisis, Mugging, the State, Law and Order*, Londra: Macmillan.
Hardayel, L. (1934) *Hints for Self-Culture*, Dehradun: Current Events.
Harding, S. (1986) *The Science Question in Feminism*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
Harley, B. (1988) 'Maps, Knowledge and Power', D. Cosgrove ve S. Daniels (der.), *The Iconography of Landscape* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, s. 277-312.
Hartsock, N. (1987) 'Rethinking Modernism, Majority versus Minority Theories', *Cultural Critique* 7: s. 187-205.
— (1990) 'Foucault on Power: A Theory for Women?', L. J. Hicholson (der.), *Feminism/Postmodernism* içinde, New York ve Londra: Routledge.
Hawkes, D (1996) *Ideology*, Londra ve New York: Routledge.
Head, R. (1666) *The English Rogue*, Bölüm III, Londra.
Hitchcott, N. (1993) 'African Oedipus?', *Paragraph* 16 (1): s. 59-66.
Hobsbawn, E. ve Ranger, T. (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge ve New York: Cambridge University Press.
Hofmeyr, I. (1987) 'Building a Nation from Words: Afrikaans Language, Literature and Ethnic Identity, 1902-1924', S. Marks ve S. Trapido (der.), *The Politics of Race, Class and Nationalism in the Twentieth-century South Africa*, Londra ve New York: Longman, s. 95-123.
Hulme, P. (1985) 'Polytropic Man: Tropes of Sexuality and Mobility in Early Colonial Discourse', F. Barker, P. Hulme, M. Iversen ve D. Loxley (der.), *Europe and its Others*, c. 2 içinde, Colchester: University of Essex Press, s. 17-32.
— (1986a) *Colonial Encounters, Europe and the Native Caribbean 1492-1797*, Londra: Methuen.
— (1986b) 'Hurricane in the Caribbees, the Constitution of the Discourse of English Colonialism', F. Barker, P. Hulme, M. Iversen ve D. Loxley (der.), *Literature, Politics and Theory*, Papers from the Essex Conference 1976-1984, Londra: Methuen.
— (1993) 'The Profit of Language', J. White (der.) *Recasting the World: Writing After Colonialism* içinde, Baltimore, MD and Londra: Johns Hopkins University Press.
— (1994) 'The Locked Heart: The Creole Family Romance of *Wide Sargasso Sea*' F. Barker, P. Hulme ve M. Iversen (der.), *Colonial Discourse/Postcolonial Theory* içinde, Manchester: Manchester University Press, s. 73-88.
— (1995) 'Including America', *Ariel* 26 (1), Ocak: s. 117-123.

Hurtado, A. (1989) 'Relating to Privilege: Seduction and Reaction in the Subordination of White Women and Women of Color', *Sings* 14 (4), Yaz: s. 833-855.
Hutchinson, J. ve A. D. Smith (der.) (1994) *Nationalism*, Oxford: Oxford University Press.
Hyam, R. (1990) *Empire and Sexuality: The British Experience*, Manchester: Manchester University Press.
Ilaiah, K. (1996) *Why I am not a Hindu: A Sudra Critique of Hindutva Philosophy, Culture and Political Economy*, Kalküta: Samya.
Irele. F.A. (1971) 'The Theory of Negritude', *Political Theory and Ideology in African Society* içinde, Edinburgh: Centre of African Studies Seminar Papers, University of Edinburgh.
Jacoby, R. (1995) 'Marginal Returns: The Trouble with Post-colonial Theory', *Lingua France*, Eylül/Ekim: s. 30-37.
Jad, I. (1995) 'Claiming Feminism, Claiming Nationalism: Women's Activism in the Occupied Territories', A. Basu (der.), *Women's Movements in Global Perspective* içinde, Boulder, CO: Westview Press.
Jameson, F. (1981) *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
— (1986) 'Third World Literature in the Era of Multinational Capitalism' *Social Text*, 15, Güz: s. 65-88.
JanMohamed, A.R. (1985) 'The Economy of Manichean Allegory: The Function of Racial Difference in Colonialist Literature', *Critical Inquiry* 12: s. 59-87.
Jayawardene, K. (1986) *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londra: Zed Books.
— (1995) *The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia During British Rule*, New York ve Londra: Routledge.
Johnson, D. (1996) *Shakespeare and South Africa*, Oxford: Clarendon Press.
Jolly, R. (1995) 'Contemporary Postcolonial Discourse and the New South Africa', *PMLA* 110, (1), Ocak: s. 17-29.
Jones, A.R. (1981) 'Writing the Body: Towards an Understanding of *l'ecriture feminine*', *Feminist Studies* 7, (2), Yaz: p. 247-263.
Joshi, R. ve Liddle, J. (1986) *Daughters of Independence: Gender, Caste and Class in India*, Londra: Zed Books.
Joseph, G.I. (1995) 'Caribbean Women: The Impact of Race, Sex and Class', A. Basu (der.), *Women's Movements in Global Perspective* içinde, Boulder, CO: Westview Press.
Kabbani, R. (1986) *Europe's Myths of the Orient*, Londra: Pandora.
Kelman, J. (1992) *Some Recent Attaks: Essays Cultural and Political*, Stirling: AK Press.
Kemp, A., Madlala, N., Moodley, A. ve Salo, E. (1995) 'The Dawn of a New Day: Redefining South African Feminism', A. Basu (der.), *Women's Movements in Global Perspective* içinde, Boulder, CO Westview Press.
Kiberd, D (1995) *Inventing Ireland*, Londra: Jonathan Cape.
Kortenaar, N. ten (1995) 'Beyond Authenticity and Creolization: Reading Achebe Writing Culture', *PMLA* 110 (1), Ocak: s. 30-42.
Laclau, E. (1977) *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Londra: New Left Books.
LaCapra, D. (der.) (1991) *The Bounds of Race: Perspectives on Hegemony and Resistance*, Ithaca, NY ve Londra: Cornell University Press.
Lamning, G. (960) 'The Occasion for Speaking', *The Pleasures of Exile* içinde, Londra:

Michael Joseph.
Lawrence, E. (1982) 'Just Plain Common Sense: The "Roots" of Racism', *the Empire Strikes Back, Race and Racism in 70, Britain* içinde, Centre for Contemporary Cultural Studies, Londra: Hutchinson, s. 47-94.
Lazarus, N. (1994) 'National consciousness and intellectualism', Francis Barker *et al.* (der.), *Colonial Discoursel/Postcolonial Theory*, Manchester: Manchester University Press, s. 197-220.
Lenin, V.I. (1947) *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism*, Moskova: Foreign Languages Publishing House (ilk basım 1916).
Lithgow, W. (1928) 'Rare Adventures and Painefull Peregrinations', B.I. Lawrence (der.), Londra: Jonathan Cape.
Lloyd, D. (1994) 'Ethnic Cultures, Minority Discourse and the State', F. Barker, P. Hulme ve M. Iversen (der.), *Colonial Discourse/Postcolonial Theory* içinde, Manchester: Manchester University Press, s. 221-238.
Loomba, A. (1989) *Gender, Race, Renaissance Drama*, Manchester: Manchester University Press.
— (1993) 'Dead Women Tell No Tales: Issues of Female Subjectivity, Subaltern Agency and Tradition in Colonial and Post-colonial Writings of Widow Immolation in India', *History Workshop Journal* 36: s. 209-227.
Macaulay, T.B. (1972) 'Minute on Indian Education', J. Clive (der.), *Selected Writings*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
Macherey, T.B. (1978) *A Theory of Literary Production*, çev. G. Wall, Londra ve Boston, MA: Routledge and Kegan Paul.
Mahasweta Devi (1993) 'Shishu', S. Tharu ve K. Lalita (der.), *Women Writing in India*,c. II içinde, New York: The Feminst Press, s.236-250.
Majumdar, B.P. (1973) *First Fruits of English Education*, Kalküta: Bookland Private Limited.
Mallon, F.E. (1994) 'The Promise and Dilemma of Subaltern Studies: Perspectives from Latin American History', *American Historical Review* 99 (5), Aralık: s. 1491-1515.
Mandela, N. (1994) *Long Walk to Freedom*, Londra: Abacus.
Mani, L. (1989) 'Contentious Traditions: The Debate on Sati in Colonial India', K. Sangari ve S. Vaid (der.), *Recasting Women* içinde, New Delhi: Kali for Women, s. 88-126.
— (1992) 'Cultural Theory, Colonial Texts: Reading Eyewitness Accounts of Widow Burning', L. Grossberg, C. Nelson ve P. Treichler (der.), *Cultural Studies*, New York ve Londra: Routledge.
Mannoni, O. (1956) *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonisation*, çev. P. Powesland, Londra: Methuen.
Marx, K. (1961) *Capital*, c. 1, Moskova: Foreign Languages Publishing House.
— (1973) *Surveys from Exile*, D. Fernbach (der.), Londra: Pelican Books.
Marx, K. And Engels, F. (1976) *Collected Works*, Londra: Lawrence and Wishart.
Masters, J. (1952) *The Deceivers*, Londra: Michael Joseph.
Mayo, K. (1927) *Mother India*, New York: Blue Ribbon Books.
McClintock, A. (1992) 'The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post-colonialism" ', *Social Text* 31/32: s. 84-98.
— (1995) *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, New York ve Londra: Routledge.
Memmi, A. (1967) *The Colonizer and the Colonized*, Boston, MA: Beacon Press.

— (1993) 'The Impossible Life of Frantz Fanon', *The Massachusetts Review* XIVI (1), Kış : s. 9-39.
Mernissi, F. (1987) *Beyond the Veil: Male-Female Dynamic in Modern Muslim Society*, Bloomington, IN: Indiana Univesity Press.
Mies, M. (1980) *Indian Women and Patriarchy*, New Delhi: Concept Books.
Miles, R. (1989) *Racism*, Londra: Routledge.
Mishra, V. ve Hodge, B. (1991) 'What is Post(-)colonialism?', *Textual Practice* 5 (3): s. 399-415.
Mitchell, J. (1974) *Psychoanalysis and Feminism*, New York: Vintage Press.
Mitter, S. (1986) *Common Fate, Common Bond: Women in the Global Economy*, Londra: Pluto.
Mohanty, C.T. (1988) 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship ve Colonial Discourses', *Feminist Review* 30 Güz: s. 61-102.
Morley, D. (1996) 'EurAm Modernity, Reason and Alterity', D. Morley ve K. H. Chen (der.), *Stuart Hall, Critical Dialogues in Cultural Studies*, Londra ve New York: Routledge.
Morgan, R. (1984) *Sisterhood is Global: The International Women's Movement Anthology*, Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday.
Morris, J. (1982) *The Spectacle of Empire: Style, Effect and the Pax Britannia*, Londra ve Boston, MA: Faber.
— (1994) *Stones of Empire: The Buildings of British India*, Londra: Penguin.
Murray, C. ve Hernstein, R.J. (1994) *The Bell Curve*, New York: Free Press.
Nandy, A. (1980) *At the Edge of Psychology: Essays in Politics and Culture*, New Delhi: Oxford University Press.
— (1983) *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, New Delhi: Oxford University Press.
Neill, S. (1966) *Colonialism and the Christian Missions*, New York: McGraw Hill.
Newton, J. (1989) 'History as Usual? Feminism and the "New Historicism", H.A. Veeser (der.), *The New Historicism* içinde, New York ve Londra: Routledge, s. 152-167.
Nixon, R. (1994) *Homelands, Harlem and Hollywood*, New York ve Londra: Routledge.
Obeyesekere, G. (1992) ' "British Cannibals", Contemplation of a Event in the Death and Resurrection of James Cook, Explorer', *Critical Inquiry* 18 (Yaz): 630-654.
O'Hanlon, R. (1988) 'Recovering the Subject, *Subaltern Studies* and Histories of Resistance in Colonial South Asia', *Modern Asian Studies* 22 (1): s. 189-224.
— (1994) *A Comparison Between Men and Women: Trabai Shinde and the Critique of Gender Relations in Colonial India*, Madras: Oxford University Press.
O'Hanlon, R. ve Washbrook, D. (1992) 'After Orientalism: Culture, Criticism, and Politics in the Third World', *Comparative Studies in Society and History* 34 (1), Ocak: s. 141-167.
Orkin, M. (1987) *Shakespeare Against Apartheid*, Craighall: AD Donker.
Osborne, T. (der.) (1745) *A Collection of Voyages and Travels*, Londra.
Pal, B.C. (1958) *The Soul of India: A Construtive Study of Indian Thoughts and Ideals*, Kalküta: Yugayatri Prakshak.
Palmer, T. (1988) *The Emblems of Thomas Palmer: Two Hundred Posies*, J. Manning (der.), New York: AMS Press.
Pannikar, K.N. (1996) 'Creating a New Cultural Taste: Reading a Nineteenth-century Malayalam Novel', R. Champakalakshmi ve S. Gopal (der.), *Tradition, Dissent and Ideology* içinde, New Delhi: Oxford University Press.

Parker, G. (1990) 'Europe and the Wider World, 1500-1750', J.D. Tracy (der.) *The Rise of Merchant Empires* içinde, Cambridge: Cambridge University Press.
Parker, P. (1994) 'Fantasies of "Race" and "Gender", Africa, *Othello*, and Bringing to Light', M. Hendricks ve P. Parker (der.), *Women, 'Race' and Writing in the Early Modern Period* içinde, Londra ve New York: Routledge, s. 84-100.
Parmar, P. ve Amos, V. (1984) 'Challenging Imperial Feminism', *Feminist Review* 17 Güz: 3-19.
Parry, B. (1987) 'Problems in Current Theories of Colonial Discourse', *Oxford Literary Review* 9 (1-2): 27-58.
— (1994a) 'Resistance Theory/Theorising Resistance or Two Cheers for Nativism', F. Barker, P. Hulme ve M. Iversen (der.), *Colonial Discourse/Postcolonial Theory* içinde, Manchester: Manchester University Press, s. 172-196.
— (1994b) 'Signs of Our Times. Discussion of Homi Bhabha's *The Location of Culture*', *Third Text* 28/29, Güz/Kış: s. 5-24.
Porter, D. (1983) *'Orientalism* and its Problems', F. Barker, P. Hulme, M. Iversen ve D. Loxley (der.), *The Politics of Theory* içinde, Proceedings of the Essex Sociology of Literature Conference, Colchester: University of Essex Press, s. 179-193.
Pratt, M.L. (1992) *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londra ve New York: Routledge.
Prakash, G. (1990) 'Writing Post-Orientalist Histories of the Third World: Perspectives from Indian Historiography', *Comparative Studies in Society and History* 32 (2), Nisan: s. 383-408.
— (1992) 'Can the "Subaltern" Ride? A Reply to O'Hanlon and Washbrook', *Comparative Studies in Society and History* 34 (1), Ocak: s. 168-408.
— (1994) 'Subaltern Studies as Postcolonial Criticism', *American Historical Review* 99 (5), Aralık: s. 1475-1490.
Purchas, S. (16147 *Purchas His Pilgrimage*, Londra, 2. basım.
Rabasa, J. (1985) 'Allegories of the Atlas', F. Barker, P. Hulme, M. Iversen ve D. Loxley (der.), *Europe and its Others*, c. 2 içinde, Colchester: University of Essex Press, s. 1-6.
Ranade, R. (1991) *Amachya Ayushyatil Kahi*, S. Tharu ve K. Lalita (der.), *Women Writing in India*, c. 1 içinde, New Delhi: Oxford University Press, s. 281-290.
Ranger, T. (1982) 'Race and Tribe in Southern Africa: European Ideas and African Acceptance', R. Ross (der.), *Racism and Colonialism* içinde, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
— (1983) 'The Invention of Tradition in Colonial Africa', E. Hobsbawm ve T. Ranger (der.), *The Invention of Tradition* içinde, Cambridge: Cambridge Unversity Press, s. 211-262.
— Renan, E. (1990) 'What is a Nation?', çev. M. Thom, H.K. Bhabha (der.), *Nation and Narration* içinde, Londra ve New York: Routledge.
Retamar, R. F. (1974) 'Caliban, Notes Towards a Discussion of Culture in Our America', *Massachusetts Review* 15 Kış/Bahar: s. 7-72.
Rex, J. (1980) 'Theory of Race Relations: A Weberian Approach', *Sociological Theories, Race and Colonialism* içinde, Paris: Unesco, s. 116-142.
Robbins, B. (1992) 'Comparative Cosmopolitanism', *Social Text* 31/32: s. 169-186.
Robinson, C. (1983) *Black Marxism, The Making of a Black Radical Tradition*, Londra: Zed Books.
Roe, T. (1926) *The Embassy of Sir Thomas Roe To India 1615-19*, Sir W. Foster (der.), Oxford: Oxford University Press.

Rosaldo, R. (1994) 'Social Justice and the Criss of National Communities', F. Barker, P. Hulme ve M. Iversen (der.), *Colonial Discourse/Postcolonial Theory* içinde, Manchester: Manchester University Press, s. 238-252.
Rose, J. (1986) *Sexuality in the Field of Vision*, New York: Verso.
— (1993) *Why War? Psychonalysis, Politics, and the Return to Melanie Klein*, Oxford: Blackwell.
Rushdie, S. (1995) *The Moor's Last Sigh*, Londra: Jonathan Cape.
— (1997) 'Damme, This is the Oriental Scene for You', *The New Yorker*, Haziran 23-30: s. 50-61.
Ryan, S. (1994) 'Inscribing the Emptiness, Cartography, Exploration and the Construction of Australia', C. Tiffin ve A. Lawson (der.), *De-Scribing Empire, Postcolonialism and Textuality* içinde, Londra ve New York: Routledge, s. 115-130.
Saadawi, N. el (1986) *The Hidden Face of Eve*, Londra: Zed Press.
Sachs, W. (1947) *Black Hamlet*, Boston, MA: Little, Brown and Company.
Said, E.W. (1978) *Orientalism*, Londra ve Henley: Routledge ve Kegan Paul.
— (1984) *The World, the Text and the Critic*, Londra: Faber and Faber.
— (1989) 'Representing the Colonized, Anthropology's Interlocuters', *Critical Inquiry* 15, Kış: s. 205-225,
— (1994) *Culture and Imperailsm*, New York: Vintage.
— (1995) 'Secular Interpretation: The Geographical Element, and the Methodology of Imperialism', G. Prakash (der.), *After Colonialism* içinde, Princeton, NY: Princeton University Press, s. 21-39.
Sandys, G. (1627) *A Relation of a Journey begun An. Dom. 1610*. Londra, 3. basım.
Sarkar, S. (1994) 'Orientalism Revisited, Saidian Frameworks in the Writing of Modern Indian History', *Oxford Literary Review* 16 (1-2): 205-224.
Sarkar, T. (1989) 'Politics and Women in Bengal, the Conditions and Meaning of Participation', J. Krishnamurthy (der.), *Women in Colonial India, Essays on Survival, Work and the State* içinde, Delhi: Oxford University Press.
Sartre, J.-P. (der.) (1963) *Black Orpheus*, çev. S. W. Allen, Paris: Presence Africaine.
Scott, J. (1992) 'Experience', J. Butler ve J. W. Scott (der.), *Feminists Theorize the Political* içinde, New York ve Londra: Routledge, s. 22-40.
Senghor, L.S. (1994) 'Negritude: A Humanism of the Twentieth Century', P. Williams ve L. Chrisman (der.) *Colonial Discourse and Postcolonial Theory* içinde, New York: Columbia University Press, s. 27-35.
Seshadri-Crooks, K. (1994) 'The Primitive as Analyst: Postcolonial Feminism's Access to Psychoanalysis', *Cultural Critique* 28, Güz: s. 175-218.
Shakespeare, W. (1974) *The Riverside Shakespeare*, Boston, MA: Houghton Mifflin.
Sharpe, J. (1993) *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*, Londra ve Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
Shiva, V. (1988) *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*, New Delhi: Kali; Londra: Zed Books.
Shohat, E. (1993) 'Notes on the "Post-colonial" ', *Social Text* 31/32: s. 99-113.
Silverblatt, I. (1995) 'Becoming Indian in the Central Andes of Seventeenth-Century Peru', G. Prakash (der.), *After Colonialism* içinde, Princeton, NJ: Princeton University Press, p. 279-298.
Skurski, J. (1994) 'The Ambiguities of Authenticity in Latin America, *Dona Barbara* and the Construction of National Identity', *Poetics Today* 15 (4), Kış: s. 605-642.
Soares, V. ve d. (1995), 'Brazilian Feminisms and Women's Movements, A 2-way Street', A. Basu (der.), *Women's Movements in Global Perspective* içinde, Boulder, CO:

Westview Press.
Spillers, H. (1987) 'Mama's Baby, Papa's Maybe: An American Grammer Book', *Diacritics* 17: s. 65-71.
Spivak, G.C. (1985a) 'The Women's Texts and a Critique of Imperialism', *Critical Inquiry* 12 (1): s. 243-261.
— (1985b) 'Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow-Sacrifice', *Wedge*, Kış/Bahar: s. 120-130.
— (1987) 'The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives', *History and Theory* 24 (3): s. 247-272.
— (1988) 'Can the Subaltern Speak?', C. Nelson and L. Grossberg (der.), *Marxism and the Interpretation of Culture* içinde, Basingstoke: Macmillan Education, s. 271-313.
— (1990) 'The Political Economy of Women as Seen by a Literary Critic', E. Weed (der.), *Coming to Terms* içinde, Londra ve New York: Routledge.
— (1996) 'Post-structuralism, Marginality, Postcoloniality and Value', P. Mongia (der.), *Contemporary Postcolonial Theory* içinde, Londra: Arnold, s. 198-222.
Spurr, D. (1993) *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing and Imperial Administration*, Durham, NC ve Londra: Duke University Press.
Spetan, N.L. (1982) *The Idea of Race in Science, Great Britain 1800-1960*, Londra: Macmillan.
— (1990) 'Race and Gender: The Role of Analogy in Science', D.T Goldberg (der.), *The Anatomy of Racism* içinde, Minneapolis, MN ve Londra: University of Minnesota Press.
Stepan, N.L. ve Gilman, S.L. (1991) 'Appropriating the Idiom of Science', D. LaCapra (der.), *The Bounds of Race: Perspectives on Hegemony and Resistance*, Ithaca, NY ve Londra: Cornell University Press, s. 72-103.
Tabari, A. ve Yahgeneh, N. (1983) *In the Shadow of Islam*, Londra: Zed Press.
Teltscher, K. (1995) *India Inscribed, European and British Writing on India 1600-1800*, New Delhi: Oxford University Press.
Terry, E. (1655) *A Voyage to East India*, Londra.
Tharu, S. (1996) 'A Critique of Hindutva-Brahminism', *Economic and Political Weekly*, 27 Temmuz: s. 2019-2021.
Tharu, S. and Lalita, K. (der.) (1991) *Women Writing in India*, c. 1, New Delhi: Oxford University Press.
Thiong'o N. wa (1986) *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Londra: James Currey.
Tiffin, C. and Lawson, A. (der.) (1994) *De-scribing Empire, Post-colonialism and Textuality*, Londra ve New York: Routledge.
Vaughan, M. (1991) *Curing Their Ills: Colonial Power and African Illness*, Cambridge ve Stanford, CA: Polity Press and Stanford University Press.
— (1993) 'Madness and Colonialism, Colonialism as Madness', *Paideuma* 39: s. 45-55.
— (1994) 'Colonial Discourse Theory and African History, or has Postmodernism Passed us by?', *Social Dynamics* (20): s. 1-23.
Vecellio, C. (1598) *Habiti antichi et moderni di tutte il mondo*, Venice, 2. basım.
Viswanathan, G. (1990) *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*, Londra: Faber and Faber.
Volosinov, V. (1973) *Marxism and the Philosophy of Language*, New York: Seminar Press.
Walkowjitz, J. (1989) 'Patrolling the Borders, Feminist Historiography and the New

Historicism' (Tartışma ve Seminer), *Radical History Review* 43: s. 23-43.
Wallerstein, I. (1988) 'The Ideological Tensions of Capitalism: Universalism versus Racism and Sexism', E. Balibar ve I. Wallerstein, *Race, Nation, Class, Ambiguous Identities* içinde, Londra ve New York: Verso.
Warmistry, T. (1658) *The Baptized Turk, or a Narrative of the Happy Conversion of the Signior Rigep Dandulo*, Londra.
Warner, M. (1987) *Monuments and Maidens: The Allegory of the Female Form*, Londra: Picador.
Watson, J.F. ve Kaye, J.W. (der.) (1868-1875) *The People of India: Series of Photographic Illustrations, with Descriptive Letterpress, of the Races and Tribes of Hindustan*, 8. cilt, Londra: India Museum.
White, H. (1987) *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Baltimore, MD ve Londra: Johns Hopkins University Press.
Williams, P. ve Chrisman, L. (der.) (1994) *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York: Columbia University Press.
Williams, R. (1976) *Keywords, A Vocabulary of Culture and Society*, New York: Oxford University Press.
— (1977) *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press.
Young, C. (1994) "The Colonial Construction of African Nations', J. Hutchinson ve A.D. Smith (der.), *Nationalism*, Oxford: Oxford University Press.
Young, R. (1990) *White Mythologies: Writing History and the West*, Londra, Routledge.
— (1995) *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, Londra: Routledge.
Yuval-Davis, N. ve Anthias, F. (der.) (1989) *Woman-Nation-State*, Londra: Macmillan.

Dizin

1857 "Ayaklanması" 102

A

A Geographical History of Africa 181
A Key into the Languages of America 87
A Passage to India 103
Achebe, Chinua 115, 161
Adorno, Theodor 67
Afganistan 12, 253
Africanus, Leo 181
Afrika 76, 110, 115, 122, 161, 162, 163, 167, 178, 181, 187, 193, 222, 239, 271, 272, 274
Afrika Ulusal Kongresi 252
Afrika'da biyo-tıp 73
Afrikalı akıl 166
Afrikalı erkekler 85, 189
Afrikalı kadınlar 85
Afrikalı Ödip 168
Afrikalı-Amerikalılar 237
Afrikalılar 79, 94, 131, 132, 267
Afrikalılık 163
Afrikaner milliyetçilik 218, 244
Afrikaner'ler 27
Ahmad, Aijaz 230, 231, 275, 281
aile 244
Al Hassan Ibn Mohamed Al Wezaz Al Fazi 181
Algonkinler 87
Alman İdeolojisi 43
Althuserci Marksizm 55
Althusser, Louis 51, 52, 53, 54, 59, 111
Alva, J. Jorge Klor de 26, 30, 34, 37
Amazonlar 180
America 81
Amerika 177, 178
Amerika kıtası 100
Amerika'yı keşfeden Vespucci 99
Amerikalılar 25, 132
Amerikan emperyalizmi 24
Amin, Shahid 228
Amos, Valerie 191
Ana Hindistan 242
Ana-olarak-Ulus 242
anasoyluluk (matriliny) 244
And Dağları kültürü 195
Anderson, Benedict 143, 199, 212, 213, 214, 215, 216, 224
Anglo-Amerikan edebiyat 61
Anglo-Sakson ırk 143
Angola 25
animizm 130
Anthias, Floya 242
anthropometri 85
Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia 167
antropofaji 79, 80, 127
Appiah, Kwame Anthony 29, 36, 222, 274
Arabian Nights, The 66
Arabistan 12, 110
Arap kadını 219
Arap milliyetçilikleri 223
Arendt, Hannah 67
Arjantin 252
Arnold, David 75
Arunima, G. 194
Ashcroft, B. 120
Ast Gruplar İncelemesi 231
ast gruplar 259, 261, 262, 263, 269, 271, 272
ast grupları diriltme projesi 259

ast toplumsal grup 17
Asya 178
atavistik dinsel fundamentalizm 230
Atinalı Timon 45
Aurobindo, Sri 245
Austen, Jane 105, 117
Autobiography, An 224
Avro-Amerikan feminist teori 190
Avro-Amerikan feminizmi 191
Avrupa 163, 195, 210, 222
Avrupa edebiyatı 14
Avrupa emperyalizmi 223
Avrupa erken dönemi 15
Avrupa kaynaklı roman 232
Avrupa kültürü 117, 214
Avrupalı 162
Avrupalı akıl 166
Avrupalı eril benlik 96, 164
Avrupalı ırk 151
Avrupalı Ödipal Fantezi 168
Avrupalı-olmayan diller 232
Avrupalı-olmayan halklar 65, 69
Avrupalı-olmayan kadınlar 180
Avrupalı-olmayan kültürler 183
Avrupalı-olmayan metinler 14
Avrupalı-olmayan öteki 96
Avrupalı-olmayan toplumlar 125, 212
Avrupalı-olmayan ülkeler 121
Avrupalı-olmayanlar 78, 79, 97, 163, 259, 277
Avrupalılar 78, 79, 127, 139
Avrupalılaştırılmış yerliler 199
Avustralya 25, 27, 138
Aydınlanma 142
azgelişmişlik 155
"azınlık" halklar 32
Aztek İmparatorluğu 20
Aztekler 20

B

Babri Camii 234
Bacon, Francis 180
Bağımsızlığını İsteyen Afrika partisi (PAIGC) 229
Baldick 110
Baldwin, James 115
Banerjee, S. 247
Bangladeş 33, 218, 229, 253, 256
barbarlar 79, 82, 129, 130
barbarlık 79, 182
Barrell, John 162
Basu, Amrita 255, 256
başkalık (alterity) sorunu 15
Batı edebiyatları 109
Batı Marksizmi 277
Batı Şeria'nın İşgal Altındaki Bölgeleri 254
Batılı feminist proje 191
Batılı feminizm 256
Batılı-olmayan edebiyatlar 117
Baudelaire, C. 34
Baudrillard, J. 260, 271
Behn, Aphra 190, 191
Belkıs 178
Bell Curve, The 84
Benjamin, Walter 67
Bergner, Gwen 187, 192
Bernal, Martin 87, 88
Bertram, Sir Thomas 105
Besant, Annie 196
beyaz adam 169
beyaz Avrupa 180
beyaz Avrupalı eril benlik 129
beyaz erkekler 179, 218
beyaz feminizm 189, 192, 256
beyaz kadın 102, 103, 187, 189
beyaz-olmayan feministler 191
beyaz-olmayan kadınlar 191
beyaz-olmayanlar 259
beyazlar 84
Bhabha, Homi 15, 70, 112, 120, 129, 171, 172, 175, 188, 202, 204, 205, 206, 260, 269
bhadramahila 246
Bhagvatam 226
Bhattcharya 267
bilimsel dil 86
bilimsel söylem 84
bilinç 45
Binbir Gece Masalları 183
"Bir Dulun Kendi Anlatımıyla Hindu Dulların Sefaleti" 264
Birinci Dünya 36
Birinci Dünya Feminizmi 174, 255
Birinci Dünya kadınları 256
Birinci Dünya post-modernizmi 281
Birinci Dünya Savaşı 215
Birleşik Devletler 255

Black Athena 87
Black Atlantic, The 201, 240
Black Hamlet: The Mind of an African Negro Revealed by Psychoanalysis 166
Black Orpheus 238
Black Skin, White Masks 42, 168, 171, 208
Boehmer, Elleke 119, 224
Bombay 234, 235
Boone, J. A. 183
Bozzoli, Belinda 227, 228
Brahmanlar 122
Brennan, Timothy 231
Britanya 228, 242, 262
Britanya İmparatorluğu 137
Britanyalı feministler 197
Britanyalılar 126, 165, 221
Bronte, Charlotte 105, 148
Brotherstone, Gordon 87
Bry, Theodore de 81, 82
Bunn, David 271
burjuvazi 154
Burke, Edmund 138
Burke, John 140
Burton, Richard 66, 183
Butler, Josephine 197

C-Ç

Cabral, Amilcar 117, 229, 230
cannibal (yamyam) 80
Cape-Boys 122
Carby, H. 191
Carib 80
Carother, J. C. 165
Carr, Helen 185
Carusi, Annamaria 280
cemaat 254
cemaatçilik 273
Cengiz Han 20
Cesaire, Aime 40, 41, 42, 91, 150, 158, 172, 210, 227, 237, 238, 239, 240
Cezayir 33, 171, 218, 220, 251
Cezayir kültürü 173
Cezayirli kadınlar 219, 220, 221
Chakrabarty, Dipesh 223, 283, 284
Chapman, George 101
Charnock, Job 179
Chatterjee, Partha 216, 217, 218, 246
Chaura, Chauri 228
Chew, S. 131
Chicano kültürü 242
Chrisman, Laura 12, 34, 67
Christian, Barbara 15
Cihangir 133, 134
cinsellik 15
cinsiyet 85
cinsiyet hiyerarşileri 173
Civilization and its Discontents 163
Coleridge, Samuel Taylor 108
Collits, Terry 203
Confessions of an English Opium-Eater 162
Conrad, Joseph 116, 161, 177
Cook, James 125, 126
Cooper, Frederick 50, 241, 267, 268, 272
Cooppan, Vilashini 221
Cowhig, R. 108
Crawford, Robert 111
Creole milliyetçiliği 224
creole cemaatler 213
creole kültürü 90
Creoleler 214
çıplak Amerika 176
Çin 12, 37, 162, 256
Çin İmparatorluğu 20
Çinliler 151
çokkültürlülük 285
Çokuluslu Sermaye Çağında Üçüncü Dünya Edebiyatı 230

D

Dabydeen, David 115
Dadie, Bernard Binlin 237
Dalit kültürleri 227
Darwin, Charles 84
Davis, Angela 191
Davis, Natalie Zemon 243
de Gaulle, General 221
Deceivers, The 158, 161, 179
değişmeceli dil 86
Delacroix, E. 242
Deleuze, Gilles 167
deli Afrikalı 164
deli "ilkel" 163
delilik 59, 62
Delius, Peter 227, 228
Derrida, J. 56, 57
Descent of Man 84

Devi, Mahasweta 28, 29, 31
Devletin İdeolojik Aygıtları 52
dışarlıklılar 129
dil 57, 58, 214, 218
dinsel fundamentalizm 253, 273
dinsizlik 130
Dirks, N. 120
Dirlik, Arif 31, 260, 275, 276, 278
Discourse on Colonialism 40, 210
diyasporik kültürler 201
Doğal Tarih 80
Doğu Akdeniz Şirketi 134
Doğu Avrupa 256
Doğu Hindistan Şirketi 22, 90, 133, 138, 158
Doğulu kadınlar 178
Doğulu Kraliçe figürü 178
Doğulu sapkınlık 183
Donne, John 94, 95
dul kalan kadınların yakılmaları 59, 60
Duvalier, Papa Doc 145
Dünya Sağlık Örgütü 29
dünya milliyetçilikleri 223

E

Eagleton, Terry 13, 105
edebiyat 13, 52, 92, 98 230
edebiyat eğitimi 110
edebiyat teorisi 14
edebiyat ve kültür teorisi 118
Eden, Richard 132
Elizabeth, Kraliçe 242
Elliot, G. 55
Emerson, R. W. 200
emperyal tecavüz 102
emperyal terimi 22
emperyalizm 18, 22, 23, 35, 119, 124, 174, 209, 227, 257
Engels, D. 43, 154
Epko, Denis 276
Eşit Haklar Bildirgesi 255
"etnik" terimi 10
etnisite 147, 149, 174, 202
etnopsikiyatri 168
Event, Metaphor and Memory 228
Ezhava sistemi 83

F

Fanon, Frantz 15, 41, 42, 67, 72, 117, 154, 164, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 187, 188, 192, 203, 206, 208, 219, 220, 221, 226, 269
Far Pavilions, The 179
Fas 181, 182, 192
Faslılar 139
faşizm 230
felsefe 48
feminist psikanaliz 174
feminist tarihçiler 77
feminizm 174, 241, 254, 256
Ferguson, M. 191
Fırtına 19, 96, 97, 102, 211
Fields, B. 145
Filipinler 256
Filistin İslami Cihat hareketi 242
finans-kapitalizmi 22
Fisher, J. 251
Forster, E. M. 103
Foucault, Michel 54, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 88, 104, 163, 261, 266, 268, 281
Frank, Andre Gunder 155
Frankenberg, Ruth 236
Frankenburg 37
Fransa 221
Fransız Antilleri 170
Fransız Devrimi 242
Fransız kültürü 173
Fransızlar 165
Freud, Sigmund 51, 163, 166, 167, 175, 180, 186, 188
Friel, Brian 124, 125
Frobisher, Martin 80
Fryer, Peter 241
fundamentalizm 254

G

Gadder Association 113
Galce 124, 125
Gandhi, Mahatma 200, 221, 229, 251, 228, 243
Gandhici hareket 228
Gates, Henry Louis 72, 172, 173, 176
Gibbons, L. 134
Giddens, Anthony 237
Gilbert, Sandra 105
Gilman, Sander 167, 185, 187
Gilroy, Paul 146, 201, 207, 240, 241

Gobineau, J. A. de 143
Gould, S. J. 82
Gramsci, Antonio 47, 48, 49, 50, 53, 59, 72, 88 173, 262, 267, 281
Green Imperailism 83
Greenblatt 133
Greenstein, Ran 239, 266, 286
Grek medeniyeti 129
Grenblatt, Stephen 133
Grove, Richard H. 83, 90
Guattari, Felix 167
Gubar, Susan 105
Guha, Ranajit 225, 227, 231
Guyana 101
Güney Afrika 25, 27, 116, 117, 147, 150, 152, 155, 165, 166, 205, 218, 219, 227, 236, 243, 244, 252, 254, 255, 256, 267

H

Habib, İrfan 137
Haçlı Seferleri 20
Haggard, Rider 105
Hakluyt, Richard 84, 132
Hakluytus Posthumus 84, 131
halk 229
Hall, Stuart 11, 49, 63, 154, 156, 202, 207, 208, 271, 272, 278, 279
Hamas 242
Hanoverliler 214
Hapishane Defterleri 47
Hardayal, Lala 113, 114
Harding, Sandra 189
harem hikâyeleri 180
haritalar 100
Harley, B. 100
Hartsock, Nancy 276
Harvey, David 275
Hawaiililer 127
Hayali Cemaatler 224
hayali cemaatler 143, 213, 216, 241
Head, Richard 183
Heart of Darkness (Karanlığın Yüreği) 161, 177
hegomanya 48, 50
Henty, G. A. 105
Herrnstein, Richard J. 84
Hıristiyanlık 112, 113, 130, 139, 140, 179, 193, 214, 265
High Caste-Hindu Woman, The 195
Hindiçini 211
Hindistan 15, 20, 21, 28, 33, 37, 40, 60, 74, 83, 89, 95, 102, 103, 104, 109, 110, 112, 114, 119, 120, 122, 132, 136, 148, 158, 160, 162, 165, 175, 193, 194, 197, 203, 207, 218, 225, 226, 228, 229, 233, 251, 254, 256, 269, 273, 276, 285
Hindistan Dairesi Politika ve Gizli Bilgiler Departmanı 123
Hindistan'ın Birinci Bağımsızlık Savaşı 102
Hindu dini 193
Hindu fundamentalistler 233, 234
Hindu kültürü 226
Hindu patriyarkisi 265
Hindu reformcu milliyetçiler 59
Hindu sağı 226
Hinduizm 112
Hindular 121, 122, 200
Hint burjuvazisi 227
Hint kültürü 250
Hint milliyetçiliği 114, 216, 221, 225
Hint Ulusal Kongresi 217, 253
Hintli kadınlar 197
Hintliler 79, 131, 132, 139, 215
Hitchcott, N. 168
Hobsbawm, Eric 223
Hodge, B. 27
Hofmeyr, Isabel 244
homo monsrous 140
homo sapiens 140
Hulme, Peter 14, 19, 37, 38, 80, 96, 99, 106, 107, 157, 184, 212, 279
Humboldt, Alexander von 90
Hurtado, A. 189
Hyam, Ronald 183

I-İ

Ilaiah, Kancha 226, 227
Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism 212
Imperialism, the Highest Stage of Capitalism 22
India Orientalis 81
Indulekha 98, 116
Introduction to Anthropology 142
Invention of Tradition, The 223
IQ testleri 84

ırçılık 116
Irele, F. A. 238
ırk 49, 84, 85, 107, 128, 129, 130, 132, 134, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 148, 149, 150, 157, 158, 165, 169, 174, 184, 241
ırk ideolojileri 138, 150, 154
ırk teorileri 87, 144
ırka dayalı hiyerarşiler 153
ırkçılık 14, 49, 149, 150, 153, 227
ırklar arası evlilikler 135, 136
ırksal bellek 103
ırksal farklılık 153, 187, 188
ırksal hiyerarşi 173
ırksal kimlik 146, 170
ırksal sınıflandırmalar 144
ırksal üstünlük ideolojisi 151
ırksallaştırma 152
ideoloji 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 51, 52, 53, 54, 58, 59, 78, 87, 93, 173
İkinci Dünya Savaşı 215
iktidar 63
İncil 116, 130
İngiliz dili 13, 119, 121
İngiliz edebiyatı 75, 105, 108, 110, 111, 114
İngiliz emperyalizmi 101
İngiliz milliyetçiliği 94
İngiliz tarihçiler 215
İngiliz tarzı eğitim 40, 114
İngiliz Uluslar Topluluğu edebiyatları 285
İngilizce 55, 115
İngilizce edebiyat 120
İngilizce eğitimi 109
İngilizler 138
"İngilizlik" 106, 108
İngiltere 21, 36, 94, 130, 184
İran 12, 253
İrlanda 124, 125, 186
İrlandaca 124
İrlandalılar 131, 134
İskoç dili 111
İskoçya 111
İslam 130, 181, 226, 254
İslam dünyası 79
İspanya 26
işbirlikçilik etmeme (non-co-operation) hareketi 251
İtalyan devrimi 49

J
Jacoby, Russel 9, 10
James, I. Kral 134, 243
Jameson, Frederic 167, 230, 231, 233, 275
Jan Mohamed, Abdul 120, 124, 128, 129, 175
Jane Eyre 105, 148, 190
Japonya 12
Jayawardena, Kumari 198
Jewel in the Crown, The 103, 104
Johnson, David 75, 108, 117
Johnson, Sir Harry 146
Joseph, Gloria 257
Joshi, R.197

K
Kabbani 178
kadın bedeni 177
kadın düşmanlığı 254
kadın hakları 254
kadın/ülke benzetmesi 95
kadınlar 252, 253, 254, 257, 258, 259
kadınların eğitilmesi 245, 246
kadınların ezilmesi sorunu 42, 43
kadınların özerkliği 254
kahverengi kadınlar 179
Kali 160, 161, 242
Kaliban simgesi 200, 211
Kalidasa 226
Kalküta 179
Kanada 27
Kapital 150
kapitalizm 16, 21, 22, 23, 31, 39, 40, 43, 45, 49, 74, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 213, 230, 276, 277, 278, 281
kapitalizm-öncesi 22
"kara deri/beyaz maske" imgesi 203
Karayipliler 37
kastlar 148, 194
Kaunda, Kenneth 224
Kautsky, K. Y. 22
Kaye, M. M. 179
Kelman, James 110, 111
Kemp, A. 256
Kenya 151, 153, 165, 256
Kızılderililer 199

Kiberd, Declan 125
Kiewiet, C. W. de 227
Kim 165
Kingsley, Charles 134
Kipling, Rudyard 34, 42, 105, 165
Kitabı Mukaddes 178, 203
klişeleştirme 81
Kolomb 80, 132, 133
kolonyal söylem 64, 68, 73, 75, 77, 86, 104, 119, 137, 270, 271
Komünist Manifesto 154
komünizm 39
Kongo 177
Konstantinopol 181
Kortenaar, Neil ten 209
kölelik 107
köylü milliyetçiliği 228
kreolleşme 198
Kureishi, Hanif 149
Küba 200
Küba devrimi 201
kültür 128, 129, 250
kültürel *diyasporalaşma* 202
kültürsüzleşme 164
küresel kapitalizm 275
küreselleşme 237, 285

L

Lacan, J. 51, 169
Lacancı psikanaliz 52, 55, 57
Laclau, Ernesto 155
Lady Chatterley's Lover 148
Lalita, K. 265
Lamming, George 99, 116, 206, 212
Latin Amerika 25, 37, 155, 251
Latince 226
Lawrence, D. H. 148
Lawrence, Errol 50
Lawson, A. 119
Lazarus, Neil 223, 233
Lenin, V. I. 22, 23
Levi-Strauss, C. 55, 56
lezbiyenlik 180
Liddle, J. 197
Linnaeus, C. 82, 83, 140
Lithgow, W. 181
Lloyd, D. 11
Long Walk to Freedom 147
Long, Edward 184
Loomba, A. 60, 108
Louise, Mary 141
Lukacs, Georg 46

M

Macaulay, Thomas Babington 109, 110, 112, 199
Macbeth 226
Machiavelli, N. 48
MacMillan, W. M. 227
Madagaskar 164, 211
Mağribiler 20, 131
Mahabharatham 226
Mallon, F. E. 282, 50
Mandela, Nelson 147, 243
Mani, Lata 37, 60, 193, 236, 248, 262, 273
Manici alegori 128
Mannoni, Octavio 164, 169
Mansfield Park 105
Maoriler 127
Marianne 242
Marksistler 261
Marksizm 40, 41, 42, 64, 173, 174, 176, 276, 277, 280, 281
Martinik kültürü 173
Marx, K. 39, 40, 43, 44, 45, 46, 48, 88, 150, 154, 158, 266, 279
Masks of Conquest 109
Mason, Bertha 106
Masters, John 158, 160, 179
matbaa-kapitalizmi 213, 218
Mau Mau ayaklanması 165
Mayo, Katherine 196, 197, 198
McClintock, Anne 180, 218, 253
medenileştirme misyonu 159
medenilik 140, 79, 142, 210
Meghasandesham 226
Meksika 255
melezleşme 144, 199, 209
melezleştirilme 203
melezlik 15, 26, 27, 33, 173, 175, 198, 200, 201, 202, 204, 205, 207, 285
Memmi, Albert 162, 169, 172, 173
memsahib 246
Menon, O. Chandu 98
Merchant of Venice, The 113
mestizaje 26, 198, 200
mestizo 200, 201

metinsellik 118, 119
metropolitan kültürler 201
metropoliten uluslar 230
Mhudi 116
Michelet, Jules 209
Middleton, Thomas 139
Miles, R. 139, 141, 146, 151, 152, 194
milliyetçiler 222
milliyetçilik 15, 212, 214, 215, 216, 224, 241, 273
milliyetçilikler 210
Milton, J. 226
Mishra, V. 27
Mitter, Swasti 198
Mobuto 209
modern sanayi toplumu 221
Moğolistan 12
Moğollar 20, 137, 138
Mohanty, Chandra 191
Montaigne, M. de 143
Moor's Last Sigh, The 234
More, Sir Thomas 245
Morgan, Robin 254
Morris dansı 97
Morris, J. 119, 137
Mother India 196, 197
Mozambik 25
Muddupalani 195
Murray, Charles 84
Museviler 131
Musevilik 130
Müslüman fundamentalistler 233
Müslüman kadın 243
Müslümanlar 79
My Beautiful Launderette 149

N

Nagaratnamma, Bangalore 195
Namibya 254, 255
Nandy, Ashis 175, 194
Nannaya 226
Narrative of Twenty Years' Residence in South America 144
Nation and its Fragments, The 216
National Longing for Form, The 232
Nationalist Thought and the Colonial World 216
Negritude 42, 147, 158, 200, 207, 237, 238, 239
Negro 239
negrofobi 170
Nehru, Jawaharlal 222, 224
New Statesman and Nation 197
New York Times 285
New Yorker 232
Newton, Judith 77, 280
Ngugi 209
Nijerya 115, 256
Nivedita, Rahibe 196, 198
Nixon, Rob 205
Nkrumah, Kwame 224
Noble, Margaret 196

O-Ö

O'Hanlon, Rosalind 246, 251, 250, 268, 269, 270, 281
Obeyesekere, Gananath 125, 126, 127, 175
Orkin, Martin 108, 116
Oroonoko 190
orta sınıf beyaz kadın hareketleri 256
Ortelius, Abraham 100
Osmanlı İmparatorluğu 20, 137
otantiklik 209
Othello 32, 81, 97, 107, 181, 226
Oxford English Dictionary 18
Ödip 171
Ödip kompleksi 166, 167, 170
özgür emek söylemi 150
özgürleşim teorileri 172
özgürleşmemiş emek 150
Özgürlük heykeli 242

P

paganizm 130
Pakistan 33, 192, 207, 229, 253, 254
Pal, Bipin Chandra 66
Palmer, Thomas 130
pan-Afrikanizm 237, 239
pan-milliyetçilikler 210, 237
Pannikar, K. N. 98
Paradise Lost 226
Paradise Regained 226
Pare, Ambroise 182
Parker, B. 182
Parmar, Pratibha 191
Parry, Benita 106, 120, 172, 206, 207, 223, 227, 263

patriyarkal anti-kolonyalizm 192
patriyarki 16, 243, 262
peçe 192, 219, 220
Peçesiz Cezayir 219
People of India, The 123
Peru 255
Pierre, Macherey 56
plantasyon köleliliği 156
Platje, Solomon T. 116
Platon 93
Plaza de Mayo Anneleri 252
Pocahontas 179
Polinezyalılar 127
Portekiz İmparatorluğu 22
Post-colonical Studies Reader 120
post-modernizm 17, 261, 271, 273, 275, 276, 279, 280
post-yapısalcı tarih yaklaşımları 30, 31
post-yapısalcılık 61, 77, 261, 271, 276, 280, 281
postkolonyal söylem 119
Potanna, Bommera 226
Prakash, Gyan 268, 281, 282
Pratt, Mary Louise 26, 78, 82, 83, 90, 91, 93
Principall Navigations 131
Prospero and Caliban: The Psychology of Colonisation 164
psikanaliz 51, 173, 174, 175, 176, 187
Purchas, Samuel 132

Q-R

Quincey, Thomas de 162
Rabasa, J. 100
Radhika Santwanam 195
Ralegh, Sir Walter 101
"Ram Rajya" 200
Ramabai, Pandita 195, 250
Ramusio 132
Ranade, M. G. 247, 248
Ranger, Terence 41, 223
Rani, Jhansi 242
Renan, Ernest 150, 222
resmi miliyetçilikler 214
Retamar, Roberto Fernandez 200, 201
Rex, John 150, 152, 153 ,154, 155
Rhode Island 87
Rhys, Jean 105, 106, 107, 263
Robbins, Bruce 16
Robinson, H. G. 110
Roe, Sir Thomas 133
Roma İmparatorluğu 20
Roma medeniyetleri dönemi 129
Romanovlar 214
Rose, Jacqueline 174 ,175
Roy, Raja Rammohan 40
Rönesans Avrupası 245
Rönesans dönemi 177, 181
Rönesans seyahatnameleri 180
Ruanda 223
Rubaiyat of Omar Khayyam, The 66
Rushdie, Salman 232, 234, 235, 236
Ryan, S. 100

S-Ş

Sachs, Wulg 166
Said, Edward 14, 59, 63, 64. 65, 66, 67, 68, 70, 71, 72, 88, 96, 109, 117, 204, 259, 260, 269, 281
sambandham 194
Sandys, George 180
Sanskritçe 226
Sarkar, Sumit 119
Sartre, Jean-Paul 238
Sati 159
sati 193, 194, 248, 264, 265, 273
Saussure, Ferdinand de 55
Saussurecü dilbilim 55
Schwab, Raymond 72
Scott, Joan 270
Scott, Paul 103
Seksen Günde Devri Âlem 179
Senghor, Leopold Sedar 237, 238, 239
Seshadri-Crooks, Kalpana 174, 175
seyahatler 100
seyahatnameler 78, 81
Shaka incelemeleri 266
Shakespeare 14, 19, 32, 45, 80, 81, 82, 96, 107, 108, 112, 113, 116, 117, 166, 181, 184, 216, 226, 236
Sharpe, Jenny 74, 102, 103, 104
Shiva, V. 90
Shohat, Ella 13, 25
sınıf 148, 149, 157
Siam 12
Signs Taken for Wonders 203
Silverblatt, I. 196
Sisterhood is Global 254

Sisyphus tabakası 257, 258
Siyah Afrika 180, 211
Siyah Atlantik 201, 240
Siyah Bilinç 239
Siyah Bilinç hareketi 251
siyah adam 169
siyah Amerikalılar 84
siyah bilinçlilik 238
siyah cinselliği 170
siyah erkekler 185, 187, 189
siyah etnisite 202
siyah güç hareketleri 147
"siyah" ırz düşmanı 102, 121
siyah kadınlar 185, 189, 256
siyah Venüs 190
siyahlar 94,168
siyahlık 94, 131
Skurski, J. 224
sosyalizm 230
Sovyet emperyalizmi 24
Soylu Yabanıl 157
söylem kavramı 58, 59, 62, 118
sözlük 58
Spillers, Hortense 191
Spivak, Gayatri 15, 34, 35, 36, 72, 88 104, 105, 106, 120, 167, 179, 190, 249, 261, 262, 263, 264, 272, 281
Stalingrad 242
Staying Power: The History of Black People in Britain 241
Stepan, Nancy Leys 82, 186
Stevenson, W. B. 144, 145
Storm-bell, The 197
Stradanus 99, 100, 176, 177
Subaltern Studies 225, 229
Surinam 190
Suzman, Janet 32
Süleyman, Hz. 178
System of Nature 82
Şakir (Thugs) (Baştan Çıkarıcılar) 159
"Şark" 64, 66, 178
Şarkiyatçılık 59, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 96, 119, 135, 204, 259, 260, 281
Şarklı erkek 178
Şarklı/Garplı kutupsallığı 34
Şili 255

T

taklit 112
tanrıça 159
Tantrik Hinduizm 159
Telegu 226
Teltscher, K. 179
Tempest, The (Fırtına) 19, 80
Terry, Edward 134
Tharu, S. 265
Theatre of the Whole World, The 100
Theatrum Orbis Terraum 100
Thiongo, Ngugi wa 86, 115
Thoreau, H. D. 200
Tibet 12
Tiffin, C. 119
Tikkana 226
Tolstoy, Leo 200
Tonga 122
toplumsal cinsiyet 15, 221, 252
Totem and Taboo 163
transkültürasyon 91, 93
Translations 124
Travels of Foure Englishmen, The 182
Triumphs of Honour and Virtue, The 139
Tunus 181
Türkiye 180, 181
Türkler 79, 121, 131, 132, 139, 236
Two Hundred Posies 130

U-Ü

Uganda 223
ulus 49, 84, 143, 212, 221, 222, 224, 227, 229, 230, 233, 240, 241, 244, 245, 250, 254
ulus-devlet 231, 237, 242, 257
ulus-devlet modelleri 215
Ulusun Anası 243
Ulusun Babası 243
Üç Dünya Teorisi 275
Üçüncü Dünya 36, 67, 169, 230, 231, 232, 233
Üçüncü Dünya edebiyatları 285
Üçüncü Dünya kadınları 256, 191, 198
Üçüncü Dünya Marksizmi 281
Üçüncü Dünya teorisi 231

V-W

Vahşi İnsan 82, 157
vahşi adam 79

Vargas, Pedro Fermin de 199
Vaughan, Megan 36, 70, 73, 74, 75, 76, 78, 164, 166, 271
Vecellio, Cesare 178
Verne, Jules 179
Vespucci, A. 99, 176
Vijaynagara İmparatorluğu 20
Viktorya dönemi 246
Virginia 124
Viswanathan, Gauri 75, 109, 119
Viyekananda, Swami 196
Volksmoder (ulusun anası) 244
Volosinov, V. 46
Waitz, Theodor 142
Walkowitz, Judith 266
Wallerstein, I. 153
Warmistry, I. 181
Washbrook, David 268, 270, 281
Weber, Max 149
White, Hayden 60, 82, 144, 157
Why I am not a Hindu 226
Wide Sargasso Sea, The 105, 263, 106
Wild Man's Pedigree, The 140
Williams, P. 12, 22, 67
Williams, Raymond 47,48, 89
Williams, Roger 87
With Clive in Africa 105
With Wolfe in Canada 105
Wordsworth, William 226
Wretched of the Earth, The 41, 168
Wretched of the Earth, The 226
Wretched of the World, The 171

Y

yabancılaşma 173
yabanıllık 142
yamyam (cannibal) 96, 121
yamyamlık 80, 126, 127
yapısalcılık 56
yapısöküm 64
Yaşlı Pliny 80
yayılmacılık 105
Yeni Zelanda 25, 27
yeni tarihselcilik 64, 71 ,77
yerellik 16
Yerli Amerikalılar 131
yerlicilik 222, 227
yerlileşen Avrupalı 164
Young, C. 68, 84, 149, 143
Young, Robert 141, 142, 148, 188, 199
Yunanca 226
Yuval-Davis, Nira 242

Z

Zaire 209
Zambia Shall be Free 224
Zenci-Afrikalı 238
zenciler 151, 170, 175
Zulular 121