JAMESON, SALMAN RÜŞDİ, EDWARD SAİD ELEŞTİRİSİ

TEORİDE SINIF, ULUS, EDEBİYAT



İngilizceden çeviren: Ahmet Fethi

alan yayıncılık

Aijaz Ahmad


alan yayıncılık

ALAN YAYINCILIK : 160
Düşünce Dizisi : 32

In Theory, Classes, Nations Literatures (Verso - 1992)
TEORİDE SINIF, ULUS EDEBİYAT
Jameson, Salman Rüşdi Edward Said Eleştirisi

Aijaz AHMAD

Çeviren : Ahmet FETHİ

Bu kitabın tüm yayın hakları ALAN Yayıncılığa aittir.

Birinci Baskı : Ekim 1995
Kapak Düzeni : Arslan KAHRAMAN
Kapak İllüstrasyonu : Fabrizio CLERICI
Baskı : Mart Matbaacılık Sanatları
Tel: (0212) 212 03 39 - 212 03 40

ISBN 975 - 7414 - 50 -6

alan yayıncılık

Çatalçeşme Sk. Torun Han No.40 Kat :3 Cağaloğlu - İSTANBUL
Tel: (0212) 511 26 00 Fax: (0212) 528 00.69

Aijaz AHMAD

TEORİDE SINIF, ULUS EDEBİYAT

Jameson, Salman Rüşdi Edward Said Eleştirisi

İngilizceden Çeviren : Ahmet FETHİ

alan yayıncılık

Kitabı bize tanıtıp okumamızı sağlayan
Tül Akbal'a teşekkürler

A.F.

GİRİŞ

Günümüzün Göstergeleri Arasında Edebiyat

Bu kitabın bütünlüğü, bolca kronoloji ve anlatı içermesine karşın, kronolojik, disipliner, hatta anlatı türünden bir kitap değildir. Tasarladığım kadarıyla teorik ve tematiktir. Son çeyrek yüzyıldır İngilizce konuşan ülkelerde evrildiği şekliyle edebi incelemelerdeki dikkate değer gelişme, pek çok eleştirel tutumdan çıkan ve basitçe "teori" olarak bilinen şeyin çoğalmasıdır. Gerald Graff, haklı olarak, bu "teori" patlamasının kültürel pratikleri ve bunları yorumlama tarzları ile ilgili "köklü bir fikir ayrılıkları ortamının bir sonucu" olduğuna ve bu "ihtilaflı kültür"ün, metropolitan üniversitelerdeki savaş sonrası demografik değişimlerin ve 1960'ların öğrenci hareketlerinin ardından gerçekleşen politikleşmenin bir sonucu olduğu kadar II. Dünya Savaşından bu yana kurulu entelektüel soruşturma biçimlerini destabilize etmek üzere ortaya çıkmış yeni bilgi biçimlerinin bir ürünü olduğuna işaret etti.[1] Bu vurguyu elde tutmaya değer. Ne var ki, bu "teori"deki baskın çizgilerin, 1960 hareketlerinin esas olarak bitmesinden *sonra* açığa çıktığı gibi, tam da bu hareketlerin metinsel bir kültürle aktivist bir kültürün önünü almaya, onun yerine geçmeye, yeni bir mistik solumsu profesyonalizmle var olan edebi meslek kültürlerinin daha uzlaşmaz eleştirileriyle savaşmaya ve daha önce geniş bir Marksist siyasetle —ister komünist, ister sosyal demokrat, ister bütün dünyada emek haraketindeki diğer çizgilerden esinlenmiş olsun—

bütünleştirilen sorunları postmodernist bir yönelimle yeniden formüle etmeye çalışan yeni siyasal ayrılık biçimlerini kurumsal biçimlerde evcilleştirmek için seferber edildiği de ileri sürülüyor. İngiltere'de ortaya çıktığı şekliyle tarihsel "Yeni Sol" için referans noktaları, sonradan bizzat işçiciliğin kriziyle tamamlanan Macaristan ve Suveyş olmuştu; Birleşik Devletler'de bu tür enerjiler önce Küba ile daha sonra Vietnam'la, bizzat Demokrat Parti'nin belirsiz liberalizminin çok önemli bir konu halini almasıyla bütünleştirilmişti. Fransa'da terminolojiler biraz farklıydı; fakat Hindiçini ve Cezayir'deki savaşlar, yapısalcılığın yükselişinden önce Solun imgelemlerinde aynı oluşturucu rolü oynamıştı —elbette Yüksek Gaullizm perspektifinde. Bu üç kültürdeki edebi tartışmalar bu gerçeklikleri 1968'e kadar ve bir bakıma ondan öteye, ön varsaydı. "68 çocukları"nın göze çarpan başarısı, Fransa'da o anda var olan 2 milyon işsizle köklü herhangi bir dayanışmayı örgütleyebilecek siyasal bir oluşum yaratmaya niyet bile etmemiş olmalarıydı. Kültür ve edebiyat ile ilgili Soldaki tartışmalar, üzerinde yükseleceği zemin olarak bir işçi hareketini artık ön varsaymıyordu; "teori" artık akademik profesyoneller arasında bir "sohbet" olarak görülüyor —diğerleriyle birlikte Graff tarafından da.

Sohbet ve yeniden formülasyon olarak bu teori patlaması, başlıca yanıyla çok değişik kıtasal gelişmelerin birkaç türünü ele geçirme meselesi oldu: Benjamin, Frankfurt Okulu, Lukács, dilbilim, yorumbilim (hermeneutics), görüngübilim, yapısalcılık, postyapısalcılık, Voloshinov/Bakhtin çevresi, Gramsci, Freud, Lacanian Freud vb. Solda giderek daha fazla edebiyat eleştirmeni ve teorisyeni, Anglo-Amerikan akademisine özgü tartışma ve meşguliyetlerle —örneğin, "İngiliz Uluslar Topluluğu Edebiyatı," "azınlık söylemi," karşı-düstur, çokkültürlülük, Avrupalı olmayan göçmen entelijensiyayı metropolitan hegemonya yapıları içine yerleştirme— bu farklı kıtasal aşıları birleştirmeye, nitelik ve tür olarak oldukça yeni teorik eklemlenmeler üretmeye çalıştı. Bu teorik ve tematik birleştirmeler, sadece dikkatin belirli ilgi alanları üzerinde yoğunlaşması sonucunu doğurmadı, aynı zamanda, Batı'nın bilgi arşivi ve gelişmiş sermaye ülkelerinin emperyalist tahakküm altına alınmış ülkeler üzerinde uyguladığı kültürel hâkimiyet sorunu ile ilgili olarak, hem bu toplumların içindeki

azınlıkların hem de emperyalizm ve sömürgeciliğin çok daha eski ve inatçı konularının sık sık yeniden formülasyonu sonucunu da doğurdu.

I

Bu çerçeve çizici referansların birçoğu yeterli uzunlukta tartışılacak olmasına karşın, çok farklı —ve çoğunlukla eklektik— bir şekilde oluşturulmuş başka bir teorik oluşum incelemesi sunmak niyetinde değilim. Bu kitabın temel örgüsü, daha çok, edebi teorinin belirli dallarında su yüzüne çıkan, 1960'lardan bu yana ortaya konuldukları şekliyle —önce Üç-dünyacı ulusalcılığının belli türlerinin işaretleri altında ve daha sonra, daha yakın zamanlarda ve daha açık postyapısalcı tarzlarda ulus ve ulusalcılık kategorilerine *karşı*— imparatorluk, sömürge, göçmenlik, sömürge sonrası vb. sorunlar etrafında kümelenen yazar ve tutumların belirli bir politik düzenlenişidir. Söz uygunsa, çağdaş edebi teori içinde bu daha tanımlı ve sınırları belirli alan için bile bir "alan incelemesi" denilebilecek bir şeyi burada sunmuyorum. Bugünlerin edebi-eleştirel denemelerinde sürekli karşılaşılan yazar ve başlıkların bir tür eklektik kataloğunu bir araya toplamak yerine, tanımlayıcı ve sonraki gelişmeleri etkileyici olduğuna inandığım birkaç tutum üzerinde yoğunlaşmaya çalıştım.

Özgül olarak Foucauldian "arkeoloji" ve "söylem" düşünceleri, örneğin Said'in "orientalizm" nosnunun Sömürgesel Söylem Çözümlemesi alanında olacağı gibi, epistemolojik alanda böyle bir tanımlayıcı tutum olurdu ve elbette Saidian nosyon, Foucauldian epistemolojik tutumu öngerektirir. Bir kez bu türden güçlü bir tutum oturtulup tanımlayıcı olarak kabul edildimi, diğer birçok yazar böyle bir tutumla belirlenen alanda oturmaya gelebilir ve benim yapmak istediğim şey, sonradan oturanların çeşitliliğini değil birincil tanımlamanın biçemlerini sorgulamaktır —dolayısıyla vurgu, bu tartışmalara katılan sayısız isim ve yazının kataloglanması üzerine değil, konuyu bu kadar çok diğer yaratan belirli düşüncelerle sınırlama

üzerinedir. Son 20 yılda edebi çalışmanın bu alanlarındaki temel yörüngeler incelendiğinde, post-yapısalcı tutumun artan hâkimiyetinin daha yakın yıllarda uygun siyaset biçimi olarak *okumanın* . büyük ölçüde yaygınlaştırılmasında ne kadar çok etkili olduğundan, okumaların bu çoğalmasında kavramsal kümelenmeleriyle olduğu kadar metinler arası çarpraz göndermeleriyle de teorik kuralların ne kadar rastgele olmaya başladığından etkilenildiği için de bu vurgu gerekliydi.

Marksizm sorunu, ya genellikleriyle ya da sömürge ve imparatorluk konularının ön planda olduğu özgül metinleriyle elbette bu teorik gelişmelere dışsal değildir. Yapısalcılık ve post-yapısalcılık Anglo-Amerikan akademisinde hâkim duruma gelmeden önce, 1960'larda ve 1970'lerin başında, sömürge ve imparatorluk konularında yazı yazan birçok edebiyat eleştirmeni, çoğunlukla Üç Dünyacı bir ulusalcılık türü temel esin kaynağı olsa da, Marksist tutuma belli bir sempatiyle işlerini yaptılar ve Althusserci türden bir Marksizmin kendisi, özellikle İngiltere'de, yapısalcılığın ilk etkisinde anahtar momentti.[2] Hatta, kimi yazarlar —önde geleni 3. bölümde müdahalesini değerlendireceğim Fredric Jameson— açıkça kabul ettikleri Marksist tutumlardan hareketle yazdılar. Bununla birlikte, Marksizmi ele almanın diğer bazı biçimleri daha geneldir. Biri, özlü herhangi bir bağlanma olmadan ve oldukça alışılmış bir tek ya da daha fazla polemiksel adlandırmayla bütünüyle bir tarafa bırakılmasıdır: "Üretim tarzları anlatısı," "pozitivist," "tarihsist," "ampirist," hatta "oriantalist" ve diğer birçok adlandırma. Eşit derecede genel bir pratik de, Marksizmin öncelikle bir *okuma* yöntemi, bu tarz diğer analitik yöntemler arasında bir analitik metinsel açıklama olarak ele alınmasıdır; öyle ki, farklı ifadeler ya da kavramlar, Marksizmin teorik bütünlüğünde örtük olan politik praksisten soyulabilir ve makul hiçbir Marksist tutumla açıkça bağdaşmayan ifade ve kavramlarla birleştirilebilir.

Elbette, Marksizmi esas olarak bir epistemoloji gibi ve kültür ve estetik ikiz alanları içinde ele alan daha eski bir gelenek vardır. Perry Anderson tamamen haklı olarak, felsefe lehineekonomi politikten belli bir uzaklaşmanın, hem geçmişin büyük filozoflarıyla hem de burjuva akademisindeki temel gelişmelerle ilişkisi içinde Marx'ı okuma

alışkanlığının ve genel olarak kültürel üstyapılarla, özel olarak da edebi üretimle meşguliyetin, büyük ölçüde Anderson'nun nitelemesi sayesinde "Batı Marksizmi" olarak bilinegelen şeyin en etkili teorisyenlerinden pek çoğunun ayırt edici özelliği olduğunu vurgulamıştır.[3] Kuşkusuz bu ön sıçramalar, bu geleneğe açık Anglo-Amerikan akademisinin çağdaş edebiyat teorisyenlerinin çalışmaları üzerinde iz bırakmıştır; fakat kimi diğer özellikler daha temeldir.

Elle tutulur ve yerli bir komünist politika ve Marksist kültürel eleştiri geleneğinden yoksunluk, taşıma sürecinin eklektik alıntılara ve akademik soyutlamalara çok daha fazla yer bırakması anlamına geldi. Bu kitapta tartıştığım türden radikal edebi teorinin, gerçekte 1960'ların kitlesel anti-emperyalist hareketlerinin son ermesinden *sonra* — gerçekte Reagan ve Thatcher döneminde— öne çıkmış olması olgusu, elbette genelde akademik olmayan politik alanla hiçbir açıklanabilir ilişkinin olmaması demekti; fakat aynı zamanda, 1. Bölümde ileri sürdüğüm gibi, bizzat Marksizmin, akademik çalışmada bile ilk elde oluşturucu bir teorik tutum olmaması, kural olarak, ulusalcı ve/veya post-yapısalcı türden bir ön teorik tutuma tabi hale getirilmesi de demekti. Amerikan Marksizmi 1975'e kadarki çeyrek yüzyılda — örneğin, *Monthly Review* yayınevinden itibaren— ekonomi politik alanında başlıca çalışmaları üretmiş olduğu ölçüde, son 20 yılın Amerikan edebi teorisinin çarpıcı özelliği bu geleneğin etkisinin azlığıdır.[4] Son olarak, belirli Marksist önermelerin ve Gramsci gibi bireysel Marksistlerin eklektik telaffuzu, bu son evrede, başka şekilde Marksist teorinin ve politik pratiğin özgül dayanaklarına oldukça düşman olanları da çokça kapsayan *genel olarak* radikal edebi teorinin bir karakteristiğidir; teorik ve politik tutumların eklektisizmi, radikal edebi teorinin bir bütün olarak üzerinde yapılandığı ortak zemindir. Gerçekten, alenen Marksizm tarihinin ve teorisinin maskesini düşürürken, aynı zamanda ayrı ayrı Marksist tutumları ve yazar isimlerini sürekli kendine mal eden çağdaş edebi teori metinlerine rastlamak nadir değil.

Marksizmin analitik metin okumanın diğer öğeleri arasında bir öğeye indirgenmesi, Marksist kültürel tarih yazımının temel sorun-

larından biri olan, belirli bir dönemin kültürel üretimlerini diğer tür üretimlerle ve politik süreçlerle bağlantılandıran belirleyen aracılar kümesi sorununun, tam da sömürge ve imparatorluk konularını uzun uzadıya ele alan edebi teori dalllarında nadiren titizlikle ele alınması demektir.[5] Aynı şekilde, herhangi bir teori tartışmasında, bu teorinin içinden çıktığı kurumsal alanlar konusunu, güncel sınıf pratiklerini ve onu üreten aracıların somut toplumsal konumlanmalarını, kendisinin dolaşımını sağlayan döngüleri ve kazandığı gücü kendisine veren sınıf bölüntülerini ve dolayısıyla, bireysel aracının bu konumlara ve koordinatlara yönelik tutumundan bağımsız olarak, ürütiminin maddi koordinatları tarafından bizzat teorinin nesnel belirlenmesini öne almayan bir Marksizm düşünmek güç olurdu. Kültürel üretimin belirlenmesinin hukuk ve politika gibi diğer üstyapılardan daha karmaşık bir şekilde dolayımlanması ve edebi ve edebi-eleştirel üretimin, sözgelimi kamu mimarisindeki ve reklamcılıktaki üretimden çok daha fazla bireyselleşmiş niteliğe sahip olması ölçüsünde, genel olarak kültürel üretimin ve özel olarak da edebi alandaki üretimin göreli özerkliği yeterince açıktır —doğası gereği bireysel teorisyenin aracılığının çok önemli rolü gibi. Başka bir ifadeyle "belirlenme", yapısalcıların ve Foucauldianların sözünü ettiği bir tür tuzağı ifade etmez; daha çok bireylerin kendi tercihlerini, yaşamlarını ve tarihlerini *yaptıkları* koşulların verimliliğine işaret eder.

Gerçekten, politika açısından olduğu kadar ontoloji açısından da ve kollektif düzeyde olduğu kadar bireysel düzeyde de, insan aracılığının rolünün, Marksist epistemolojiden çok daha fazla dilin abartılmasına dayanan bütün modern epistomolojilerde kısıtlandığını göstermek çok güç olmazdı.[6] Bununla birlikte, özerklik ve aracılık ile ilgili bu gerçeklikler genel olarak üretimin dönemselleştirilmesi, kurumsal konumlanma ve sınıf aidiyeti ile ilgili sürekli gerçeklikleri olumsuzlamaz. Teori açısından güç fakat aynı zamanda ivedi bir sorun da, teorisyenin kendi üretiminde nesnel belirlenme ile bireysel aracılık arasındaki diyalektiğin doğru tanımlanmasından ibaretti. Radikal teorisyen, kültür endüstrisinin dışındaki sınıflarla ve sınıf-bölüntüleriyle açıklanabilir hiçbir ilişki olmaksızın metropolitan üniversitede progesyonel akademisyen rolünü üstlendiği için bu konu özellikle ivedi bir sorundu.

Çağdaş edebi radikalizmin ayırt edici özelliği, kendisinin kendi üretiminin koşulları tarafından belirlenmesi sorununu ve kendi aracılarının sınıf konumunu nadiren ele almasıdır. İnsanın kendi konumu sorununun —dolayısıyla insanın kendi pratiğinin toplumsal belirlenmesi sorununun— ele alındığı nadir durumlarda, duruş, karakteristik olarak ironik kendi kendine göndermecilik ve kendinden hoşlanma türünden bir post-yapısalcılık duruşudur.

Bu kitap, şu anda yapılandırıldığı şekliyle edebi teoriye başka bir katkı sunmuyor ve bu teorinin dalları içinde şu anda yürütüldüğü şekliyle sömürge ve imparatorluk tartışmalarının genişletilmesi de değildir. Niyet, daha çok, hem yöntembilimsel olarak hem de ampirik olarak var olan teorik oluşumla bir kopuşa işaret etmek ve bir bütün olarak teorik üretim ve bireysel yazarlar açısından alternatif dönemselleştirme biçimlerini edebi teorideki ayrı ayrı gelişmeler üzerine değil, edebi teori, diğer tür teoriler ve bu teorilerin bilgisini sunduğu dünya arasındaki birliktelik noktalarında temelendirmektir. Bu, ayrı bir kültürel pratik biçimi olarak ebedi teorinin göreli özerk statüsü ile onun, sonsuza kadar ertelenemeyen bir son kertede kendisini kuşatan ve adamakıllı ıslatan politik ve ekonomik maddilikler dünyası tarafından belirlenmesi arasındaki diyalektik görüşülürken, bastırılmış kurumsal alan ve bireysel konum sorunlarının ortaya atılmasını zorunlu olarak gerektirir. Elbette süreç içinde, yeni metropolitan radikalizmlerin yayılan karşı-düsturlarındaki kimi örnek metinlerin dilbilimsel ve anlatısal biçimlendirilmelerinde kurulu sınıf ve cinsiyet ithafları da inceleniyor. Esas olarak, edebi teorinin sömürge ve imparatorluk konularını öne çıkaran ve kaçınılmaz olarak ulus, ulusalcılık ve Üçüncü Dünya kategorileriyle düşünen dallarıyla ilgilendiğim ölçüde, bu kitap bu kategorilerin kimi minimal açıklamalarını da veriyor ve bu kategorileri, çoğunlukla sistematik olmayan bir şekilde edebi teori içinde sindirilmeden önce, bunlara içeriklerini veren önsel politik tarihlerine yerleştirmeye çalışıyor.

Belli bir tarihi özetlemenin, kavram çeşitli biçimlerde kullanıldığı için birçok farklı (ve çoğunlukla çelişkili) kullanımını kolayca açıklayabildiği bir "Üçüncü Dünya" kavramı söz konusu olduğunda, bu

kategorik tanımlama görevi göreli olarak daha kolaydır. Ulusalcılık konusunu hallemek çok daha güçtür; çünkü ulusalcılık bütünsel bir şey değildir ve o kadar çok farklı ideoloji ve siyasal pratik ulusalcı iddiaya başvurmuştur ki, belirli ulusalcılık deneyimlerini bu soyutlama içinde kurgulayıp ilerici ve gerici türden pratikleri birbirinden ayırt etmeden, yalnızca teorik soyutlama düzeyinde ulusalcılığı düşünmek her zaman güçtür. Küresel tarihsel anlatımlar gibi teorik tartşmalar da, "ulusalcılık" kategorisi "kültürel ulusalcılık" bileşik kategorisini üretmek için "kültür" kategorisiyle eşleştirildiğinde, hepten anlaşılmazlaşır. Devlet politik kategorisinden, düzenleyici ve zorlayıcı hukuk kategorisinden, sendikalar benzeri sınıf örgütleri ve siyasi partiler gibi kurumsal mekanizmalardan farklı olarak, genel olarak "kültür" ve özel olarak edebi/estetik alan, ekonomiden oldukça uzaklara yerleştirilir ve bu nedenle, bütün üstyapılar arasında, idealizasyon ve teorik kayma için en kolay kullanılabilir olandırlar. Bu kategoriler tarihsel olarak oluşturuldukları için, bunlara ulusal ve uygarlıksal tekilleşme yönünde asli bir eğilim bahşedilmiştir. Kültürel ulusalcılık ideolojisi, açıkça bu tekilleşme eğilimine dayalıdır ve, profesyonel küçük burjuvazinin fiilen birleşik bir ulusal kültürün pek çok amblemiyle cisimleştirerek kendi kültürel pratiğini ve özlemlerini temsil etme eğilimi bir yana, darkafalılığa, karşıt ırkçılığa ve yerlici cehaletçiliğe çok kolayca yönelebilir. Kültürel hâkimiyet, kuşkusuz emperyalist hâkimiyetin başlıca yanıdır ve bu nedenle "kültür" her zaman başlıca bir direniş alanıdır; fakat emperyalime tabi oluşumlar içindeki kültürel karşıtlıklar o kadar çok olma eğilimindedir ki —bazen ataerkil kültürel formlarda ya da dini toplumsal yetki verme tarzlarında olduğu gibi, sınıfları kesen kümelenmelerin yanı sıra sınıf çizgileriyle birlite— yerli kültür bütünlüğü, anti-emperyalist direnişin birleşik, saydam bir alanı olarak gösterilmesi güçtür.

Çözümsel prosedürün bizzat çözümleme nesnesinin böylesine karmaşıklıklarından kaynaklanan güçlükler, edebi tartışmalara şu anda hâkim olan ve bilinen Marksist tutumların dışında, çoğunlukla bu tutumlara yönelik büyük bir düşmanlıkla ve polemiksel karikatürle sömürge ve imparatorluk sorunlarını ele alan düşünce tarzlarıyla daha da güçleşir. İlk olarak, "kültür" terimi çoğunlukla çok amorf bir kate-

gori olarak kullanılır —bazen Arnoldcu "yüksek" kültür anlamında; bazen daha çağdaş ve çok farklı "popüler" kültür anlamında; yakın zamanların enflasyonunda, Anglo-Amerikan kültür sosyolojilerinden devralınan bu son terim, başlangıçta Hint tarih yazımındaki belli bir avan-gardist eğilimden kaynaklanan fakat daha sonra metropolitan teorileştirmede de geçerlilik kazanan eşit derecede amorf "Subaltern bilinç"[7] kategorisiyle büyük ölçüde anlaşılmazlaştırıldı. Bu arada "kültürel ulusalcılık" teriminin ve bu türden diğer kökdeş terimlerin 1960'ların ortasından itibaren Siyah Amerika edebi ideolojilerinde — Afrika kökenli ve Karayipli Zenci şairler, İrlanda kültürel ulusalcılığındaki Celtik ve yerli öğeler, ya da Birleşik Devletler'deki Harlem Rönesansı bir yana— ön kulanımı, Amerikan edebi tartışmalarında kulanıldığı şekliyle terime çok geniş başka yoğunluklar verdi. Eşit derecede sorunlu "Üçüncü Dünya" kategorisiyle ilişki içinde kullanıldığında, yerlici bir yönelim içindeki modernizasyon teorisyenlerinin gelenek/modernlik çiftini basitçe tersine çevirerek eşit sıklıkta gelenek tınısını verir; öyle ki, "Üçüncü Dünya" için "gelenek"in her zaman "modernlik"ten daha iyi olduğu söylenir ve bu durum, kültürel ulusalcılık adına en cehaletçi tutumların savunusuna yer açar.[8] Kültürel ulusalcılık ideolojisinde, edebi teoride su yüzüne çıktığı gibi, "Üçüncü Dünya"nın her "ulus"unun bir "kültürü"nün ve bir "gelenek"inin bulunduğu ve bu kültür ve bu gelenek içinden konuşmanın kendi başına bir anti-emperyalist direniş hareketi olduğu şeklinde yaygın bir ima var gibi görünüyor. Buna karşın, emperyalizme tabi oluşumlarda evrildiği şekliyle Marksizmin temel yörüngeleri, yerli olan her şeyin doğrudan "Batı" ile özdeşleştirilen kapitalist kültürden zorunlu olarak üstün olduğu varsayılan tekil bir kültürel formasyon içinde sonradan homojenleştirildiği ulus/kültür eşitliğine ve her birinin ayrı bir yerde biçimlendirildiği ve birinin ya da diğerinin benimsendiği ya da geçersizleştirildiği gelenek/modernlik çiftine karşı mücadele etmeye çalışmıştır.[9]

II

Genel bir özelliğin tematik açıklanmasından başka bu Giriş bölümü, bana göre günümüz dünyasının çelişkili bütünlüğünü oluşturan temel diyalektiğin —emperyalizm, dekolonizasyon ve sosyalizm mücadeleleri arasında— bir özetini de sunuyor. Ne kadar genelleştirilir ya da kısaltılırsa kısaltılsın bu konunun bir açıklaması, edebi ya da diğer teorilerde ulus, ulusalcılık, sömürge, imparatorluk, sömürge-sonrasılık vb. konularının karşısına çıkarıldığı zorunlu bir arka plan gibi görünüyor bana. Bu temel politik açıklamadan sonra, Bölüm 1'de, Anglo-Amerikan akademisinde edebi teorinin içinde geliştiği ve tam da bu temel konuların ifade edildiği terimleri şekillendiren koşulların —hem entelektüel hem politik— genişçe tarifine dönüyorum. Daha erken bir arka plandan başlasam da, burada esas olarak savaş sonrası dönemle ve özellikle 1960'lardan bu yana olan gelişmelerle ilgileniyorum.

Bu malzemenin, başlangıçta aktarmaların yapısı ve polemiğin itkisi üzerinde iz bırakan Hint akademisi derslerinde sunulmuş olması olgusu argümanın yapısını çok fazla belirliyor. Anglo-Amerikan edebi radikalizminin genesisi ile ilgili bu değerlendirme, hem (a) başlangıçta Üçüncü Dünyacı bir görüşe yol açan edebi üretimin koşulları hem de (b) belirli türden karşı-düsturluklara önceden hazırlayan edebi entelijensiyanın ilgili kesimlerinin sosyolojik ilkeleri açısından edebi akademideki son zaman karşı-düstur eğilimlerinin bir eleştirisini sunduğum 2. Bölüm'de genişletiliyor.

Jameson'ın "Üçüncü Dünya"daki kültürel üretimin belirleyen biçimi olarak "ulusal alegori" kavrayışı üzerine birkaç yıl önce yayımladığım bir deneme burada 3. Bölüm olarak yer alıyor ve hem teorik açıdan, ilk iki bölümde daha genel bir şekilde incelediğim edebi radikalizmin daha geniş eleğinden geçen bir tutumun en sofistike ifadesi hem de bir temsil olduğunu düşündüğüm şeyle daha ayrıntılı bir uğraşıyı sunuyor. O metin, şimdi iyi bilinen bir fikir alışverişinin parçası olduğu için, burada önemli hiçbir değişiklik yapmadan sadece

önemsiz birkaç düzeltmeyle yeniden yayımladım. Yine de, iki açıklamada bulunmak istiyorum. Jameson'ın iflah olmaz bir Marksist olduğu için saldırıya uğradığı bir sırada benim denememin çıkmış olması benim için önemli bir kişisel rahatsızlık verdi. En azından onu temelde eleştiren her şeyin memnunlukla karşılandığı kimi çevreler var; öyle ki, benim onunla anlaşmazlığım karşıt zeminlerde olmasına —yani denemesinin yeterli katılıkta Marksist olmadığını söylememe— karşın, benim makalem de bu türe sokuldu. Bu arada Üçüncü Dünyacı ulusalcılık konusunda Jameson'la anlaşmazlığım, bugünlerde bu tür ulusalcılığa karşı dizginsiz yergileriyle moda post-yapısalcılıklardan duyduğumuz türden şeylerin içinde çok fazla erimiştir. Benim anlaşmazlıklarım çok daha özgüldür. Ulusalcılığın emperyalizmin belirleyen, diyalektik karşıtı olduğunu; diyalektik konumun sadece sosyalizme tahakkuk ettiğini kabul etmiyorum. Bununla birlikte aynı nedenle, ancak önsel ve açık sosyalist konumlanmadan hareketle belirli ulusalcılıkları, zaman zaman çok sert suçlamalarla bile eleştiriye tabi tutuyorum; tayin edici sosyalist proje içine açık konumlanmadan bir ulusalcılık eleştirisi, hem politik olarak hem de teorik olarak benim için hiçbir anlam ifade etmemiştir. Ulusalcılığın her zaman ilerici ya da her zaman gerici, bütünlüklü bir şey olduğunu da kabul etmiyorum. Verili bir ulusalcılığın hangi rolü aynayacağı, her zaman, belirli ulusalcı inisiyatifler kümesinin tarihsel olarak içinde etkili olduğu iktidar blokunu örgütleyen sosyopolitik pratiklere ve sınıf güçlerinin gruplanmasına bağlıdır. Bu tutum, hem Üçüncü Dünyacı ulusalcılığı hem post-yapısalcı belagat enflasyonunu keser ve en azından iki şeyi ima eder. İlerici ve devrimci ulusalcılık türlerinin güncelliğini, hatta gerekliliğini kabul eder; ulusları ve devletleri zecri bölünmez bütünlükler olarak nitelemez.

Pek çok insan okuma, yazma, ders verme vb eylemleriyle emperyalizmden kurtulduğuna inanmış olabilir. Ne var ki, sermayenin zayıf bölgelerindeki insan kolektifleri için emperyalizmle her ilişki kendi ulus-devletlerinden geçer ve farklı türden ulusal projeler ve kendi ulus-devletlerinin devrimci yeniden yapılanması uğruna mücadele etmeksizin emperyal tahakkümden kurtulmanın hiçbir kolay yolu yoktur. Bu nedenle, bu şekliyle uluslara ve devletlere karşı mücadele edilmez,

sınıfın, ulusun ve devletin farklı bir eklemlenmesi için mücadele edilir. Ne dilsel farklılığa ya da topraksal kimliğe dayalı devlet olma durumuna tarih üstü bir hak ayrıcalığı verilerek ne de belirli halk kolektiflerine gerçek uygarlıksal kimliklerini veren çökelmelerin tarihsel gerçekliği post-yapısalcı tarzda yadsınarak azınlık ulusalcılıkları, dinsel, dilsel ve bölgesel ulusalcılıklar, uluslarötesi ulusalcılıklar (örneğin Arap ulusalcılığı) sorgulanmaz. Doğrusu, her belirli ulusalcılık için toplumsal içerik ve tarihsel proje ile ilgili rasyonel bir şekilde ileri sürülmüş anlayış için çabalanır. Bazı ulusalcı pratikler ilericidir, bazıları değil.

Salman Rüşdi'nin *Shame* romanında postmodern, üst sınıf göçmenliği konusu ile kadınların temsili üzerine olan 4. Bölüm, kitabın tematik örgüsünde, bütün kitap boyunca farklı biçimlerde ele aldığım oldukça farklı birçok konu arasında bir köprü işlevi görüyor. Birincisi, Anglo-Amerikan akademisindeki son zamanların karşı-düstur eğilimlerinde, belli türden metinlerin ve belli soruşturma ve okuma biçimlerinin —esas olarak ulus, devlet, sömürge sonrası, Üçüncü Dünya konuları— ayrıcalığı vardır. Merak ediyorum; "ulus" ve "sömürge sonrası" konusu ikincil bir konumda ele alınıp bunun yerine cinsiyet ve sınıf konusu öne alınarak sorular temelden değiştirilse, Salman Rüşdi'nin göçmenlikle meşguliyetlerinin geç-kapitalist anından ve onun modernizmin ve postmodernizmin mevcut metropolitan koordinatlarıyla ideolojik buluşmasından ne tür bir okuma elde edilir? O zaman, akademinin karşı-düstur eğilimlerinde bu kadar kutsanan bu türden metinlerin ne kadar karşıt oldukları anlaşılır mıydı? Bu kitabın çeşitli yerlerinde, bu karşı-düstur eğilimlerin gelişiminin iki ayrı evreden —Üç-dünyacı ulusalcılığın belli türlerinin hâkim olduğu birinci evre ve daha yakın zamanlarda, çok daha kesin bir şekilde bütün ulusları ve ulusalcılıkları salt köken mitleri ve özcü, zoraki bütünselleşmeler olarak yeren post-yapısalcılık tarafından belirlenen ikinci evre— geçtiğini de ileri sürdüm. Jameson'ın metni —3. bölümde inceliyorum— bu ilk konumun son ve yetkili ağızdan ifadesiyse, Rüşdü'nün romansı girişimi de, ikinci eğilimin pekişmesini büyük ölçüde kolaylaştırıyor. Kısmen, romancı ile onun avangard eleştirmenleri arasındaki bu belirli buluşma nedeniyle, girişimin kendisine bu kadar yaygın hayranlık duyuldu.

Nihayet, Rüşdü'nün öyküsünün retoriğindeki göçmenlik konusunu ele alış tarzım, göçmen ideolojilerindeki edebi mecazları daha genel terimlerle incelediğim 2. bölümle ve Edward Said'in "sömürge" ve "sömürge sonrası" entelektüeller tiplemesi ile ilgili sınıflamasında göçmen entelektüele —Said'in ifadesiyle "sürgün figürü"— ayrıcalık tanıma tarzını incelediğim 5. Bölümün son kısmıyla ilişkilendiriliyor. Eklemeye gerek yok; bu göçmen retoriğindeki ideolojik belirsizlik, söz konusu göçmenin emperyalist bir devletler arası ilişkiler sisteminde bağımlı konumda olan bir *ulustan*, fakat aynı zamanda bu ulus içindeki hâkim *sınıftan* geliyor olması temel olgusundan kaynaklanır —hâkim bir sınıftan geliyor olması, metropolitan ülkeye gelen göçmen için emekçi sınıflarla değil profesyonel orta tabakalarla birleşmeyi ve böylece sınıf sorununu gizleyen ve az çok varlıkbilimsel bir koşul olarak göçmenlikten söz eden türden bir retorik oluşturmayı olanaklı kılar. Sonuçta beni ilgilendiren şey, şu ya da bu roman, ya da teorik açıklama değil, böylesi retorik biçimlerinin iç yapısı ile bu biçimlerin içinde doğduğu tarihsel koordinatlar arasındaki ilişkidir. Bu bölümde Rüşdü'nün kitabı, önceki bölümde Jameson'ın denemesi gibi, daha geniş bir sav içinde açıklama amacıyla tartışma konusu yapılıyor.

Edward Said'in çalışmasını ele alan 5. Bölüm, bilinen nedenlerle kitabın en uzun bölümüdür. Bu bölümün tematiğinin karmaşıklığını göstermenin yeri burası değil; fakat, bu kitapta incelediğim eğilimler içinde Said'in eserinin büyük bir farkla en ustaca ve en etkili çalışma olduğunu, fakat ikircikli fikirleri ve iç çelişkileri —belirli metinlerde, bir metin ile diğeri arasında, eserinin ilk bölümleri ile sonraki bölümleri arasında— en çok olan eser de olduğunu vurgulamaya değer. Bu nedenle Said'in eseri, kitapta bir bütün olarak izlediğim edebi teorinin evrimindeki bütün ana anları çok çarpıcı bir şekilde fiilen örnekler. Kuşkusuz edebi teorinin bütününde *Orientalizm*, Batının bilgisi ile Batının gücü arasındaki bağlantı ile ilgili bütün anlatıların en haşmetlisidir (Said'in, Atina dramalarından bugüne kadar bir bütün olarak Batılı "oryantalizm"de bulduğunu iddia ettiği uygarlıksal ve hatta varlıkbilimsel süreklilikler açısından, kitap Marksizmin bir üretim tarzı için toparlayabildiğinden çok daha "büyük" bir anlatı sunar) ve dayanakları, açık ve örtük tarzıyla Üç-dünyacı kültürel ulusalcılığın uz-

laşmaz bir belgesidir. Yine de, kitabın temel yöntembilimsel yeniliği, bu bilinen temaları keskin Foucauldian terimlerle eklemlemek ve böylece bu tür ulusalcılık ile belirli bir post-yapısalcılık çeşidi arasında erken bir köprü kurmaktı. Bir süre sonra, özellikle Rüşdü'ye verilen ölüm fetvasından sonra, bizzat Said'in kendisi devletleri ve ulusları ayrım gözetmeksizin baskı mekanizmaları olarak yermeyi üstlendi.[10] En son denemeleri, kendisini çok daha kesin çizgilerle post-yapısalcı çevrenin içine sokuyor. Elbette, edebi teorideki sömürge ve imparatorluk sorunlarını yeniden tanımlamaya büyük bir güçle müdahale eden başka tür post-yapısalcılıklar da vardır —örneğin, Derrida ve Lacan türevleri. Bununla birlikte, Said kuşku götürmez derecede merkezi figürdür ve sömürge, imparatorluk, ulus ve sömürge sonrası sorunları edebi teoride şu yüzüne çıkarken bu sorunlara yaklaşımı belirlemede en büyük etkisi olan bütün temel konumları, 1978'de *Oryantalizm*'in yayınlanmasından bu yana, her zaman doğrudan tanımlamasa da en azından etkilemiştir.

Kitabın en kısa bölümü olan 6. Bölümdeki "Hindistan Konusunda Marx" ile ilgili kısa irdeleme, *Oryantalizm*'de Said'in tam da Hindistan konusunda Marx'a saldırısı nedeniyle ele alındı,[11] fakat kafamda başka şeyler de vardı. Marx'ın düşüncesini ayrıntılı bir şekilde incelemeye girişmeden Marksizmi polemiksel azletme, şimdilerde Fransız post-yapısalcılığının ve bunun ardından boy veren düpedüz sağ düşüncelerin ortak bir özelliğidir.[12] *Şeylerin Düzeni*'nden bu yana, bezgin bir duruş ve küçümseme ifadesi ortaya çıktı.[13] Sonra, neredeyse her zaman aktardığı aynı pasaja dayanarak Marx'ı Oryantalist bir sömürge hayranı gibi resmeden Said ve/veya Foucauld'nun yoğun bir karşılıklı aktarmalar ve yakarışlar sistemiyle biteviye karşılaşılan Anglo-Amerikan edebi post-yapısalcılıklarında —ne sadece edebi, ne de sadece post-yapısalcılık— bu durum ikiye katlandı.[14] Bir gazeteci olarak Hindistan üzerine kimi gözlemlerine dayanarak Marx'ı bir Oryantalist olarak resmetmenin çarpıcı bir özelliği, bu aynı gözlemlerin Hindistan'ın kendi anti-emperyalist tarihçileri tarafından nasıl görüldüğüne hiç değinilmemesidir. Buradaki kısa bölüm "Hindistan konusunda Marx" sorununu ayrıntılı bir şekilde incelemek için değil, bu belirli görüngülerle ilişkili olarak kimi yorumlar sunmak ve bu po-

lemiksel tutumların her zaman atladığı bir tür ayrıntılı uğraş üzerinde ısrar etmek için tasarlandı. Önceki bölümlerden daha fazla burada ele alınan konu, edebi teorinin herhangi bir özel metni değil, çağdaş teorinin bu kadar çok kendine mal ettiği "sağduyu" türüdür.

Kavramsal "Hint Edebiyatı" kategorisi üzerine olan 7. Bölümde, orada sunulan materyalin salt araştırıcı ve geçici statüsünü göstermeye çalıştım. Hindistan'da bu konularda yazabilecek benden çok daha yetenekli çok kişinin var olduğunu düşünerek, yazılı materyali endişeyle sunuyorum. Bir tür kurgusal yolla, gelecekteki çalışmanın yönelebileceği kimi yönleri göstermekten başka, bu belirlemelere neden olan en azından iki koşul daha var. *İngilizce* öğretmenlerinin Hindistan'da ne yaptıkları ile ilgili sınırlı, fakat bir noktada dolaysız bir soru vardı —benim tercihim olmayan, bu düşüncelerin başlangıçta formüle edildiği ortamda zaten var olan bir soru. Bu bölümde öne çıkardığım kimi konuları ele almak, Hindistan'da bir araştırma gündemi arayışı içindeki bir İngilizce öğretmeni açısından, o kadar gerekli bir konu olmayan Bacon ya da Dickens üzerine başka bir makale —ya da kitap— yazmaktan bana daha değerli göründü. Fakat, deyim uygunsa bizzat bu kitabın edebi yanından kaynaklanan başka bir sorun daha vardı. "Üçüncü Dünya Edebiyatı"nın, polemiksel yükünden ayrı olarak, hem siyasi hem epistemolojik açıdan olanaksız bir kategori olduğunu ileri sürdüğüm için, tek seçeneğin "ulusal" edebiyat olduğunu söylüyormuşum gibi anlaşılmak istemedim; edebiyat eleştirmenleri ve teorisyenleri için en acil araştırma gündemlerinin, ancak gerçekte içinde yaşadıkları ortamlardan çıkabileceğini söylemek istedim —ve *istiyorum*. Metropolitan ülkeler, bütün dünyadan kültürel yaratıları toplayıp biriktiriyorlar; "dünya edebiyatı" denilen şey, bu birikim sürecinden çıkabilir ve bu ülkelerin aynı süpürgeyle, dünyanın her tarafından, sonradan metropolitan üniversiteyi eğitim programını genişletmeye zorlayan profesyonel tabakalar kadar proletaryayı da ithal ettiği bir bağlamda, bu kategori uygun bile düşebilir. Hindistan gibi emperyalist egemenlik altına alınmış oluşumlarda bu tür hiçbir birikim elde edilmez ve bu durumda "dünya edebiyatı" sadece bir soyutlama, ya da en iyi durumda, evrenselci bir özlem olarak var olur.

O zaman, kaçınılmaz olarak "Hint Edebiyatı"na geri dönülür. Bu durumda kaçınılmak istenen şey, Avrupa burjuvazisinin sınıfsal hegemonyasını kurma ve sömürgelerini genişletme döneminde kendi "ulusal" edebiyatının öncüllerini ve konturlarını formüle ettiği prosedürleri tekrarlama olasılığıdır —gerçekte baskısı. Hindistan'da karşılaşılan şey, bitirilmemiş bir burjuva projedir: Ulus-devletin burjuva, üst-cast hâkimiyetiyle bir arada belli düstur nosyonları; kısmen Brahmanik, kısmen Avrupa'dan ödünç alınmış bir klasisizm nosyonu; edebi sözlerin ve kültürlerin basma kapitalizm tarafından sürekli kapsanması; "bölgesel" dillerle uyuşma, fakat büyük ölçüde Romila Thapar'ın "sendikalı Hinduizm" dediği şey gereğince kendi kendini tanımlayan idealize edilmiş bir Hindistan temeli üzerinde dili aşan bir "Hint Edebiyatı" inşa etme meşguliyeti; yaşanmış tarihlere yönelik metinsel tutumlar; hakiki burjuva olamayacak kadar geleneksel edebi tarih nosyonları vb. O bölümde öne çıkardığım konular, edebi alanda bu projeye engel olma sorununu dile getiriyor. Düşünülen okuyucu, aynı kaygıları paylaşan ve eminim, çok daha yetenli olan okuyucular dır. Gerçi, bölümün bu kitabın yapısı içindeki yeri, hem siyasi hem epistemolojik bir kategori olarak "Üçüncü Dünya Edebiyatı"na yönelik daha önceki eleştirilerime karşıt bir noktada duruyor.

Üç Dünya Teorisi üzerine olan 8. Bölüm, özel bir tartışmayı —bu teorinin edebi inceleme açısından yan etkileri konusunda değil, bizzat teorinin tarihi ve siyasi konumu üzerine bir tartışmayı— sonuçlandırıyor. Edebi teori açısından anlamları, önceki bütün bölümlere serpiştirilmiştir; bütün ikincil parçalara uygun bir temel çerçeve sağlamak için bu tarihin özeti tasarlandı. Bandung Konferansı'nın gerçekleştiği bağlamın ayrıntılı bir özet tekrarıyla, sonradan kazandığından çok farklı bir anlamı çağrıştırmak için, "Üçüncü Dünya" teriminin ilk kez ortaya çıktığı Asya ve Afrika'daki bütünsel siyasi durumu özetliyorum. Sonra, terime hem heyecanlandırıcı gücünü veren hem de ileri bir belirsizlik kazandıran oldukça farklı üç anlamını — Nehrucu, Sovyetçi ve Çinci— açıklıyorum; zira, terimi kullanan biri, sonraki kullanımlarda belirsizliğini tekrarlayarak hatta daha da geliştirerek, hiçbir sorumluluk duymadan her üç anlamıda taşımayı isteyebiliyor. Bu Üçüncü Dünya'nın sömürge sonrası tarihiyle ilgili temel

olgu, her ulus-devletin sömürge kıskacından çıktığı şekliyle ayrı bir ulusal burjuvazinin (var olan ya da yeni ortaya çıkan) hâkimiyeti altına girmiş olması ve sonra bu ulus-devletlere, emperyalizm tarafından örgütlendiği şekliyle uluslararası işbölümünde özgül bir konum verilmiş olmasıdır; öyle ki, bu dönem daha büyük bir bütünleşmeyle değil, artan bir farklılaşmayla, hatta bu devletler arasında artan bir rekabetle nitelenir hale geldi. Herhangi bir birleşik projeden yapısal yoksunluğun sonuçlarına, bu dönem boyunca yaşanan gelişmelerde tanık olundu.

Dolayısıyla, bu dönemde yapılan savaşların çok sayıda savaşın "Üçüncü Dünya" denilen ülekeler arasında olmuş olması boşuna değil. Aynı şekilde, 1973 Arap-İsrail savaşının tezgâhlanmasıyla sağlanan ve o sıradaki Üç-dünyacıların o kadar çok hayranlık duyduğu petrol fiyatlarındaki acayip artışın dayanılmaz baskısı, emperyalist ekonomilerin işine yaradı ve emperyalizmin boyunduruğu altındaki petrol üretmeyen ülkelerin büyük çoğunluğunun imiğini sıktı. Dolayısıyla, petrol üreten Körfez ülkeleri ile emperyalizmin petro-dolar ekonomileri arasındaki yapısal bağlantı, birleşik bir "Üçüncü Dünya"dan söz etmenin —stratejik hammaddeleri üretenlerin bu mallara bağımlı geri ülkeler için telafi edici mekanizmalar olmadan bir *dünya fiyatı* arayışı içinde olduğu küresel bir bağlamda— en ılımlı ifadeyle, son derece hatalı bir kanı olduğunun canlı bir örneğidir. Bu ikili devinim içindedir ki —her ulusal-burjuva devletin emperyalist sermaye yapısı içine farklı emilmesi, karşılıklı rekabet ve hatta Asya ve Afrika devletleri arasında savaşlar— daha önce değilse bile 1962 Çin-Hint savaşıyla başlayarak ve petro-doların emperyalist ekonominin ana çivisi ve emperyalist boyunduruk altına alınmış dünyadaki petrol üreticisi olmayan ülkeler için yıkıcı bir güç olmasından bu yana, Üçüncü Dünya kendisini oluşturan birimler içine çökmektedir.

Sanırım, ya bu bağımlı ve karşılıklı rekabet içinde olan ulusal burjuvazilerin kültürel üretimlerine dayalı bir karşı-düstur inşa edip bunu bir "Üçüncü Dünya Edebiyatı" şeklinde türdeşleştiren, ya da ellerini kaldırıp post-yapısalcı ideolojik konumlanışına ve metropolitan ayrıcalıklara geri dönen bir kültürel teori konusunda teorik doğruluk ve siyasi sorumluluk sorunlarını gündeme getirmek yararlıdır. Fakat son-

ra, kültürel üretimleri bir yana, tam da bu ulusal burjuvazilerin talihi, emperyalizm, dekolonizasyon ve sosyalizm arasındaki ilişkiyi sağlayan günümüzün temel diyaliktiği tarafından belirlendi. Bu nedenle, şimdi döneceğimiz sorun bi genelliktir.

III

Altmışların ortasındaki hareketler başladığında, esas küresel gerçeklik yaklaşık 20 yıldır gelişmekte olan ve Hindiçini savaşıyla yoğunlaşan üçlü bir çelişkiden ibaretti. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki 20 yıl, üç muazzam sürece tanık olmuştu.

Birincisi, bütün Asya ve Afrika'da durdurulamaz bir dekolonizasyon dunamiği vardı; 1947'de İngiliz Hint İmparatorluğu'nun dağılması kuşkusuz önemli bir andı, fakat 1957'de Gana'nın bağımsızlığı ve 1962'de Cezayir'in dekolonizasyonuyla birlikte süreç, Afrika'da özel bir yoğunluğa ulaştı. Filistin'de olduğu gibi bu dinamiğin zapt edilip tersine çevrildği yerde bile, 20 yıldan fazla bir süre boyunca Arap ulusalcılığına esas enerjisini veren Cezayir Savaşı'nın serbest bıraktığı güçlerle birleşen bu özel sömürge gerçekliğinin yoğunlaşmasıydı. 1948 savaşı Özgür Subaylar'ın (Nasırcı) Mısır'da darbe planlamalarının dolaysız nedeni olduysa, Arapların 1967'deki yenilgisi de, Aden'de Arap dünyasındaki ilk sosyalist cumhuriyetle —kısa ömürlü da olsa— sonuçlanan ayaklanmaya yol açtı. Daha yakın zamanlarda Arap ulusal burjuvazisinin ulusalcılığının tamamen tükendiğini gösteren şey, İsrail gerçekliğinin sömürgesel yanının sonunda benimsenmesidir.

Ne var ki, dekolonizasyon bir-biçimli bir konu değildir. Çeşitli türden mülk sahiplerinden tam boy ulusal burjuvazilere, en gericisinden en devrimcisine kadar bütün sınıflar ve bütün siyasi ideolojiler anti-sömürge hareketlerin liderliğini ele geçirmeye çalıştılar ve bu durum dünyanın farklı yerlerinde farklı sonuçlara yol açtı. Başka bir ifadeyle, anti-sömürgeci mücadelenin kendisi parçalı bir alandır. Pek çok yerde dekolonizasyon ulusal burjuvazinin önderliğinde gerçekleştiyse de,

1949 ile 1978 yılları arasında Asya ve Afrika'da gerçekleşen bütün sosyalist devrimler, anti-sömürgeci mücadelede ulusal burjuvazinin yedeğe alındığı ve sosyalist hegemonyanın kurulduğu yerlerde oldu. Toprak ödünleri biçiminde yarı-sömürgeciliğin çok daha eski bir konu olduğu, komprador bir burjuvazinin (gerçek anlamında) bulunduğu ve Komintang'ın bütünüyle yabancılara yaslandığı Çin'de bile, Japonlara karşı mücadelenin seyri içinde Halk Ordusu kurtarılmış bölgelerinden çıkıp ulusal bir devrimi yönetebilmişti. Sosyalist bir mücadeleye dönüştürülen anti-sömürge mücadelenin bu dinamiği, elbette, kurtuluş savaşlarını çok daha sonra 1970'lerin ortasında kazanan Hindiçini ve Güney Afrika ülkelerinde çok daha açıktır.

Başka bir ifadeyle, *bazı* ülkelerde dekolonizasyon, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından ortaya çıkan küresel çelişkinin açıkça ikinci önemli yanı olan şeyle —yani, sosyalizm için müçadelenin *güncelliğiyle*— buluşma eğilimi gösterdi. Zira, 1949'da Çin Devrimi'nin zaferi bir sosyalist ülkeler blokunun ortaya çıkışının habercisiyken —hatta İkinci Dünya Savaşı'nın seyri içinde Kızıl Ordu'nun Orta Avrupa'nın arka alanlarına ilerlemesinden çok daha fazla; 1954'te Fransızların Hindiçini'deki yenilgisi, Küba Devrimi'nin 1959'dan itibaren yoğunluk kazanması, Endonezya'da Sukarno yönetiminde Komünist Parti'nin muazzam büyümesi, Huk Ayaklanması'nın yenilgisinden (1953) sonra bile Filipinler'deki Komünist hareketin inadı, 1957'de Hindistan Komünist Partisi'nin Kerala'daki seçim zaferi ve bunun sonucu olarak dünyanın seçimle gelen ilk sosyalist yönetiminin ortaya çıkması, Güney Avrupa'da hem seçim alanlarında hem siyasetin yasadışı alanlarında Komünist Partilerin önemli bir varlık göstermeleri ve bu türden pek çok gelişme (Irak ve Sudan'da, Güney Afrika'da ve Latin Amerika'da) kuşkusuz dünyanın yoksul bölgelerinde fakat aynı zamanda Batı Avrupa'nın kıyılarında da bizzat sosyalist dinamiğin çeşitli biçimlerde yükselmekte olduğunun habercisi gibiydi.

Bu unsurlardan bazılarına tekrar döneceğim; fakat Portekiz Devrimi'nin yenilgisine ve İtalya'da İKP'nin 1976 seçimlerinden sonraki gerileyişine kadar, Batı Avrupa'nın güney yakasında Komünizm sorununun bütünüyle halledilmediği anımsanmalıdır. Devrimci sosyaliz-

min seçim yoluyla yasama gücünü ele geçirdiği Şili'de *Unided Popular* hükümetini boğan ABD destekli kan banyosunun, Enrico Berlinguer'in "Basit çoğunluk yeterli değildir" sloganının ve daha sonra ortaya çıkan daha tuhaf "tarihsel uzlaşma" biçimlerinin altındaki temel öğe olduğunu da anımsayabiliriz. İtalyan komünizminin Şili'nin kaderiyle karşılaşmak zorunda kalabileceği *korkusu*, diğer tür yön sapmaları gündeme gelmeden önce apaçık ortadaydı. Şili'nin boğazlanması İspanyol Amerika'sında da, Küba Devrimi'yle zincirlerinden boşalan ve özellikle Kolombiya, Peru, Bolivya ve Venezuella'da gerilla hareketleriyle gelişen devrimci dinamiğin fiilen kapanmasına yol açtı; sonraki yıllarda sadece Sandinistalar, sonradan iç ekonomik çöküş, bölgesel yalıtılma ve emperyalizmin küresel zaferinin bir araya gelmesiyle kesin bir şekilde çözülmek üzere geçici bir başarı kazandı. Bu arada, Avrupa'nın güneybatı ucundaki Portekiz Devrimi, Portekiz'in Afrika sömürgelerinde devrimci solu Sovyet silahlarının yardımıyla iktidara getiren bu dinamiğin bir parçasıydı. Şili'yi İtalya'yla, Nikaragua'yı Gorbaçev'in küresel perestroikasıyla, Angola'yı Portekiz komünizmi ve Sovyet silahlarıyla, hatta Portekiz Devrimi'nin yenilgisini eski Portekiz sömürgelerindeki devrimlerin sonradan tecrit olup yenilmesiyle bağlantılandıran bu üst üste binen tarihler, dünyanın gerçekten Birinci, İkinci ve Üçüncü ayrı tekilliklere bölünebildiğine dair her düşünceyi toprağa gömer.

Ne var ki, bu iki dinamiğin —dekolonizasyon ve birçok yoksul ülkede sosyalist temellerin önemli ölçüde genişlemesi— yıllarca gizlemeye yöneldiği şey, savaş sonrası yılların küresel çelişkisini oluşturan ve komünist devletlerin ve hareketlerin iç krizlerini büyük ölçüde şiddetlendirirken dekolonizasyon ile sosyalist devrim arasındaki ilişkiyi bile belirleyen üçüncü öğenin çeldirici —sonunda da belirleyici olduğu anlaşıldı— gücüdür. Zira bu aynı dönem, sömürgesel bölünme olmadan seyahat, taşımacılık ve iletişim alanında geri bölgelerde ortaya çıkan sosyalist devletlere ve hareketlere karşı yürütülen emperyalist savaşların —yıkım ve uzun süreli kuşatma savaşları— teknolojileri ve etkililikleri bir yana uluslararası işbölümü açısından uzun erimli sonuçları bulunan artan modernizasyonla ve üretim ve dolaşımın tam küreselleşen çevrimiyle birlikte bizzat kapi-

talizmin tarihsel olarak öngörülmeyen bir büyümesine, birleşmesine ve teknolojik gücüne tanık oldu. Eğer İkinci Dünya Savaşı, 1930'ların depresyonunda temel bir öğe olan üretken kapasite ile pazar talebi arasındaki kopuş sorununu çözdüyse ve bizzat savaş yeni tür teknolojilerin (örneğin bilgisayarlar ve nükleer enerji) üretilmesini olanaklı kıldıysa, savaş sonrası genişleme de, Fordist sınai birikim rejimlerinin karakteristik Amerikan biçimine geçişi sağladı —önce Batı Avrupa ve Japonya'da, sonra Latin Amerika ve Asya'nın bazı bölgelerinde. [15]ABD, İkinci Dünya Savaşı'ndan sadece hegemonik kapitalist güç olarak çıkmadı; savaşın sonuna gelindiğinde ABD'nin birikim düzeyi, sömürge döneminin en hararetli döneminde bile Fransa ya da İngiltere'nin sahip olduğundan çok daha fazla büyüktü. 1945'te tek başına toplam dünya üretiminin yaklaşık yarısını elinde tutuyordu. Dekolonizasyonun büyük ölçüde kapitalist bir çerçevede gerçekleşmiş olmasının birçok çelişkili sonucundan biri de, bütün sermaye alanlarını bu üstün emperyalist gücün hâkim olduğu bir tek kaynaşık pazarda toplamış olmasıydı. Sonradan ABD'nin 1960'ların sonuna, hatta 1970'lere kadar süren kesintisiz bir büyüme dönemine girmesi; Batı Avrupa ve Japonya'yı savaş sonrasında toparlanmaya ve son on yıldaki durgunluk baskılarına karşın henüz sona ermeyen bir canlanmaya yöneltmesi; yeni bağımsızlığını kazanmış ulusal-burjuva devletleri kendi hegemonyasına alma ve ulusal-burjuva devletler sistemi dışında kapitalist olmayan bir kalkınma biçimini tercih eden yoksul ülkeleri önce yalıtma, sonra da kesin bir şekilde çözme gücüyle, sömürgeciliğin boşalttığı alanlarda da içine alan küresel hâkim güç olarak çıkması, tarihsel olarak öngörülmeyen bu fırsat bağlamındaydı. [16]

Emperyalizmin daha yakın zamanlardaki *küresel* başarısı o kadar farklı bir şeyden sonra geldi ki —öncelikle sosyalist ülekeler blokunun yön şaşması, azgelişmiş bölgelerde sosyalist saldırının muazzam genişlemesi, sonra durması ve nihayet yenilmesi— bu emparyalist başarının hemen savaş sonrası yıllarda nasıl başladığını —geri bölgelerde değil, sonraki 40 yıl içinde dünyanın her tarafına yayılmak üzere gelişmiş ve orta derecede gelişmiş bölgelerde— şimdi unutuyoruz.[17] Savaştan hemen sonra ABD'de öngörülmeyen kapitalist

büyüme, McCartist terörü bütün topluma yayan, Eisenhower-Dulles ikilisini devletin, bir "askeri-sınai kompleks"i (Eisenhower'ın kendi sözleri) sermayenin başına getiren ve işçi sınıfı hareketinin radikal kesimlerini marjinalleştirmek ve sendikaları, yeni ve göz kamaştıran tüketimle maddi olarak desteklenen emperyalist konsensus içinde birleştirmek için AFL (Amerikan İşçi Federasyonu)-CIO (Sanayi Örgütleri Kongresi) kaynaşmasını kullanan eşit derecede öngörülmeyen bir anti-komünist seferberlikle birleştirildi. Sonra, savaşla (80 bin kişinin ölümüyle sonuçlanan Yunanistan savaşı), faşizmle (İspanya ve Portekiz), bölünme ve işgalle (Almanya), savaş tehdidi ve fiili askeri güçle (Truman Doktrini, NATO, nükleer silahlar, Batı Almanya'da konuşlandırılan 250.000 kişilik —çoğunluğu Amerikalı— kalıcı "Müttefik" ordusu, Fransa ve İngiltere'deki büyük askeri-sınai kompleksler) ve ulusal burjuvazinin önderliğinde değil Marksist Solun önderliğinde sömürgeciliğe meydan okunan bölgelerdeki eski Avrupa sömürge ordularını (Malaya'da İngiliz, Hindiçini'de Fransız, Güney Afrika'da Portekiz orduları) güçlendirmesi bir yana, refah devletinin ve muhafazakâr türden sosyal demokrasinin temellerini atan muazzam yatırım ve göz kamaştıran büyümeyle (Marshall Planı, Eurodolar ekonomisi, genelleşen Fordizm) birleşen var olan sosyalizmlerin gelişememesi (Sovyetler Birliği üzerindeki, Sovyetler Birliği ve Doğu Avrupa'da Stalinist tepkiyi güçlendirmede çok büyük rol oynayan dayanılmaz askeri ve ekonomik baskı) sayesinde, Avrupa'nın kapitalist bölgeleri güvenli hale getirildi. Bu bunaltıcı yapının oluşma yılları, Togliatti'ye Batı Avrupa'da komünist partinin savaştan temel ulusal güç olarak çıktığı bir tek sanayi ülkesinde sosyalist devrimin gündemde olmadığını ilan ettiren dolaysız arka planı sağladı. Togliatti'nin açıkça gerçekçi mi olduğu yoksa Stalinist bir vefasızlığı demokratik ifadelerle paketlediği konusunda sonraki tarihçiler tam bir karara varamadılar.

Küreselleşen bütünsel ekonomide olduğu kadar emperyalist askeri mekanizmada da yansımasını bulan ileri sermayenin anayurdundaki bu sağlamlaşma ve savaş sonrası yayılma, sermayenin bu dönem boyunca, sosyalizme yönelmeye kalkışan her ülkeyi, sosyalist demokrasi bir yana bir birjuva demokrasisi deneyimi bile olmayan bu ülkeleri, son

derece kıt kaynaklarla ve düşük toplumsal gelişme düzeyi koşullarında sürekli bir savaş ekonomisine mahkûm edeceği anlamına geliyordu. Bu devletlerden her biri, daha başından itibaren, yüksek düzeyde disiplinli, çoğunlukla tecrit olmuş ve yoksul birer ulusal güvenlik devleti durumuna geldiler.[18] Bu da, sadece ulusal güvenlik adına farklı düşünceyi boğmakla kalmayıp, ekonomide sonradan yolsuzluk ve kayırmacılık şeklinde yozlaşan muazzam bir çarpılma da yaratan Stalinist bürokratizmin en kötü gizil güçlerinin maksimum gerçekleşme şansına sahip olması anlamına geliyordu. Dayanılmaz dış baskıların bir sonucu olan şey ile Yeni Ekonomik Politika'dan (NEP) vazgeçilmesinden sonra Stalinist rejimin önce Sovyetler Birliği'nde uygulamaya koyduğu ve daha sonra COMECON adını alan Doğu ve Orta Avrupa ülkelerine de yayılan ve böylece "sosyalist kuruculuk" modeli halini alan bizzat komuta ekonomisi tarzının aslında var olan şey arasına açıkça çekilebilecek bir çizgi yoktu. Bu dış baskının iç çarpılmayı gerçekte ne kadar takviye ettiği de rahatça söylenemez.[19]

Başka bir ifadeyle, emperyalist baskının kapsam ve sürekliliğini önceden belirtirken, öncelikle bizzat komünist hareketlerin tarihlerinde kökleri bulunan ve ancak ikincil derecede dış baskılar tarafından şekillenen faktörlerin önemini küçültmeyi asla istemiyorum. Örneğin, uluslararası sosyalizmin tarihinde gerçekleşen iki büyük ayrılmanın — sosyal demokrasinin sağa kaymasında belirleyici olduğu kadar önce Bolşevik sonra da Maoist tutumların katılaşmasında net etkisi bulunan Bolşevik Devrimi'nin seyri içinde komünizm ile sosyal demokrasi arasında ayrılık ve 1960'ların başındaki Çin-Sovyet ayrılığı— üstesinden gelememiş olmasının, komünist rejimlerin parçalanmasında ve sonra da tasfiye olmasında emparyalist baskılar kadar etkili olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. 1989'daki tam boy emparyalist başarının, diyalektik olarak 1956'nın Macaristan'ıyla, 1968'in Çekoslavakya'sıyla ve Sovyetler Birliği'indeki Kuruşçev reformlarının bir sonuca ulaşmamasıyla da bağlantılı olduğu aynı şekilde ileri sürülebilir; eldeki bütün kanıtlar, bizzat Stalin döneminde değil de reform hareketlerinin bastırılmasından sonra Sovyetler'de ve Doğu Avrupa'da nüfusun giderek artan bir kesiminin ve aydınların "var olan sosyalizm" rejimlerinden yüz çevirdiklerini —ekonomik yaşam

koşullarında dikkate değer bir iyileşme olmasına *karşın*— gösteriyor gibi. Önceden vurgulamak istediğim şey, hem içerde hem dışarda sosyalizm savaşımlarının yürütüldüğü son derece elverişsiz maddi koşullarda emperyalist boyutun çeldiricisi olduğudur. Bu geri toplumların asli anakronizmleri yeterince kötüydü; "var olan sosyalizmler"in tarihinde neyin yanlış gittiğini belgeleme ile igili Marksist yazın ilk elde aktarılamayacak kadar çoktur. Fakat ne olursa olsun, bu ek bileşkenin (Stalinist çarpılma ve kıtlık, baskı ve tehditlerin bir sonucu olan diğer çarpılmalar) nihayi sonucu, Soveyteler Birliği'nde ve Doğu-Orta Avrupa'da fiilen ortaya çıkan türden toplumların, Avrupa ve Amerika işçi sınıfını sosyalizme özendirme şansının olmamasıydı; ayrıca bu aynı bileşkenin sonucu olarak bu toplumların kendi üzerine kapanması, sosyalizmin kendisini yeniden iddialı hale getirme şansına sahip olmaması anlamına da geliyordu. İngiliz sosyalizminin efsanevi anti-Stalinisti E. P. Thompson bile, şunu kabul etmek zorunda kaldı:

> Savaş (1917-1921 ve 1941-1945), 1930'lardaki işgal beklentisi ve ardından Soğuk Savaş, Stalinizmin ve daha sonra da Brejnevciliğin tarihsel oluşumunun zorunlu koşullarıydı: Askeri önceliklerin yüceltilmesinin, komuta ekonomilerinin dayatılmasının ve tüketici talebinin bastırılmasının, ideolojik paranoyanın güçlenmesinin, iç güvenlik kuvvetlerinin güçlendirilmesinin, "iki kamp" diplomasisinin, farklı düşüncelerin yasadışı ilan edilmesinin ve diğer bütün şeylerin zorunlu koşuluydu.[20]

Kendi koşulları açısından, bu ülkelerin pek çoğunun ekonomik performansı gerçekten kötü değildi. Sovyetler Birliği, savaştan sonraki 25 yılda yaşam standartlarını ikiye katladı ve sonraki on yılda, 1980'e kadar, daha ileri kazanımlar elde etti; 1960'ta 12 milyon olan orta derece eğitim üstünde eğitim gören insanların sayısı 1985'e gelindiğinde 40 milyona yükselmiş ve eğitimli bilim adamlarının sayısı Batı Avrupa ve Japonya toplamını aşmıştı.[21] Comecon üyesi ülkelerin birkaçında halk, Sovyetler Birliği halkından daha iyi yaşıyordu. Çin, Hindistan'dan çok daha geri bir sınai temel ve altyapıyla işe başladı; fakat sonraki performansı, hem toplam birikim açısından hem nüfusunun büyük çoğunluğunun maddi güvenliği açısından karşılaştırılamaz de-

recede üstün oldu. Aynı şekilde Küba'nın performansı da, diğer Kar ipler ve Orta Amerika ülkelerinkinden daha iyi oldu —ve bütün bunlar emperyalist yağma, ve Marshall Planları olmadan ve son derece güç koşullarda oldu. Fakat bu ülkelerden hiçbiri, kendi geçmişiyle, miras aldığı ortam ile ve bölgesel konumuyla ilişkisi içinde ekonomik performans açısından yargılanmıyor: Çin Hindistan'la, Küba Haiti'yle, Bulgaristan (bir zamanlar Osmanlı İmparatorluğu'nun periferisiydi) Türkiye'yle (İmparatorluğun merkeziydi) karşılaştırılmıyor. Sorun edilen, Vietnam'ın bir Singapur, Çin'in Japonya ya da California, Küba'nın Miami olmamasıdır. Başka bir ifadeyle, ileri kapitalizmin savaşta ve barıştaki üstün maddi üretim gücü, karşılaştırmanın ölçütü olarak kullanılıyor. Böylece, kapitalist olmayan yolları deneyen ülkeler, sadece kendi geçmişlerinden miras aldıkları anakronizmlerle, emperyalistlerin kendilerini güvenli bir varoluştan yoksun bırakmasıyla, kendi komata ekonomileri ile siyasal ve yönetsel gücün merkezileşmesinin yapısal çarpılmalarıyla değil, emperyalist tüketim kalıplarıyla ve onların kültürel ürünlerinin ve özlemlerinin hegemonik iddialarıyla karşılaştırılmalarına —elektronik medya ve bilgi (siz)lendirme teknolojilerinin gelişmesinin ve küreselleşmesinin her yeni evresiyle birlikte daha da açık hale gelen bir karşılaştırılma— karşı da mücadele etmek zorunda kaldılar.

Diğer düzinelercé ülkedeki canlı komünist hareketler bir yana, Küba, Hindiçini ve Güney Afrika'daki muazam devrimci ayaklanmalar, Comecon ülkelerinin "var olan sosyalizm"lerinin tam da 1960'larda, hem ekonomik hem siyasi alanda iki yönlü bir krize girdiğini gizledi. Bu krize, bir yanda reform hareketlerinin başarısızlığı, diğer yanda bir bütün olarak büyüme *oranlarında* maddi bir gerilemenin başlaması ve savaştan hemen sonraki yılların belirgin özelliği olan yaygın sanayileşmeden, üretim araçlarında ileri kapitalizmin zaten yönelmekte olduğu türden yoğun bir teknolojik devrime geçişin sağlanamaması neden oldu. Bu başarısızlık, hem idari karar almanın mikro düzeyinde hem de merkezi planlamanın makro düzeyinde bürokrasiyi kollayan berbat öncelikler kadar, emperyalizmin dayatabildiği askeri karşılaşmanın maliyetinin de bir sonucuydu. Sonunda belirleyici olduğu anlaşılan krizin ekonomik yanıydı —yaygın sana-

yileşmeden yoğun sanayileşmeye geçiş yapmayı başaramama (bu başarısızlık, kaçınılmaz olarak eski tarz sanayileşmenin toplumsal ve ekolojik maliyetlerinin yükselmesine neden oldu). Fakat sistemin kendisini siyasi olarak düzeltme, sorunlarla açıkça yüz yüze gelindiği ve sosyalizm inşasının alternatif yollarının bulunabileceği eşitlikçi bir toplumsal mekân kurma başarısızlığı, göreli sıkıntıların yükünü taşımaya ve bütünüyle olumlu laik, çok-etnikli, çok-uluslu toplumlar inşa etme projesini uygulamaya koymanın zorlu yolunu kabul etmeye yönelik bir kolektif rıza artık bulunmadığı için, 1970'ler boyunca devam eden (daha yavaş bir hızda da olsa) yaşam standardındaki daha ileri kazanımların yitirilen siyasi hegemonyanın yeniden kazanılmasıyla tamamlanmaması anlamına geliyordu. Elbette, "var olan sosyalizm" rejimlerinin sosyalist projeyi yüksek bir ahlak ve tam bir demokrasi sorunundan kesin bir şekilde ve şiddetle ayırmasından sonra, "sosyalizm"in ekonomik güvenlik ve yükselen yaşam standartından başka hiçbir şey vaat etmeyen salt otoriter bir kalkınmacılık olması paradokstur; öyle ki, projeyi bu kadar çarpıtan rejimler sadece ahlak ve demokrasi (glosnost, bürokratik ayrıcalık skandalları) açısından değil, evrensel refahın özü gibi yansıtılan ve Comecon ülkelerindeki insanlar tarafından da —özellikle aydınlar— giderek içselleştirilen ileri kapitalist ülkelerdeki meta fetişizmi açısından da yargılandılar.

Blake'in bir keresinde belirttiği gibi: "Karşılanmayan arzu salgın hastalık üretir." Sosyalizmin özgürleştirici arzularına göre hareket etme olanaklarını bu kadar acımasızca kısıtlayan rejimler, umduğunu bulamayan insanları Amerikan ve Batı Avrupa sağının en aşırı düşüncelerine kapılacak derecede sarıp samaladığı için, meta fetişizmi "salgın hastalığıyla" yüz yüze kaldılar —ve sonunda bu hastalık tarafından alt edildiler. Bu nedenle, 1989'da iktidara gelen ve Rusya'nın içinde de çoğunluğu oluşturan hareketlerin —kuşkusuz emperyalizm tarafından yardım edilen, fakat kitle hareketinin ivmesiyle de desteklenen— sadece tepki hareketleri değil, gerçek anlamında gerici de oldukları anlaşıldı.[22] Bazı temel konularda —zenginliğin bölüşülmesi, temel insan gereksinmelerine karşı kamusal sorumluluk, emperyalizme karşı mücadele, dini yabancılaşma biçimlerine karşı mücadele, çok-

etnikli ve çok-uluslu yapıların istenebilirliği, Avrupalı olmayan ülkelerle dayanışma— bu rejimler belirgin bir şekilde Sağ tepki rejimleridir. İngiltere ve Kuzey Amerika Solunun pek çok kesiminde — elbette birkaç değerli istisna dışında— bu bütünsel alt üst oluş bir şeytan imparatorluğunun çöküşü, özgürlük ruhunun patlaması, ulusal, dini, etnik, dilsel, yerel, bireysel vb. kimliklere dayalı toplumsal hareketlerin yeniden sağlıklı boy vermesi olarak selamlandı.(23)

Bu kitapta söz konusu edilen dönemin iki anlama gelen belirsizliği —doğrudan emperyalist hegemonya altına alınmış oluşumların birçoğunda sosyalist saldırıda 1970'lere kadar gösterilen ısrar, Batı Avrupa'da uzaklaşan devrimci ufuklar, Comecon ülkelerinin çarpılması, ileri sermayenin çeldirici gücü ve üretkenliği, emparyalist savaşın gözler önündeki zulmü— 1968'de ya da o sıralarda ABD'de yükselen radikalizm, birkaç küçük istisna dışında, sosyalizmin kendi ülkesinde istenebilirliğine ya da Batı'da devrimci bir hareketin gerçekten olabilirliğine inanmazken, bunların Parisli entelijensiya arasındaki benzerlerinin sosyalizmden çok gerçeküstücülüğe inanıyor gibi görünmeleri ve doğrudan Marksizme ve işçi sınıfının tarihsel rolü düşüncesine düşman post-yapısalcılıklar ve Yeni Felsefeler içine oturmalarıydı. Metropolitan ülkelerdeki Solun ezici bir çoğunluğu — lafta söylenmese bile, fiiliyatta— ileri kapitalist ülkelerdeki anti-komünist konsensusun temeli olan sınai emek için refahçı anlaşma ile Fordist birikim rejimlerinin bileşiminin kendi ülkeleri için en iyi olası tercih olduğuna ve yapmaları gereken şeyin, liberal kapitalist rejimlerin demokratik öncüllerini kendi koşulları gereğince rafine etmek olduğuna inanıyordu.(24)

Cezayir ve Küba devrimleriyle başlayan ve Latin Amerika ülkelerindeki gerilla hareketleri kadar Hindiçini ve Güney Afrika'daki devrimlerin etkisiyle de büyük ölçüde yaygınlaşan savaş karşıtı hareketler, ileri kapitalist ülkelerde büyük bir kitlesellik kazandı; fakat keskin anti-komünizm o kadar şahlanmıştı ki —özellikle ABD'de— bu hareketler, ancak açık askeri müdahaleye muhalefet temelinde örgütlenebildiler. Küba ve Hindiçini'deki *sosyalist* projelerle aktif bir dayanışma sorununu, sadece hemen aşırı-Sol olarak damgalanan

gruplar öne çıkardı; bir bütün olarak savaş karşıtı hareket, basitçe pedagojik küçük ulusların kendi kaderlerini belirleme haklarını onaylama düzeyinde kaldı. Bu formülasyonlarda militan bir kitlesel sosyalizm mücadelesi, az çok geri kalmışların anti-sömürgeci ulusalcılığıyla eşanlamlı hale geldi; başka bir ifadeyle, sosyalizm yoksul insanın kapitalizmi oldu. Sosyalist devrim dinamiğinin Doğu Asya ve Güney Afrika'da ileri kapitalizm bölgelerde olduğundan daha güçlü olması ve Asya ve Afrika'daki sosyalist hareketlerin anti-sömürgeci mücadele seyri içinde büyümeleri olgusu, bu arada, dekolonizasyonun pek çok ülkede (ve nüfusu en kalabalık, en büyük ve göreli olarak daha gelişmiş ülkelerde) devrimci öncülere değil, emperyalist yapı içinde bağımlı konuma yeniden girmeye can atan ulusal burjuvaziye güç vermesi gerçeğini bulanıklaştırdı. Sömürge sonrasi rejimlerin sınıfsal projeleri giderek daha az önemli gibi görünürken, tek başına dekolonizasyon olgusu devrimci sürecin çekirdeği olarak görülmeye başlandı. Bundan sonraki adım, kendi başına ulusalcılığı, sömürgeciliğe ve emparyalizme belirleyici yanıt olarak ilan etmek oldu.

Bu çelişki bütünü —devrimci anti-sömürgecilik; en geri köylü ekonomilerinde en ileri sosyalist siyasi pratik; sosyalizm ile emperyalizm arasındaki dolaysız, tarihsel ve sürekli çatışma; son derece eşitsiz güçler dengesi— Vietnam Savaşı'nda iyice yoğunlaştı. Yeterince bilinen yanlarına değinmemize gerek yok: Fransızlara karşı anti-sömürgeci mücadele seyri içinde sosyalist hegemonyanın kurulması; Hindiçini'deki kapitalist çıkarların Fransız sömürgeciliğinden Amerikan emperyalizmine devri; Vietnamlıların tarihi Çin-Sovyet ayrılığını özel bir duyarlılıkla ele almaları; üç Hindiçini ülkesinde devrimin kombine ve eşitsiz gelişmesi; bombalama ve yıkım, fakat sonunda en ileri emperyalist savaş makinasının, kötü donanımlı bir köylü ordusu tarafından yenilmesi. Bu devrimci kahramanlığın anıları korunmalıdır. Ne var ki, sonunda belirleyici olduğu anlaşılan şey, devrimci zaferden sonra gelenlerdi: Bütün insan ve doğal kaynaklarıyla aşırı ölçüde tahrip olmuş bir toprakta, sosyalizme benzer herhangi bir şeyi inşa etmenin olanaksızlığı. Vietnam'ın açlık ve dehşetten başka dağıtacak bir şeyi kalmamıştı ve bunu telafi etmeye çalışmak için zerre kadar gücü kalmamıştı. Amerikan Solunun, kendi yöneticilerinin ve ordularının bu

kadar tahrip ettiği şeyin yeniden inşasına yardım etmek üzere ya v tandaşlardan kaynak toplama ya da kendi devletinden taziminat talep etme yönünde hiçbir hareket örgütlememiş olması, kendisini profesyonel olarak sorumlu bir tabaka şeklinde normalleştirme sürecinde Vietnam anılarını bastırmaya ne kadar gereksinim duyduğunun bir ölçüsüdür.

Vietnam'da en katı kontrol biçimleri hayatta kalmak için gerekliydi, fakat bu şekilde kontroller bürokratik yozlaşmaya çok fazla, sosyalist demokrasiye çok az yer bırakır; uluslararası planda Amerika'nın Vietnam Devrimi'ni tecrit etme sürekli ve acımasız politikaları, öngörülebilir bütün sonuçlarıyla Sovyet devletine aşırı bir yaslanma demekti. En ileri iç kontrolleri gerektiren yoksulluk ve aşırı kıtlık, kaçınılmaz olarak, daha fazla durgunluğa, hatta bir ölçüde kayırmacılığa, yolsuzluğa, karaborsaya, çok az miktarda mal için karşılıklı rekabete, kaynaklar ve pazarlar konusunda etnik düşmanlıklara yol açtı. Toprağın fiilen tahrip edilmesi, tarımsal üretimin hayatta kalan nüfusu beslemeye ancak yetmesi anlamına geliyordu; fakat viraneye dönmüş bir ülke için kalkınma kaynaklarından yoksunluk, dramatik bir iyileşmenin olanaklı olmaması anlamına da geliyordu. Amerikan emperyalizmi, Vietnam Devrimi'nin maddi boyutlarının, telafisi bile mümkün olmayacak şekilde çökmesini kesin hale getirmişti.

Bu maddi yıkım toplumsal ve siyasal alanlarda kaçınılmaz yön sapmalarını birlikte getirdiğinde, devrimin moral muhteşemliğine inanan fakat insanların kendi yaşamlarını ve devrimlerini inşa ettikleri maddi koşulların acımasız gerçekliğine inanmayanlar, tamamen düşkırıklığına uğradılar. Maddi gerçekliklerin tartışılmasını "vulger Marksizm" ve "ekonomik determinizm" olarak zaten bir tarafa bırakmış olan çoğunluğu (1970 ortalarından sonra, giderek daha fazla) anti-komünist metropolitan Sol, bizzat Vietnamlıları bu başarısızlıklardan sorumlu tuttu ve sonra da, anılarının en uzak köşesine gönderdi. Böylece, anti-emperyalist savaşın büyük fatihi Vietnam, sosyalizmin değil sosyalizmi inşa etme olanaksızlığının örneği oldu. Bu başarısızlık duygusu, daha sonra Hindiçini'nin diğer yerle-

rinde, Güney Afrika'da, Nikaragua'da ve (şimdilik daha az ölçüde, fakat görünür bir biçinde) Küba'da tekrarlanacaktı. Büyük devrimlerin gerçekleştirildiği küçük yerlerden hiçbiri, bu kadar çok cezalandırıcı koşullarda üstlenilen bu kadar büyük bir kolektif insan projesinin seyri içinde kaçınılmaz olarak ortaya çıkan çarpılmaları düzeltmeyi olanaklı kılacak barış koşullarına, yardıma, maddi kaynaklara, zamana ve mekâna sahip değildi.

IV

Kaba bir dönemselleştirme de olanaklıdır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki ilk 20 yıl içinde Asya ve Afrika'da ortaya çıkan hükümran devletlerin çok büyük bir çoğunluğu, esas olarak kendi ulusal burjuvazilerinin hegemonyası altında oluştular ve ileri sermaye rejimlerine tabi oldular. Sonraki on yıla, 1965-1975, daha önceki ekonomik gelişme düzeyi ve emperyalist yıkımın ölçeği, sosyalist kuruculuğun makul bir şansa sahip olma olasılığının önünü kesmiş olmasına karşın, belirgin bir şekilde sosyalist yörüngeye sahip ulusal kurtuluş savaşları hâkim oldu. Anti-sömürge hareketlerin bu iki evresi 1970'lerin ortasında sona erdi ve sonraki birkaç yıl içinde patlak veren devrimler —İran, Etyopya ve Afganistan— doğrudan *sömürgeleştirilmemiş* olan ülkelerde gerçekleşti ve retorikleri ne olursa olsun —İslami ya da komünist retorik— bu devrimlerin esas tarihsel işlevi monarşik rejimlerin yapısını çözüp yerine modern rejimleri, profesyonel maaşlıları ve daha önce monarşist burjuvazi tarafından baskı altında tutulan ticari sermaye kesimlerini geçirmek oldu. Sonra 1980'lerin başını, ulusal burjuva rejimlerin emparyalist yapılar içine zaten emilmiş olduğu ve ulusal kurtuluş savaşından çıkan devletlerin her türlü devrimci potansiyelden yoksun bırakıldığı bir evre belirledi; böylece, tam da ileri kapitalist toplumların uzun bir resesyon dalgası yaşamakta olduğu evrede Asya ve Afrika'da tam boy emparyalist hegemonya kesin bir şekilde kuruldu.

Bir bütün olarak, ulusal burjuvazinin sağlam bir şekilde eyerde o-

turduğu yerlerde dekolonizasyon daha hızlı ve daha pürüzsüz gerçekleşti ve daha ileri radikalleşmenin olası olduğu yerlerde bile süreç bazen hızlandırıldı.[25] Fiili dekolonizasyon süreçleri, elbette farklıydı. Örneğin, doğrudan İngilizlerin sahip olduğu modern çiftliklerin ve esas olarak yabancılardan (özellikle Hintli) oluşan bir ticaret sınıfının gelişmesi nedeniyle yerli bir burjuvazinin oluşmasının engellenmiş olduğu Kenya'da, eğitimli orta sınıf ile bağımlı çiftçi topluluklar arasında kurulan ve ana ideolojik harcını ırk sorununun oluşturduğu bir ittifakla gerilla savaşı örgütlendi. Diğer yerlerde, özellikle Malaya'da, devrimci güçlerin yenilgisi kesin bir şekilde sağlandıktan *sonra* ülkeye egemenlik hakkı verildi. Bununla birlikte, dekolonizasyon diye bilinen yönetim yetkisinin sömürgeciden sömürge sonrası ulusal burjuva devlete devri süreci, her ulusal devlet hükümranlığını farklı yollardan kazansa da, 1960'ların ortalarına gelindiğinde tamamlanmıştı. Sonraki on yıl, olduğu kadarıyla yeni doğan burjuvazinin sosyalist Sol tarafından yedeğe alındığı ve bu nedenle sömürge sorununun sosyalist devrimle buluştuğu geleneksel sömürgecilik alanlarında —özellikle Hindiçini ve Güney Afrika'da— en yoğun ve uzun devrimci savaşlara tanık oldu. 1949'da iktidarı ele geçiren ve Kültür Devrimi'nin bitişinin sonrasına kadar temel belirleyici bir kutup olarak kalan Çin Devrimi'nin bunaltıcı gerçekliği, İkinci Dünya Savaşı sonrasından 1970 ortalarına kadar bütün bu dönemdeki anti-sömürge mücadeleler üzerinde muazzam bir etki yarattı. Bu yıllarda Hindiçini'de yürütülen devrimci savaşların eşit dercede belirleyici gerçekliği, Asya ve Afrika'da çok sayıda ulus-devlet sömürge boyunduruğundan kurtulurken, sosyalizm sorununun hem emperyalizmin hem burjuva ulusalcı hareketlerin boy ölçüşmek zorunda kaldığı bir sorun olduğu olgusunu da açıklar.[26] Ne var ki, tarihsel bir soyutlama olarak ve esas olarak analitik amaçlarla şunu söyleyebiliriz: bu dönemin ilk 20 yılı, çok sayıda hükümran ulusal burjuva rejime yol açtı; sonraki on yıl, 1965-1975, esas olarak bir devrimci ulusal kurtuluş savaşları evresiydi.[27]

Bu savaşlar, esas olarak 1970'lerin ortalarında sona erdi ve çözümlenmeden duran iki büyük sömürge sorunu —Güney Afrika ve İsrail'de— çok sert türden *yerleşim alanı* sömürgeciliği sorunlarıydı.

Elbette Güney Afrika'da belirleyici olduğu görülen şey, yerli nüfusun büyük çoğunluğunun yerlerinden tahliye edilmemiş olması, pekişmiş bir Afrika proletaryası sınıfının bulunması, Afrika Ulusal Kongresi (ANC) ile Komünist Parti arasındaki ittifakın sürüyor olması ve ANC'nin nüfusun çoğunluğu arasında siyasi hegemonyasını koruyup genişletebilmiş olması, Portekiz sömürgelerindeki devrimlerin Namibya ve Güney Afrika'daki mücadeleler için elverişli bir ortam yaratmış olması ve bu faktörlerin, apartheid rejimi açısından bir ekonomi ve otorite kriziyle birleşmesi olgusuydu. Filistin'de ise, aksine, Güney Afrika'daki duruma benzer tek şey FKÖ'nün Filistinliler üzerindeki siyasi hegemonyasıydı. Ayrıca, İsrail'deki emperyaist çitler Güney Afrika'dakinden daha yüksekti. Siyonizm, ileri kapitalist ülkelerin en güçlü ideolojilerinden biri olmayı başarmıştı ve siyonist devlet, Nazi toplama kamplarının sonucunda oluşan global sempatiden yararlındı.

Çelişkili gerçeklikler *toplamı* nedeniyledir ki, ileri kapitalizm devletleri kadar metropolitan Sol oluşumlar da, yaşayan bu sömürgeciliklere karşı çelişkili tutumlar sergilediler. Apartheid rejimi, tam da destek umduğu ülkelerde giderek daha fazla saldırıya uğrarken, siyonist rejime destek, Arap devlet sistemi de dahil emperyalist devlet sisteminin tamamında sürekli arttı; Varşova Paktı ülkelerinin, Brejnevli "durgunluk dönemi" boyunca FKÖ'nün temel uluslararası destekçileri olarak kalmaları ve İsrail ile uzun erimli uyuşmanın küresel perestroikanın dikkate değer bir özelliği olması yeterince açıklayıcıdır. Böylesi farklılıklar, bir yanda ANC'nin göreli başarısına, diğer yanda Batı Yakası, Gazze ve Golan Tepeleri'ini ilhaktan Lübnan'ın işgaline ve daha yakın zamanlarda, Filistin *intifadasını* en zorba şekilde ve klasik sömürgecilik tarzında bastırmaya kadar giderken, İsrail'in kendi koşullarını dikte ettirme gücünün artmasına katkıda bulundu. Metropolitan Sol, ANC'ye destek seferber ederek fakat siyonist gerekçeleri kabul ederek bu çelişkili durumlara saygı gösterdi; öyle ki, siyonist devletin göçmen-sömürgeci kökenleri ve doğrudan bu kökenden kaynaklanan İsrail toplumunun sayısız çarpıklıkları, şimdi bu Solun söyleminin bir parçası bile değil.

Ele aldığımız konu açısından esas nokta, anti-sömürgeci ulu-

salcılığın —hem ulusalcı ideolojiler ve sömürge sonrası ulusal burjuva devletler biçiminde, hem devrimci savaşlar ve devrim sonrası sosyalist Sol devletler biçiminde— 1970'lerin sonlarına kadar küresel kümelenmenin temel oluşturucu bir ögesi olduğudur. Bu dönemin son on yılına, anti-sömürgeciliklerini kendi toplumları için köklü bir dönüşüm programıyla bütünleştiren devrimci hareketler hâkim olduğu için, 1960'larda rüştünü ispatlayan metropolitan Sol, yanılgılı bir şekilde, içerden ilerici toplumsal değişimin bu türden anti-sömürgeci ulusalcılığa özgü olduğunu sandı. Üç Dünya Teorisi'nin özgül Çin versiyonunun en geniş küresel geçerlilik kazanması ve ulusalcılığın —ve kültür teorisyenleri için kültürel ulusalcılık ideolojisinin— emperyalist (postmodernist?) kültüre kararlı yanıt olarak tasarlanması bu arka plana dayanıyordu. Maoizmin önemli komünist hareketlere analık ettiği Asya ülkelerinde, en azından egemen sınıfın kültürüne karşı köylü kültürüne bir vurgu vardı; metropolitan versiyonlarında ise, bütün sınıflarıyla birlikte bir muhaliflik şeklinde tekilleştirilen "Üçüncü Dünya"nın tamamı, eşzamanlı olarak değişikliğin ve otantikliğin alanı olarak idealleştirildi.

1980'lere gelindiğinde, bu küresel kümelenme tarihsel bir biçim değişimine uğruyordu. Anti-sömürgeciliğin sosyalist akımlarından çıkan devrim sonrası devletler durdurulup üretici güçlerin en kötü türden kemikleşmesine teslim edilmişti. Pek çok yeni radikalizme sızmış olan anti-komünist ideolojiler, artık sosyalizmin işe yaramadığını *kanıtlamak* için seferber edildi. Süreç içinde, bizzat Sovyetler birliği'ne yönelik tutumda da belli bir değişiklik oldu. Devrimci savaşlar sürerken, anti-komünist Sol içindeki çok doğrucu davutlar için bile, içerde bürokratikleşmiş bir toplumun her tekil örnekte bu savaşları olanaklı kılan maddi ve uluslararası desteğin ana sağlayıcısı olması çelişkisini bütünüyle gözardı etmek güçtü; ne de olsa, bu kadar devrim fiilen "dürgunluk dönemi" (Brejnev yılları) denilen dönemde Sovyetlerin doğrudan yardımıyla gerçekleşmişti. Metropolitan Sol, Hindiçini ve Güney Afrika'nın devrim sonrası toplumlarıyla kendini özdeşleştirmesini rafa kaldırmak durumunda kalınca, bu anı ve bunun Asya ve Afrika halkları için taşıdığı anlam basitçe bastırıldı; sonraki Gorbaçov yılları bu gönüllü hafıza kaybına büyük ölçüde yardımcı o-

lacaktı. Geriye kalan, sadece başarısızlıkların, çarpılmaların ve bürokratizasyonların anılarıydı; başka tür dayanışma biçimlerinin de bulunduğu artık kimseyi ırgalamıyordu.

Ulusal burjuva ulusalcılıklarından mucizelerin beklenildiği sömürge sonrası devletlerde, bir yanda Bağlantısızlar Hareketi'nin ve ticaret koşulları konusunda Kuzey-Güney diyaloğunun dizginlerini elinde tutma yeteneğiyle ulusal burjuvazinin kendisini muazzam sağlamlaştırılmasına, diğer yanda durgunluğa, artan bağımlılığa, diktatörel zorbalığa, dini mesihçiliğe ve devlet ve toplumda genel kırılmalara —emperyalist yardım, yatırım ve korumaya karşın ve çoğunlukla bu yüzden ortaya çıkan— tanık olundu. Anti-sömürge içerik zaten gerçekleşmişti; bu ulusalcılıktan geriye kalan şey ya buharlaşıp gitmek ya da büyük tahribatlara neden olmak gibi görünüyordu. İran Devrimi, metropolitan solun dergilerinde tam boy çiçek veren bir kültürel ulusalcılığa hayat veren belki de en büyük olaydı; öyle ki, Humeyni İran Solunu zindanlara tıkarken bile, bizzat edebi teori Amerikan medyasındaki yanlış göstermelere karşı İslamı savunmak zorunluluğu duydu.[28] Humeyni'nin bu aynı dini devletinin, sayısız komünisti ve diğer yurtseverleri sadece hapsetmekle kalmayarak işkenceden geçirip öldürdüğü sırada nefes bile alamayan bizzat edebi entelijensiyayı sarıp sarmalamasına karşı protesto kampanyası ilkesel bir *edebi* olay olarak ele alındı —Salman Rüşdi'ye verilen ölüm fetvası. İran devletinin dini faşizm şeklinde yozlaşması artık kuşku götürmez olduğu zaman, Üç Dünyacı kültürel ulusalcılığının son kalıntısı da sonunda terk edilmek zorunda kalındı. Peki yerine ne konulacaktı? Sosyalizm, emperyalizmin olumsuzlamasının kesin adı olarak zaten terk edilmişti. Ulusalcılık da —her türlüsü— artık yoktu. Metropolitan edebi teorinin radikalleştirilen versiyonlarında şimdi post-yapısalcılığın dolduracağı boşluk, bu iki kat büyüyen boşluktur.

V

Olgular, açıklanmayı gerektirir ve kötüleri de dahil bütün açıklamalar, bizim geçici olarak "teori" dediğimiz bir kavramlar kümelenmesini varsayar. Başka bir ifadeyle teori, olgularla açıklamaları arasında sadece istenir değil, *gerekli* bir ilişkidir de. Anti-sömürge ulusalcılığın yaklaşık 1970 ortalarına kadar muazam bir tarihsel güç olmuş olması bir olgudur. Bu gücün sonraki yıllarda hızla gerilemiş olması da bir olgudur. Sömürge toplumların yerine sosyalist toplumlar geçirmeye çalışan devrimci hareketlerin yenilgisi ve ulusal burjuva ulusalcılığının emperyalist yapılara asimilasyonu da öyledir. Bu yüzyılın büyük bir bölümünde ve dünyanın pek çok yerinde emparyalizm ile sosyalizm arasında çok eşitsiz bir savaşın yürütüldüğü ve en azından bu yüzyılın geri kalan kısmı için bu savaşı emperyalizmin kazandığı da bir olgudur. Bu olgularla ilgili bir teoriye sahip olmaksızın, sömürge ve imparatorluk ve bunların kültürel ürünlerdeki temsilleri hakkında sorular sormak olanaksızdır.

Bu tür olguları izah etmek için Marksizm özel bir kavramlar takımı sunar. Bu kavramsal aygıt içinde, 3. Bölümde Fredric Jameson'ı sert eleştirimde de görülebileceği gibi, bizzat marksistler arasında da en yoğun anlaşmazlıklara neden olan iç gelişme ve tartışmalara bolca yer vardır. Bu bölüm, bu kavramları anlama tarzıma uygun olarak yakın zaman tarihi ile ilgili kendi anlayışımın ana hatlarını veriyor. Bu kısa (edebi olmayan) gezinti gerekliydi; çünkü, edebi ya da diğer herhangi bir teoride sömürge ve imparatorluk sorunlarını ortaya sürüş tarzımız, bu sorunların nesnelerini ve yoğunluklarını aldıkları maddiliklerin tarihini nasıl anladığımıza çok bağlıdır. Başka bir ifadeyle amaç, Üç Dünyacı kültürel ulusalcılığın ve daha yakın zamanlarda moda olan postmodernizmlerin gerçek olguların sahte bilgilerini verdiklerini ileri sürmeyi olanaklı kılacak teorik ön zemini hazırlamak ve edebi teori okumalarımın kalkış yaptığı öncülleri açık hale getirmektir.

Diğer Marksistler, benim anlatımlarımın en azından bir kısmına pekâlâ katılmayabilirler ve paylaşılan anlayışlar da böylesi an-

laşmazlıklar için zenginleştirici olabilir. Fakat, maddilikler tarihini "ilerlemeci bir üretim tarzları anlatısı" olarak, bizzat tarihsel aracılığı bir "kökenler miti" olarak, ulusları ve devletleri (bütün ulusları ve bütün devletleri) telafi edilemez derecede zorba olarak, sınıfları basitçe tutarsız kurgular olarak ve bizzat siyasi partileri temelden kolektivist bir istikrarlı özne konumu yanılsamalarıyla kirlenmiş olarak reddeden bir teorik tutum —post-yapısalcılık adını hak eden hiç kimsenin reddedemeyeceği bu türden bir teorik tutum, sözcüklerin en gerçek anlamında *baskıcı* ve *burjuvadır*.[29] Tam da günümüzün temel olgularının teorize edilebileceği anlaşılabilirlik koşullarını bastırır; ve her şeyin bir metin halini aldığı bu dünya metinlerinin muhafızı olarak okuyucu, eleştirmen, teorisyen figürüne ayrıcalık verirken, burjuva hümanizminin ana kültürel söz oyunlarını geri alır —özellikle Romantik variyantları içinde; çünkü pek çok "özcülük" gibi sınıf ve ulusun reddi de, mantıksal açıdan doğru anlayışın zorunlu koşulu olarak bir bağlantısızlık etiğine götürür ve çünkü, bu türden kolektif toplumsallıklardan uzaklaşma, iyi bilinen post-yapısalcı kuşkuculuk "bireyi" dünya ve dünyanın anlaşılabilirliğiyle sadece ironik bir ilişki sürdürmeye zorladığı halde, deneyim ve anlamın odağı olarak kaçınılmaz bir şekilde sadece "bireyi" —epistemolojik açıdan en soyut anlamında, somut olarak eleştirmen/teorisyen biçiminde— bırakır.[30] Burada tartışılan türden edebi post-yapısalcılık açısından ironi ve bağlanmama konusunun çeşitli biçimlerde su yüzüne çıktığını da ekleyebilirim: Tek tek eleştirmenlerin güncel pratiklerinde, savundukları ideolojik tutumlarda, postmodern "göçmenlik" koşullarının ve "seyyah" olarak teorisyen imgesinin öne alınma tarzında.[31]

Şimdi biri, edebi teorinin bu sorunları ortaya süren kolunu incelese, şu olgu karşısında dehşete kapılır: Günümüzün belirleyicisi siyasi enerjisi olarak kültürel ulusalcılığa verilen ayrıcalık Üç Dünya Teorisi'nin şu ya da bu varyantı altında gerçekleşirken, sonradan bütünüyle farklı bir teorik imzayla, post-yapısalcılık imzasıyla ulusalcılığın —her türünün— karşısına geçilir. Daha tuhaf post-yapısalcılar ikisini birleştirmeye çalışmış olmasına karşın, iki moment —siyasi olarak ulusalcılıktan yana ile ulusalcılığa karşı tutum; teorik olarak, Üçüncü-Dünyacılık ile post-yapısalcılık— ayrık ve birbirinin gölgesi

(epiphenomenal) olarak kalıyor. Edebi teorinin bu kolunun yoksun olduğu şey, *anların* ayrıklığının ve onların ikinci derece açıklamalarının üstesinden gelebilmesi için, kendi pratiğinin ve sürekli başvurduğu dünyanın sistematik bir dönemselleştirmesini üretecek geniş bir kavramlar kümelenmesidir.[32] Yani, avangardist edebi teori, Marksizme yüz çevirip tarihselciliğe karşı —sadece tarihselcilikteki pozitivist ve genetikçi akıma değil, bir bütün olarak tarihselciliğe karşı— tiz bir retorik geliştirirken, en azından kendi tarihini kavramasına yardım edebilecek düşünce kiplerine sırtını döndü.

Kısaca belirtmek gerekirse, bu kitaptaki kalkış noktam, yüzyılın son çeyreğinde edebi teorinin konumlanmasında (konumlanmalarında) tanık olduğumuz elle tutulur değişikliklerin, dünyanın ekonomik ve siyasi düzenlerinde anıtsal ve son derece hızlı değişimler bağlamında gerçekleşmiş olması ve sömürge ve imparatorluk sorunlarıyla en çok uğraşan edebi teorinin bu kolunda, hızlı bir geçişle, önce ulusacılığın Üç-Dünyacı türüne ve sonra yapı-söküme (deconstruction) —gerçekte genel olarak post-yapısalcılığa— teslimiyetin, edebiyat, edebi teori ve dünya arasındaki ilişkiyi açıklamak yerine gizlediğidir. Sonra, aynı nedenle, post-yapısalcılık *aracılığıyla* değil, daha önceki evrelerinde bu teorinin hâkim kodu olarak kültürel ulusalcılığın yükseliş ve düşüşünün tarihsel koordinatlarını ve bu teori kendi post-yapısalcı yardakçılarını tam anlamıyla geliştirirken aktif siyasetten —hatta ulusalcı siyasetten bile— uzaklaşmayı kendi başına dikkate değer bir konu gibi inceleyerek, teoriyi günümüzün belirleyici ve biçimlendirici güçleriyle bağlantılandırırsak, edebi teorinin değişen çerçevelerindeki bu daha küresel gerçekliklerin iniş çıkışları ve hatta yeniden yasalaşmaları anlaşılabilir. Burada çok genel çizgileriyle özetlenecek, fakat kitabın genelinde önemli ölçüdegeliştirilecek bir görüngüye işaret ederek bu noktayı aydınlatabilirim.

Edebi teorinin bu kolunun, 1970'ler boyunca hâkim emperyalist kültüre karşı direnişin belirleyici ideolojik biçimi olarak kültürel ulusalcılığa ayrıcalık tanıdığını; fakat sonra, 1980'lerde, bütün biçimleriyle bizzat ulusalcılığın kendisinin baskıcı, zorba bir mekanizma olarak bir tarafa atıldığını biliyoruz. Bir süre kültürel ulu-

salcılığın hâkimiyetine katkıda bulanan faktörleri 1. ve 2. bölümlerde uzun uzadıya yazıyorum; fakat sonraki yıllarda edebi teorideki ulusalcı ideolojinin' talihindeki köklü değişiklik —örneğin, *Orientalism*'den Said'in son eserine, Fredric Jameson'dan Homi Bhabha gibi eleştirmeler kalabalığına— elbette, bizzat edebi teoriye içsel gelişmelerle ilişki içinde izlenmelidir. Ancak, kültürel ulusalcılıktan kaçışın içinde gerçekleştiği kesin koşullar, bütün köken mitlerinin, totalleştirici anlatıların, belirleyici ve kolektif tarilsel aracıların — hatta, tarihsel anlatılaştırmanın temel alanları olarak devlet ve ekonomi politiğin— kirli çamaşırlarını ortaya döken post-yapısalcılığın yükselişi hesaba katılmadan anlaşılamazdı.

Post-yapısalcı ideolojinin yeni hâkim konumu, içinde bulunduğumuz yüzyılda ulusalcılğın cinsiyet ve sınıf sorunlarını çoğunlukla bastırdığı ve he türden gericiliklerle ve intikamcı tutumlarla sık sık suç ortaklığı ettiği şeklindeki bilinen Marksist gerekçeyle değil, kökenlerden, kolektivitelerden, belirleyici tarihsel projelerden *her türlü* söz etme çabasını yadsıyan patentli postmodernist tarzda ulusalcılığın putlarını kıran bir edebi teorinin temel koşuludur. Sonuç şudur: Post-yapısalcı sorunsal içinde çalışan eleştirmenler, özel tarihlere başvurarak ilerici ve gerici ululsalcılık biçimleri arasında artık ayrım yapmazlar; belirli ulusalcı yörüngeler içinde ilerici ve gerici öğelerin nasıl birleşebildiği (ve sık sık birleştiği) belalı sorununu da incelemezler; az çok daha birkaç yıl önce kültürel ulusalcılığın emperyalizme belirleyici yanıt olarak ilan edilmseyile aynı kıyamet tellalığı tarzıyla maskesi düşürülen, *bir bütün olarak* ulusalcılıktır.

Eklemeye gerek yok; "Batı Marksizmi" içindeki bir sürü eğilim de, özellikle 1960'larda geliştiği şekliyle, post-yapısalcılığın sonraki yükselişine epeyce katkı sağladı. Marcuse, sonunda sınıf kategorisinden vazgeçme ve devrimci dinamiği erotik ve estetik alanlarına yerleştirme noktasına geldiyse, Adorno'nun *Minima Moralia*'daki kötümserliği de, Sartre'ın *Critique of Dialectical Reason*'daki önermesinde, "kıtlık" kategorisinin iktidara gelen her "kaynaşık grub"un bürokratik yozlaşmaya uğramasını fiilen kaçılmaz hale getirdiği şeklindeki önermesinde karşılığını buldu. Edebi teori söz ko-

nusu olduğu sürece temel örnek, elbette, Atlantik'in her iki yakasında da "teori"yi önemli ölçüde etkileyen ve yapısalcılıkla yakınlığı yeterince bilinen Altuhsser örneğidir.[33] Althusser'in eşzamanlı şekilde bir "bilinçdışılık" olarak, bir "temsiller sistemi (mantığı ve katılığıyla)" olarak, "insanlarla dünya arasında 'canlı' ilişki" olarak[34] ve siyasal toplumdaki (devlet) bütün kavranabilir "aygıtları" adamakıllı ıslatan bir şey olarak[35] ideoloji kavrayışının, ideolojiyi sonradan post-yapısalcı düşüncede geliştiği şekliyle —Marksizmin statüsü, işçi sınıfının tarihsel rolü ve her şeyden önce komünist siyasete pratik girme konularında aralarında anlaşmazlık bulunmasına karşın, hümanizme yönelik derin antipatiyi paylaştığı dönek öğrencisi Michel Foucault tarafından geliştirilen—"söylem" kavramıyla önemli ölçüde türdeşleştirmesi de anlamlıdır.[36] Ve elbette, rastlantısal bir zamansal yakınlık sorunu da vardır; "Batı Marksizmi"nin kıtasal çözülüşündeki tarihsel an büyük ölçüde farklı olmasına karşın, Anglo-Amerikan akademisine ulaşma anı, 1970'lerin ortasında bizzat post-yapısalcılığın varmasıyla gerçekten çakıştı. Sonra, ayrık öğelerin felsefi yakınlığı, Althusserci yoldan gelen edebi teorisyenler arasında pek çok post-yapısalcı tutumun benimsenmesini kolaylaştırdı.

Başlangıçta antropoloji ve felsefe kadar değişik alanlarda yükselen post-yapısalcılığın edebi teoriye şu andaki düşünce koşullarını verdiği yeterince açıktır. Fakat, edebi teorinin yörüngesinde ulusalcı ideolojinin talihindeki bu değişiklikler, sömürgecilikten kurtulmuş ülkelerdeki ulusal burjuva devletin güncel talihi tarafından da belirlendi —teorisyenler daha az farkında olmalarına karşın, daha belirleyici olarak. 1945-1975 arası yıllar, kabaca yüksek dekolonizasyon dönemi olarak nitelenebilir. Bu 30 yıllık dönemin ilk 15 yılı Çin Devrimi'ne, Kore Savaşı'na ve aralarında Hindistan'ın da bulunduğu pek çok ülkenin ulusal küçük ve orta burjujazi önderliğinde dekolonizasyonuna tanık oldu. Bu ilk evreyle ilgili anlamlı olgu, hem Çin Devrimi'nin hem de Hindistan'ın bağımsızlığının edebi entelijensiya üzerinde fazla etki yaratmamış olmasıdır. Nazilerin Fransa işgalinin ardından sıcağı sıcağına gelen Hindiçini ve Kuzey Afrika'daki sömürge savaşlarının ardışık şoklarının entelijensiyayı kutuplaştırmaya yönelmesi Fransa'da oldu; Sartre ile Camus arasındaki bilinen çatışma,daha geniş bir kutuplaşmanın özgül bir ifadesiydi.

Anglo-Amerikan akademisine radikalleştirici etki ikinci dekolonizasyon evresinde geldi. Şematik konuşursak, Küba Devrimi (1958-1959), Cezayir'in bağımsızlığı (1962) ve Kennedy yönetimi sırasında Amerikan birliklerinin girişiyle birlikte Üçüncü Hindiçini Savaşı'nın başlamasıyla müjdelendi. Elbette, bütün bu ikinci evrenin merkezi olgusu Vietnam Savaşı'ydı; fakat evrenin iki ayrı ve temel yanı vardı: Bir yanda, esas olarak Hindiçini ve Güney Afrika ülkelerinde devrimci ulusal kurtuluş savaşları; diğer yanda, küresel kapitalizmin genişleme dinamiğinin yeni hâkim sınıflara umulmadık büyüme ve zenginlik sağlamakta olduğu hükümran uluslar olarak yeni kurulan Asya ve Afrika devletlerinin büyük çoğunluğunda ulusal burjuva devletin sağlamlaşması. Kuşatma altında bulunan ülkelerdeki devrimci proje ile sağlamlaşan ulusal burjuva ülkeler arasındaki bu temel farklılık, Anglo-Amerikan akademisinde yükselen muhalif ideolojilerde çoğunlukla silindi —elbette, Marksist eğilimleri ya da komünist bağlantıları bulunan göreli olarak küçük gruplar hariç. Bu dönemin savaş karşıtı hareketlerinde hâkim duygu, anti-sömürgecilik duygusuydu ve ana örgütleyicileri de dahil (Soldakilisenin ve pasifist grupların rolü genellikle eksik hesaplanır) hareketin geneli, ölen Amerikalıların sayısı ve vahşetin ölçeğiyle ölüm sancıları çekmeye başlayan mazbut liberalizmin siyasal geleneğini temsil ediyordu. Bu savaş karşıtı duygunun onayladığı şey, ulusal kendi kaderini tayin hakkıydı ve işte ulusal burjuva devletin bu yükselme döneminde, kültürel ulusalcılığın —yani, ulusal burjuva ulusalcılığının karakteristik biçiminin— ilerici kültürel üretimin belirleyici ideolojik biçimi olduğu ilan edildi.

Yeni bağımsızlığını kazanan Afrika ülkelerinde yeni ortaya çıkan gruplarla derinden özdeşleşen Anglo-Amerikan entelijensiyasının radikal kesimleri ve Anglo-Amerikan akademisinde çeşitli ırkçılarla karşı karşıya kalan ve kendi toplumlarında hâkim olan fakat Batının düstur formasyonlarında hiçbir statüsü bulunmayan toplumsal kümelenmelerin kültürel pratiklerini ve edebi belgelerini bu ırkçılığın karşısına çıkaran Asya, Afrika ve Karayiplerli öğrenciler bu eğilimi büyük ölçüde güçlendirdi. Bu öğrencilerin yaptığı şey, evsahiplerinin gözüyle olduğu kadar kendi gözleriyle de kendi ulusunun ve yeni bağımsızlığını kazanan devletinin kültürünü temsil etmeye gelen

öğrencileri bulunan metropolitan akademinin —çoğunluğu beyazlardan oluşan— üstün gücünün zorunlu hale getirdiği savunmacı bir dar kafalı onur ideolojisiydi.[37] Bu arada, ulusal burjuva devlet, kısmen, ulusal kurtuluş savaşlarının yansıyan parıltısından, dolayısıyla bir bütün olarak ulusalcılığın genel fiyatlandırılmasından zevk alıyordu; kısmen de, anti-sömürgeci sağlamlaşma hareketlerine öncülük etmiş belirli liderlerin —Nasır, Nehru, Nkrumah, Sukarno, Nyerere, Kenyatta ve diğerleri— havasının tam ifadesi olarak görüldü. Şimdi, bu tür sömürge sonrası devletin tükanması son yıllarda daha açık hale geldiği ve bu tükanmanın algılanması kronolojik olarak post-yapısalcılığın edebi teorideki yükselişiyle çakıştığı için, bizzat kültürel ulusalcılık da, yanılsama, mit, totalleştirici anlatı olarak bir tarafa atılma sürecindedir.

Ulusalcılık sorununa yönelik bu monolitik tutumlar —koşulsuz kutsamadan küçümseyerek reddiyeye hızlı geçiş— bilerek iyi bilinen Marksist öncüllerin karşısına kamp kuran ve bu nedenle peş peşe ve bazen de eşzamanlı olarak Üç Dünya Teorisi'nin ulusalcı versiyonları ile post-yapısalcılığın yapı-sökümcü (deconstructionist) türlerine dayanan bir radikal teorinin *zorunlu* sonucudur da. Sömürgeler ve imparatorluklar dünyasının sınıfsal açıdan değil daha çok ulus, ülke ve ırk açısından anlamlandırılmaya çalışılması ve hiyerarşik olarak yapılanmış bir küresel kapitalizm sistemi olarak değil, zengin ve yoksul ülkeler arasındaki, Batılılarla Batılı olmayanlar arasındaki bir yönetme yönetilme *ilişkisi* olarak emperyalizm düşüncesi, Marksizmi yadsımanın açık bir sonucu oldu. Söylensin ya da söylenmesin, kaçınılmaz olarak, bizzat kültürü de kapsayan maddi yaşam koşullarının değil düşüncelerin hakların ve ülkelerin kaderini belirlediğine inanıldı —pek çok mistifikasyonda ya da "söylem"de "kültür" kolektif terimdi; fakat, esas olarak kitap ve film anlamına geliyordu. Her türden gelecek umudu, geçici olarak dekolonizasyon ideolojilerine bağlandı. Sömürgecilik ilişkisinin kırılmasıyla birlikte, yeni bağımsızlığını kazanan devletlerde hangi sınıfların iktidarda olduğuna bakılmadan ve emperyalist bir yapı içinde karşı karşıya gelindiği sürece, en iyi durumda ileri kapitalizmin hesapsız baskıları karşısında geri bir kapitalist ülkeyi korumaya bile son derce yetersiz ulusalcı ide-

oloji düşünülmeden, bu devletlerden kendi ulusalcı *ideolojileriyle* emperyalizmle savaşmaları beklendi. Ulusal burjuvazinin ulusalcılığının sınırları bütünüyle açık hale gelince, postmodern avangarddan alınan Marksızının katı türlerine yönelik düşmanlık, homojenleştirilmiş ulusalcılık türüne yönelik önceki coşkusunun rasyonel olarak tarihleştirilmiş bir özeleştirisini yapmayı edebi teori için olanaksız hale getirdi. Özeleştiri yerine, Marksizmin kimi ayrık öğeleri (feminizm bir yana) post-yapısalcılığın —en azından bazı versoynlarının— yan cümleciklerine yeniden sokuşturulurken, bizzat post-yapısalcılık, ulusalcılığa belirleyici yanıt olarak sunuldu. Demek ki, öğelerin özgül bir kesişmesiyle yüz yüzeyiz: Kendi geçmişinin Marksist bileşenini yadsıma anını yaşayan bir radikal edebi teori; bu radikalizmin tutkusunun nesnesi olarak "Üçüncü Dünya"da ulusal burjuva devletin yükselişi ve düşüşü; kapitalizmin küresel saldırısı ve 1980 sonlarından itibaren küresel zaferi; teorik dünyada post-yapısalcılığın yükselişi. O halde, bu edebi teorinin yakın tarihinde ulusalcı ireolojinin yükselişi ve düşüşü, dünyadaki daha dolaysız siyasi gelişmeler kadar diğer teorik değişmelerle de bağlantılıdır.

NOTLAR

(1) Gerald Graff, "Why Theory," Lennard J. Davis ve M. Bella Maribella, eds., *Left Politics and the Literary Profession* (New York, Colabia University Press, 1990) içinde.

(2) İngiliz kültürel eleştirisine ve edebi teorisine Althusserci tutumların başlangıçtaki etkisi, *Screen* (1971'de yayına başladı) gibi dergiler ve Stephen Heath ile Colin MacGabe gibi yazarlar aracılığıyla oldu. Heath, bu etkinin içinde yuvalandığı kombinasyonu "Marksizmin göstergebilim alanında psikoanalizle karşılaşması" olarak özetliyor (*Question of Cinema*, Londra, Macmillan, 1981, s. 201). MacCabe'nin, Screen'deki denemelerden etkili kitabı *James Joyce and the Revolution of the Word*'e kadar (Londra: Macmillan, 1978) uzanan çalışmaları, önce sinema teorisi ile e-

debi teori arasında, daha sonraki bir evrede ise Althusserci Marksizmin kalıntıları ile tam boy bir post-yapısalcı konum arasında bir köprüdür. Althusser'in en azından ilgisiz kaldığı bir Marksist gelenek olan Troçkizmle resmi siyasi bağlantısına karşın Terry Eagleton'ın *Criticism and Ideology*'si (Londra: New Left Books 1976) İngiliz edebi incelemelerine ilk Althusserci müdahaleydi; *Literary Theory: An Introduction*'ın çıktığında (Oxford: Basil Blackwell, 1983) Eagleton, kendi anlatımıyla, Althusser'den çok Foucault'ye yaklaşmıştı. Althusserci konumun İngiliz Marksizmine olumlu katkısı, birçok tartışmanın anti-teorik atmosferden ve İngiliz Komünist Partisi'nin ve onun etkilediği eğilimlerin ayırt edici özelliği halini alan çok gevşek türden bir sol popülizmden kurtulmasına yardımcı olmasıydı; en kötü katkısı ise, İngiliz Althusserciliğinin çok hermetik, teorisist ve anti tarihsist saf yapılar savunusuna yönelmesiydi — Hirst ve Hindess gibi sosyologların eserlerinde olduğu gibi. E. P. Thompson'un aşırı incitici ve Althusser'i yerici *Teorinin Sefaleti* 'ne(İstanbul: çv. Ahmet Fethi, Alan Yayınları, 1994) bir yanıt olarak yazılan Perry Anderson'ın *Arguments in British Marxism*'i (Londra: New Left Books ve Verso, 1980), tartışmalı çekinceleri kadar anlaştığı noktaları da belirten sağduyulu ve sevecen bir Althusser okuması sunar, fakat tek başına Thompson'la o kadar uğraşır ki, sonunda hem Althusser'in hem de İngiliz Althusserciliğinin gerçek bir okumasını sunamaz. Eklemeye gerek yok; bu yazarlardan hiçbiri —MacCabe, Hindess ve Hirst, ne yazık ki Anderson— ara sıra İrlanda örneği dışında sömürge ve imparatorluk konusuna fazla ilgi göstermemişlerdir.

(3) Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londra: New Left Books, 1976). Özellikle bkz. 4. bölüm. Birçok Sovyet eleştirmenin Korsch, Lukás ve diğerlerinin çalışmalarını alaya almak için "Batı Marksizmi" terimini kullanmaları 1920'lerden sonraydı.

(4) Bu konulardan bazıları, özellikle Amerikan ve İngiliz gelişmeleri arasındaki *farklar*, 1. bölümde ele alınıyor. Amerikan akademisinin kültürel radikalizmi ile ülke içindeki emek hareketi arasında herhangi bir canlı bağlantının yokluğu, örneğin Harry Braverman'ın bu yüzyıl boyunca Amerikan işçi sınıfının yeniden yapılanması üzerine ufuk açıcı çalışmasının bir referans ya da amerikan edebi teorisi için bir sorun olarak görülmemesi olgusundan bellidir.

(5) İdeolojik kümelenmeler ve kültürel üretimlerdeki değişimleri genel olarak daha geniş küresel üretimlerin ve siyasetin yapısındaki değişiklikler tarafından belirlenmeleri açısından dönemselleştirmeye çalışan çalışmaların çağdaş edebi teoride hiç bulunmadığını ima etmek istemiyorum. Jameson'ın geç kapitalizmin kültürel mantığı olarak postmodernizmi açıklaması ve David Harvey'in kusursuz çalışması *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Basil Blackwell, 1989) bu tür çalışmaların saygın örnekleri arasındadır. Ne var ki, bu çalışmalardan hiçbirisi sözü edilen konuyu —yani, bizzat edebi teorinin kendisinin üretim koşulları ve aracılarının özgül sınıf ve kurum ağları içindeki konumlanmaları tarafından belirlenmesi konusunu— incelemez. Harvey'in çalışmasının belirgin özelliği, modernizmden postmodernizme geçişleri belirtirken ve birikim rejimlerindeki değişimleri dönemselliştirirken, geç kapitalizmin, gerçekte küresel ölçekte çelişkili bir bütünlük dışında kavranamaz olan hiyerarşik yapılı bir küresel üretimler ve kültürel eklemlenmeler sistemi olarak değil, yalnızca ileri kapitalist ekonomileri ve kültürleri kapsayan ayrık bir yapı olarak ele almasıdır.

(6) Parlak "dilin abartılması" ifadesini Perry Anderson'a borçluyum.

(7) *Subaltern Studies VI*'nın (Delhi: Oxford University Press, 1989) kapak yazısında "guru" olarak betimlenen Ranajit Guha'ya göre, sömürgesel ulus, "hakimiyet" kategorisiyle yapısal olarak bağlantılı iki "alan"ın, "elit" ve "madun" (subaltern) alanlarının "bir arada var olması"yla karakterize oluyordu. Elit alanı, hem "geleneksel" hem de "modern" "elitler"i, komünist kadroları ve Marksist tarihçileri ve bütün sömürge personelini kapsar; "özerk" ve sömürge öncesi topluma kadar izlenebilir olduğu söylenen "subaltern" alan,geri kalan her kesi kapsar. Bkz. "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India," *Subaltern Studies I* (Delhi: Oxford University Press, 1982) içinde. Guha'nın bu terimleri tanımlamaya çalıştığı 8. sayfa, kısmen Gramsci'den kısmen Amerikan sosyolojisinden alman bir dili Yeni Demokrasi ve "halk arasındaki çelişkiler" Maoculuğuyla uzlaştırmaya girişirken yaptığı kıvırmaları bakımından dikkate değerdir.

(8) Anglo-Amerikan edebi teorilerinde u yüzüne çıktıkları şekliyle "kültür," "ulusalcılık" ve "gelenek" ile ilgili kafa karışıklığının birçok sonucu, bu kitabın başka yerinde ayrıntılı olarak incelenecektir.

(9) Bu cümledeki vurgular, ağırlıklı olarak tarımsal toplumlarda gelişmiş belli başlı Marksçı eğilimler bir yana, Ho Şi Min' ve Le Duan'dan Amilcar Cabral'a, Mao'dan Hindisan Komünist Partisi'nin sömürge döemindeki çeşitli kültürel örgütlerinin ve cephelerinin belgelerine kadar, sayısız kaynakla kolayca belgelenebilir.

(10) Elbette, Marksizmin kendisi devletleri ve ulusları güç yapıları olarak teorileştirir, fakat iki temel farkla. Marksizmin bu yapılara karşı çıkardığı şey, "birey," burjuva epistemolojik soyutlamanın kategorik evrenseli değil, *sınıfsal* devrim ve *evrensel* kurtuluş diyalektiğidir. Ve bizzat emperyalizmin sınıf ilişkileri bir ulus-devlet hiyerarşisiyle yapılandığı için, anti-emperyalist devrimci proje tarihsel *ulusal* kurtuluş ve devrimci *devletin* inşası/savunulması evresinden geçer. "Birey" özgürlüğünün tek güvencesi olan evrensel kurtuluş, kıtlığın üstesinden gelmeyi gerektirdiği kadar emperyalist ulus-devletler sisteminin parçalanmasını da gerektirir.

(11) Edward Said, Orientalism (New York: Vintage, 1979), s. 153-156.

(12) 1980'ler Fransa'sında post-yapısalcılıktan sonra en muhafazakar neoliberalizmin yükselişinin bir incelenmesi için bkz. George Ross, "'Intellectuals Against the Left': The Case of France," The *Socialist Register 1990* (New York: Monthly Review Press, 1991), s. 201-227.

(13) Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon, 1971). Bkz. özellikle, aşağıdaki oldukça fantastik formülasyonla Marx'ın bir tarafa bırakıldığı 260-262. sayfalar:

> ... Ricardo'nun "kötümserliği"nin ve Marx'ın devrimci vaadinin sunduğu alternatiflerin, herhalde çok az önemi vardır ... Batı bilgisinin en derin düzeyinde Marksizm hiçbir gerçek kopuşu başlatmaz; kendisini memnuniyetle karşılayan epistemolojik bir düzenleme içinde bir süre tam, sakin, rahat, iyilik bilir ve tatmin edici biçim olarak güçlük çekmeden yerini bulur.

Avrupa burjuvazisinin Marksizmi ne kadar *tatmin edici* bulduğu ve ne kadar *memnuniyetle* kabul ettiği, artık bir tarihsel kayıt meselesidir!

(14) Yakın zaman İndolojik yazılar arasında Nicholas Dirks'ün *The Hollow Crown: Athnohistory of an Indian Kingdom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987) başlıklı çalışması karakteristiktir. İçindekilerden önce

Foucault'dan bir aktarmayla başlar. *Orientalism*'de Said'in Marx'tan aktardığı pasaj, Dirks'ün girişinin ilk sayfasında yer alır ve bir sonraki sayfada, Hint devleti ve toplumuyla ilgili daha önceki bütün kavrayışların, diğerleriyle birlikte Marx, Weber ve Dumont'un da paylaştığı "Oryantalizm"den türediğini kanıtlamak için Said'den aktarma yapılır.

(15) Çeper sanayileşmenin gelişimi ve krizi üzerine ciltlerce yazı arasında özellikle bkz. Alain Lipietz, *Mirages and Miracles: The Crises of Global Fordism* (Londra: Verso, 1987).

(16) Sömürge döneminin zirvesinde Lenin'in teorileştirdiği türden emperyalistler arası çekişmenin II. Dünya Savaşı'yla birlikte sona erdiğine ve emperyalist güçlerin dünyanın geri kalan kısmını artık ortaklaşa ve işbiriliği yaparak sömürdüğüne dair tezleriyle Michael Hudson'un fazla bilinmeyen kitabı *Super Imperialism: The Economic Strategy of American Empire* (New York: Holt, Rinehart Winston, 1972), dehşetli bir okuma yapar.

(17) Sosyalizmin küresel projesine karşı emperyalist başarının, İç Savaş ve Müttefik müdahalesiyle hızlanan Bolşevizmin krizi Sovyetler Birliği'nde Stalinizmin yükselişine ve Batı Avrupa sosyal demokrasisininileri sermaye yapılarıyla bütünleşmesine yol açarken, Macar, İtalyan ve Alman başkaldırılarının kolayca yenilgiyeuğratıldığı I. Dünya Savaşı'nın hemen ardından başladığı elbette ileri sürülebilir. Ne var ki, burada biz 1945 sonrası dönemle ilgileniyoruz.

(18) Örneğin, ülkenin 40 yıl boyunca NATO'nun savaş makinasıyla boy ölçüşme sürdürülemez rekabeti altına girmesi olgusu nedeniyle Sovyet toplumunun ve ekonomisinin her yanma nüfuz eden çarpılmaların derecesini ve çeşidini hesaplamak olanaksızdır.

(19) Sovyet tipi devrim sonrası toplumun doğası üzerine iyibilinen Bettlehim-Sweezy tartışmasında genel olarak Sweezy ile hemfikirim. Fakat, Bettleheim'in ortaya çıkarıp belgelediği şeyi belirtmek Sweezy'nin kendi savına zarar vermez: Üst düzey liderlikten çok alt düzey öncü Bolşeviklerin çoğunluğu, Lenin hala hayattayken ilk emperyalist müdahalenin sonunda zaten öldürülmüştü; dolayısıyla, günlük işlerde Sovyet devletini idare edenlerin yüzde 90' Çarcıydı. Ünlü "komünizmin başarısızlığı"nda bu tür maliyetler hiç hesaba katılmaz. Bkz. Charles Bettleheim, *Class Struggle in*

the USSR. First Period: 1917 - 1923 (New York: Monthly Review Press, 1978).

(20) E. P. Thompson, "The Ends of Cold War," *New Left Review*, no. 182, Temmuz-Agustos 1990.

(21) Perestroikayı izleyen yıllarda, Sovyet ekonomisiyle ilgili Batılı çözümlemeler, eşzamanlı iki çizgi izledi: Biri aşırı durgunluk ve eli kulağında çöküşten söz eden; diğeri, Batı üzerindeki korkunç baskıya sahip muazzam sınai gücü belgeleyen.

(22) Dikkatli bir Solzhenitsyn incelemesi, solcu türden bir anti-Stalinizmle başlayan bir kariyerin, görkemli nüfuz ve ün yolunda, sonunda Çarcı geçmişi, Ortodoks Kilisesi'ni ve Büyük Rus ırkçılığını kutsayan en gerici düşüncelerle nasıl bütünleştiğini açığa çıkarır. Yelpazenin diğer (postmodernist) ucunda Milan Kundera'nın "kökleri Roma Hıristiyanlığında olan bir Avrupa" görüşü, hem artık kalıcı birşekilde Avrupa'ya yerleşmiş milyonlarca Avrupalı olmayana hem de tam da bu türbir Avrupa'dan kurtulmaya çalışan milyonlarca Avrupalıya fazla yer tanımaz.

(23) Almanya'nın birleşmesi sosyal ldemokrasiyi değil Kohl'un Hıristıyan Demokratlarını güçlendirme sonucunu doğururken bile, çok dolaylı türden bir zafercilik, Amerika'nın Demokratik Sosyalistleri (DSA) gibi sayısız grubun karakteristik yanıtı olmuştur. Önde gelen Avrupa Nükleer Silahsızlanma aktivistlerinin daha aklı başında, fakat temelde farklı olmayan yanıtları için bkz. Mary Kaldor ve E. P. Thompson'un yazıları: Mary Kaldor, ed., *Europe from Below: An East-West Dialogue* (Londra: Verso, 1991) içinde; bu yazarlar, Doğu Avrupa olaylarına kandi katkılarından büyük onur duyuyorlar (bana göre biraz abartılı). Thompson, Doğu Avrupa rejimlerinin piyasa ekonomileri kurmaya yönelmelerinden kuşku duymayı tercih eder; Kaldor, "sosyalizm"den söz etmeyi bırakıp "adalet" için mücadeleye girmemizi önerir. Daha da şaşırtıcı olan, şimdi Doğu Avrupa'yı pençesine alan rejimlerin ve hareketlerin gerici karakterini görmelerini engelleyen çok sekter anti-Stalinist Alex Callinicos gibi yazarlardır. Bkz. alex Callinicos, *The Revenge of History: Marxism and the East European Revolutions* (University Park, PA: Pennsylvania University Press, 1991), 1. ve 3. bölümler.

(24) İnsan meselelerinde "edebiyat"ın merkeziliğiyle ilgili özellikle şişirme anlayışıyla Salman Rüşdi, Şubat 1990'daki Herbert Reade Seminerinde liberal kapitalizmin yardımcısı olma isteğini ender bir belegatle belirtti:

> Öyle görünüyor ki, liberal kapitalist toplumsal modele hiçbir gerçek alternatifin olmayacağı bir dünyaya doğru gidiyoruz... Bu durumda, liberal kapitalizm, ya da demokrasi, ya da özgür dünya romancıların en titiz ilgisini kazanacaktır... "Rakibimiz, yardımcımızdır" diyordu Edmund Burke ve demokrasi, kendi düşüncelerini açıklamasına yardım edecek komünizme artık sahip olmadığına göre, rakip olarak herhalde edebiyatı almak zorunda kalacaktır (Aktaran Alex Callinicos, *The Revenge ou History*, s. 11).

(25) Örneğin bkz. Sumit Sarkar, *A Critique of Colonial India* (Calcutta: Papyrus, 1985).

(26) Dekolonizasyon anının Latin Amerika'da daha önce olduğu yeterince iyibiliniyor; fakat Üç Dünyacı bakış açılarında neredeyse her zaman gözardı edilir.

(27) Cezayir, bu çok karmaşık yörünge içinde çok özgül bir durumdu. Hareketin içinde sosyalist unsurlar kuşkusuz güçlüydü ve sömürge-sonrası Cezayir'de devlet mülkiyetinin başat rolü (çok sık olarak ve yanıltıcı bir şekilde "sosyalizm"le bütünleştirilen), arta kalan sömürge mülkiyeti sorununu çözmenin kuşkusuz meşru bir yoluydu. Ne var ki, önemli olgu, dekolonizasyon anının yeni egemen sınıf olarak bürokratik bir burjuvazinin ortayaçıkışının toplumsal temeli olan FLN liderlerini ve subayları iktidara getirmiş olmasıdır. Fanon'un eserinde, kültürel ulusalcılık ve Sömürgesel Söylem Analizi yandaşlarının örtbas ettiği muazzam belirsizlikler, bu konjonktürün oluşum evresini yansıtır.

(28) Bkz. Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon, 1981).

(29) ÖzellikleAnglo-Amerikan edebi teorisinde su yüzüne çıktıklarışekliyle post-yapısalcı felsefi konumlarla uğraşmadaki güçlüğün bir kısmı, abartılı yenilik iddialarının ve bütün önsel felsefi konumları salt bir karikatüre indirgeme eğilimlerinin böyle bir uğraşın önünü kesmesinden kaynaklanır.

Örneğin, "ilerlemeci bir üretim tarzları anlatısı" olarak Marksizm karikatürü konusunda, bizzat Marx'ın pozitivist ilerleme nosyonları eleştirisi ilk yazılarında başlar ve yaşamının sonlarına doğru yazdığı Rus köylü komünü üzerine notlarında da görülebilir. Bu eleştiri, Lukacs'ın *History and Class Consciousness* adlı çalışması da dahil, Marksist gelenekte birçok yerde genişletilir.

(30) Edward Said'in "anlatı tarihinin tedrici yok oluşu" dediği şeyi kutsaması ve arzu edilen tarih yazımı tarzı olarak ironi üzerine vurgusu için bkz. 5. bölümde uzun uzadıya tartışacağım denemesi "Third World intellectuals and Metropolitan Culture."

(31) Bu "seyahat" olarak "teori" pratiği için özellikle bkz. James Clifford ve Vivek Dhareshwar, eds., *Travelling Theories, Traveling Theorists, Inscription 5*.

(32) Bu bakımdan Fredric Jameson, bu türden sınırlı bir girişimde bulunması anlamında istisnadır. Onun payına, siyaset ile kültür arasındaki ilişkileri tarihleştirmeye koyulan herhangi biri için dönemselleştirmenin temel olduğunun farkında oluş, dönemlerin özgüllüğü ile çok katlı belirlenmeler arasındaki etkileşim dikkate alınmadan, sömürge ve imparatorluk sorunlarını ele alan edebi teorisyenlere genelde en geniş yer verildiği bir bağlamda özellikle takdire değerdir.

(33) Althusser'in durumu, bazı yönleriyle özgül, hatta acı bir örnektir. Tarihin yapılmasında işçi sınıfının merkezi rolüne inandığı için ömrü boyunca Fransız Komünist Partisi'nin bir üyesi olarak kaldı; fakat yine de, ne öznesi ne de amacı olan "insani-doğal bir süreç olarak tarih" düşüncesini savundu.

(34) Bkz. "sınıfların ortadan kalktığı bir toplumda" ideolojinin rolü üzerine çok özgün bir pasajı da kapsayan "Marxism and Humanism" başlıklı denemesinin IV. bölümü, *For Marx* içinde:

> Marx'ın dediği gibi tarih, insanın varoluş koşullarının sonsuz dönüşümü ise ve bu sosyalist toplum için de eşit derecede geçerliyse, o zaman insanlar bu koşullara uyarlanacak şekilde aralıksız dönüştürülmelidir: Bu "uyarlama" kendiliğindenliği bırakılamayıp sürekli varsayılması, egemen olunması ve kontrol edilmesi gerekiyor-

sa, bu talep ideolojide ifade edilir... (s. 235).

Başka bir ifadeyle, sınıfsız bir toplumsad bile egemenlik ve kontrolün sonu yoktur; insan oğlu kendiliğindenliğe bırakılamaz ve bilgi'ilişkilerini (ki hiçbir durumda yaşanamazlar ve sadece teorik pratikle gelirler) yaşayamaz.

(35)Althusser, "Ideology and Idealogical State Apparatuses."

(36) Can sıkıcı "hümanizm" sorununa girmenin yeri burası değil; fakat söz konusu epistemolojik konularile pratik konular (yani siyasal konular ile etik konular) arasındaki ayrımı belirtmek gerekir. Marx, "birey"i deneyim ve bilginin odağı olarak alan hümanist epistemolojiden bütünüylekopar ve Marx'ın ideoloji ve bilinç üzerine hiçbir yazısı, burjuva "birey" kategorisiyle uzlaştırılamaz.

(37) Üçüncü tekil salıslarda tanımlı olmayan kişinin cinsiinin tanımlanması, İngiliz dilinin talihsiz, fakat zorunlu bir yanıdır. Bu kitapta "öteki" cins tanımlamasıyla yazmaya çalıştım. Bu denemenin de eşit derecede kabul edilemez —ve bütünüyle farklı bir şekilde gereksiz kışkırtıcı— olduğu anlaşıldı.

1

Edebi Teori ve 'Üçüncü Dünya Edebiyatı': Kimi Bağlamlar

Yeni bir edebiyat, yani "Üçüncü Dünya Edebiyatı", alanını oluşturup meslek alanı haline getirme konusu, esas olarak, belirli türden metinleri kendine mal ederek ve bir bütün olarak kavramsal edebiyat kategorisi içinde yeni bir kategoriler kümesi uydurarak oldukça özgül baskılara karşılık veren İngiltere ve Kuzey Amerika'daki metropolitan üniversitede ortaya çıktı. O halde, onları —ve onlar aracılığıyla *bizi*— önce bütünsel bir Üçüncü Dünya Edebiyatı kategorisinden söz etmeye ve sonra da bu katogoriyle ilgili düşündüğümüz ve söylediğimiz her şeyde tam da bu ideolojiyi daha genişletilmiş bir ölçekte yeniden üretmeye zorlayan genel ideolojik konjonktürü ve kimi baskıları —edebi, kültürel, siyasi baskılar— özetleyerek başlayabiliriz.[1] Edebi-eleştirel bir konu olmadan önce Üç Dünya Teorisi'ne ilk elde neden olan dolaysız siyasi bağlamlar, kitabın sonundaki 8. Bölümde ele alınacaktır. Bu ve bundan sonraki bölümde incelediğimiz baskılar ve paradokslar, kurumsal ve pedagojik biçimler alıyor. Bu biçimler aracılığıyla belirli entelijensiyaların soyunu araştırıyorum ve sonra, sömürgecilik ve emperyalizm çağında şu ya da bu türden ulusalcılığın "Üçüncü Dünya"nın kültürel üretimlerinde belirleyici ideolojik zorlayıcı olduğu şeklindeki oldukça yaygın

önermeyi incelemeye teorik bir zemin hazırlamak için, bu entelijensiyaların pratiklerini pek bilinmeyen küresel belirlenimleriyle ilişkilendiriyorum. sözü edilen .önerime, 3. bölümde dolaysız bir biçimde incelenecek.

"Üçüncü Dünya Edebiyatı" sorunu metropolitan üniversite bağlamıyla ilişkilendirildiği için, Hindistan tartışması bağlamında bu sorunlardan söz etmeyi başlangıçta istemediğimi ekleyebilirim; fakat, bilinen nedenlerle bu sorunlara burada girmek zorunlu oldu. Hindistan üniversitesinin İngiliz ve Amerikan üniversitesiyle ilişkisi —gerçekte bağımlılığı— o kadar temel ve hatta o kadar genetiktir ki, orada üretilen bilgi, bir emperyal hâkimiyet ilişkisiyle kendimizle ilgili düşünce tarzımızı bile şekillendirerek hemen burada etkili olur. Bu nedenle, metropolitan üniversiteyi dünyanın bize ait tarafındaki kültürel üretimleri kavramlaştırmak için yeni kategoriler bulmaya mecbur eden baskıları incelerken, metropolitan üniversite *tarafından* zaten bağımlı olan Hindistan üniversitesine uygulanan baskılardan da söz ediyorum. Hindistan üniversitesinin metropolitan üniversitelere bu asalakça entelektüel bağımlılığı, hiçbir yerde İngilizce öğretiminde olduğu kadar açık değildir. Ve tipiktir; Hindistan'da İngilizce öğretiminin daha yüksek, daha elit düzeylerinde —daha ayrıcalıklı üniversitelerde, bir avuç elit kolejinde— bu bağımlılık daha da artma eğilimi gösterir. Burada örtük bir şekilde en çok kurumlarımızdaki elit bilimin yön sapmalarıyla ilgileniyorum.

Ulusalcılığın çağımızın ana siyasi zorunluluğu olduğunu ilan ederken, "Üçüncü Dünya Edebiyatı" ve "Sömürgesel Söylem Çözümlemesi" teorik tutumları, komünist siyasi pratikten çok daha genel olarak Marksizm tarafından etkilenen bir siyasal kültürün içinden çıkan muhalif ve radikal kültürel üretimlerimizin zengin tarihini, açıkça bilerek ya da bilmeyerek tahrip etmeye yönelir. Yapmamız gereken şey, bu miras temelinde çok daha iyi bilgiler inşa etmektir; bunun yerine, Marksist sınıf, sömürgecilik ve imparatorluk eleştirisinden uzaklaşıp içi boş Üç-Dünyacı ulusacılığa yönelmek, siyasi olarak ve teorik olarak bir gerilemedir. "Üçüncü Dünya"dan kimi yazarları var olan eğitim programlarımıza dahil etmek kuşkusuz bir kazanım olur; fakat

özellikle, "Üçüncü Dünya"nın diğer bölgelerindeki "edebiyat"ın — sözgelimi, Afrika, Arap ya da Karaipler edebiyatı— doğrudan ve özerk bir şekilde değil, metropolitan ülkelerin denetimindeki biriktirme, yorumlama ve yeniden konumlandırma ızgaralarından geçerek bize ulaşması olgusunun sonuçları görüşülmeden ve eklektik bir tarzda yapıldığında, bu kazanım göreli olarak önemsiz bir kazanım olur. Bir Latin Amerika romanı Delhi'ye ulaştığında, karmaşık bir metropolitan aracılar kümesi aracılığıyla seçilmiş, çevrilmiş, yayınlanmış, gözden geçirilmiş, açıklanmış ve hızla büyüyen "Üçüncü Dünya Edebiyatı" arşivinde yeri ayrılmıştır. Yani, bizzat dokusuna kazılı sınıflandırma ve dolaşım süreçleriyle buraya ulaşır. Eşzamanlı olarak dünyayı hem küresel dolaşım kanalları biçiminde birleştiren hem de küresel baskı ve hâkimiyet yapıları biçiminde parçalayan emperyalizmin bu çelişkili rolü konusunda, bütün kitap boyunca çok şey söyleyeceğim. Burada şunu söylemekle yetineceğim: Küresel kültürel üretimlerin olası en geniş yelpazesine kendimizi açarken bile, en iyisi, tam da bu üretimlere ulaşma kanallarımızın zorlayıcı gücünü göz önünde tutmaktır. Başka bir ifadeyle, enternasyonalizm Sol geleneğin kurucu öğelerinden biri olmuştur; fakat bu geç kapitalizm çağında en iyisi, enternasyonalizmin belli türlerinin az çok kendiliğinden bizzat emperyalist sermaye dolaşımından kaynaklandığını kabul etmektir ve Solun enternasyonalizmi ile kapitalist çemberlerin globalizmi arasına olabildiğince kalın çizgiler her zaman çekilmelidir.

Edebi bir metnin önce bir Üçüncü Dünya metni sayılıp bu türden diğer metinlerden oluşan arşive yerleştirilmesi ve sonra da kendisine atfedilen havayla küresel olarak dağıtılması metropolitan ülkede olur. Bu nedenle, metropolitan üniversitede bir karşı-düstur gibi ortaya çıkmakta olan ve yeni doğan ya da hâkim her düstur gibi imal edilişinden önce gerçekten var olmayan "Üçüncü Dünya Edebiyatı" kategorisinin gizemini çözmek yararlı olur. Şu soruyu sorabiliriz: Edebiyatın bu yeni alt-disiplininin, yani "Üçüncü Dünya Edebiyatı"nın oluştuğu koşullar nelerdir? Bu koşullarla ilgili özet yaklaşımım, birbirini karşılıklı olarak takviye eden dört öğeyi vurgulayacaktır: (a) bizzat edebi teorinin bugünkü durumu ve genel arka planı; (b) Batılı olmayan yazarların meydana getirdiği çok sayıda edebi metnin metro-

politan ülkelerde artık elde edilebilir olması ve bu metinlerin artan etkisi; (c) Batılı olmayan ülkelerden gelen göçmen profesyonel tabakanın metropolitan üllekerde artan sayısı ve bu nedenle daha büyük toplumsal iddiaları; (d) özellikle Üç Dünya Teorisi'nde klasik Marksizme uygun bir alternatif —böylece radikal güvenilirliğini koruduğu, hatta güçlendirdiği için uygun— gören —düpedüz Sağcı konumlara düşmeden önce, gelişmelerinin belli bir evresinde— Parisli avangardın belli kesimleri tarafından popülarize edilen versiyonu da dahil birçok çeşidiyle olası en geniş sirkülasyona ulaşan yeni bir siyasal teorinin —yani "Üç Dünya Teorisi"nin— aynı dönemde ortaya çıkması. Bu bölümde, bu öğelerden sadece birincisi —bizzat çağdaş edebi teorinin arka planları ve bağlamları— bu bölümde ele alınacaktır; diğer öğeler 2. Bölümde ele alınacak. Metropolitan edebi Üç-Dünyacılığının bağlamları üzerine bir bakıma şematik olan bu yorum, bu ideolojik eğilimi oluşturan yazar ve metinleri, bir bütün olarak Üç Dünya Teorisi'ni, bu teoride ulusalcılığın yapıcı rolü ve kimi alternatif kalkış noktalarını daha tam irdelemeyi olanaklı kılacaktır.

I

Edebi teorinin çağdaş durumuyla ilgili olarak, iki savaş arası dönemde İngiliz İncelemelerin daha ileri kesimlerine bile dört ana eğilimin hâkim olduğunu —ve bazı bakımlardan üst üste bindiğini— pekâlâ anımsanacaktır: I. A. Richards'ın pratik eleştirisi;[2] T. S. Eliot'un muhafazakâr, monarşist, yarı-Katolik eleştirisi; İngilizce konuşan ülkelerde kıta Avrupa'sında olduğundan daha az teorileştirilmiş olarak duran avangardist modernizmin kimi öğeleri; ve ABD'de yeni ortaya çıkan Ranson, Tate ve diğerlerinin "Yeni Eleştiri"si.[3]

Bu seçkinci —ve birçok alanda teknisist— vurgulara direnme dürtüsü, çok daha eski bir toplumsal olarak bilinçli edebi inceleme geleneğinin bulunduğu İngiltere'de daha güçlüydü. F. R. Leavis'in öncülüğünü yaptığı *Scrutiny* grubu, İngiliz edebiyat metinlerini İngiliz

yaşamının daha geniş bir anlatısı içine yerleştirmek üzerinde ısrar ederken, aristokratik edebi "zevk" nosyonlarını yerinden etmek için nesnel edebi çözümleme ölçütlerini tanımlamayıp sağlıklı geçiş yaparak pratik eleştirinin pedagojik değerini özümledi. Leavisçi eğilime daha yakın zamanda yöneltilen eleştiriler, bu grubun orta sınıf Tory ideolojileriyle derin bir suç ortaklığı içinde olduğunu belgelemiştir; Leavis'in İngiltere için kültürel kurtuluşun belirleyici kipi olarak neredeyse mesianik İngiliz İncelemeleri görüşü de yeterli ölçüde belgelendi.[4] Ne var ki, tutumlarında popülist bir radikalizm de vardı.[5] Raymond Williams'ın, savaştan dönüp *Culture and Society* üzerinde çalışmaya başlarken bile alıp kendi Gal işçi sınıfı geçmişiyle ve bir zamanlar kendisini Komünist Partisi'ne taşımış olan türden bir radikalizmle birleştirdiği şey bu popülist yandı. Williams, sonraki 20-25 yıl içinde, oldukça orijinal, radikal ve ikna edici bir tarzda yeniden haritalayarak daha önce Leavis'in çizmiş olduğu arazi üzerinde yoluna devam eden çok sayıda inceleme —belki de İngiliz dilinde yazılmış en canlı edebi eleştiri kitabı olan *The Country and the City* de dahil— üretti. Williams 1988'de öldüğü sırada, tam da İngiliz İncelemeleri'nin edebiyat, kültür, toplum ve tarih arasındaki ilişkiyi kavramada kullandığı terimlere yeni bir yüz geçirmişti. Williams'ın, sözgelimi bir zamanlar Eliot'un sahip olduğu türden bir güce ulaştığını ve kimi çevrelerde, özellikle *bizim* üniversite departmanlarımızda ve sonradan görme kibar enteller arasında bu gücünü sürdürdüğünü söylemek istemiyorum. Bununla birlikte, Leavis'in Tory popülizmi ile Williams'ın giderek güçlenen Marksist perspektifleri —bu ikisinin temsil ettiği düşünce, yarattıkları etki türü— arasında, İngiliz üniversitelerindeki akademik edebi entelijensiyanın ileri kesimlerinin, Soğuk Savaş'ın en kızgın anlarında bile, nispeten daha istikrarlı bir şekilde edebi üretimin toplumsal matrisi sorunuyla boğuşmaya devam ettikleri güvenle söylenebilir.

Bu İngiliz gelişmesi, aşağıda irdelenecek Amerikan gelişmesiyle bazı bakımlardan keskin bir karşıtlık içindeydi ve Williams'ın meslek yaşamına biraz daha yakından bakarsak, bu nokta da kısaca açıklanabilir. Northrop Frye başyapıtı *Anatomy of Criticism*'ı yayımladığı sırada (1957) Williams, *Culture and Society*'in

yayınlanmasıyla birlikte (1958) Britanya'da geniş bir etki yapmaya başladı. Bu tarihlerde, de Man ve Harold Bloom gibilerin ünleri de yayılıyordu. Başka bir ifadeyle, ABD'de "Yeni Eleştiri"ye tepki muhafazakar bir şekilde tanımlanmış cinsiyet sorunlarına, ya da yapısöküm ve bununla bağlantılı tutumlara giderek daha fazla yönelirken, İngiltere'de I. A. Richard ve Leavis'in eleştirisi sola kaydı. Williams'ın o sırada kendisini ne kadar yanlız hissettiği konusunda daha sonraki gevelemeleri saygımızı hak etmesine karşın, bu tek başına bir çaba değildi.[6] Komünist Parti Tarihçileri Grubu'nun kolektif bir girişim olarak toplanması ve İngiliz entelektüel çevresini değiştirmeye başlaması, tam da ABD'deki entelektüel iklimin en kötü türünden Soğuk Savaş anti-komünizmi şekilnde pekiştiği sırada oldu.[7] Grubun iki üyesi Maurice Dobb ile Christopher Hill, daha önce de önemli eserler yayınlamışlardı;[8] fakat grubun her üyesinin en iyi eserleri kadar bir grup olarak da iddiaları savaştan sonra başladı —deyim uygunsa Dobb'un *Studies in the Development of Capitalism* adlı eserinin 1946'da yayınlanmasıyla birlikte resmen başlayan dönem. Elbette, gerçek anlamıyla edebi ve kültürel incelemeler söz konusus olduğu kadarıyla, bu tür araştırmalar Williams'ın çalışmasına benzer çalışmalar için besleyici bir iklim sağladı; fakat burada, kökdeş bir akademik disiplinden basitçe beslenmenin ötesinde şeylerin söz konusu olduğunu belirtmek gerekir. Williams'ın savaştan döndükten sonra partiyle bağlarını koparmış olmasına karşın, bütünüyle kopmamış görünen kişisel bağlantılar elbette vardı; fakat bu tarihçilerden çoğunun doğrudan kültürel incelemelere muazzam katkılar sağladıkları da bir gerçektir. İlk önemli eseri bir William Morris incelemesi olan[9] ve *The Making of the English Working Class*[10] adlı çalışması, dünyanın her yerindeki herhangi bir Kültürel İnceleme Programının temel metinlerinden biri olması gereken E. P. Thompson bir yana, Victor Kiernan kendi çapında önemli bir edebiyat eleştirmenidir; Hill, en iyi 17. Yüzyıl "kültür"ü ve Milton uzamanlarından biridir. O sırada Marksizmden uzak durmasına karşın, entelektüel üretimlerin toplamı Williams'ın kendi entelektüel oluşumunun içinde gerçekleştiği ortamın bir parçasıydı —ve kesinlikle biçimlendiren parçası. Fakat, başka şeyler de vardı: Williams'ın Hoggart gibi entelektüellerle birlikte olma ola-

nagı bulduğu yetişkin eğitimi[11] ve Williams için eşit derecede besleyici ve hem 1960'larda bir eğilim olarak ortaya çıktığında "Yeni Sol"a hem de yıllar geçtikçe kendisi için gençliğinde bildiğinden daha iyi bir Marksizm tanımlamasına yardım eden canlı kolektif uğraşa yönelmesine köprü olan Nükleer Silahsızlanma Kampanyası gibi örgütlerde doğrudan siyasi aktivizm.

Gençliğin bağlılıkları ve tutkuları profesyonel bütünleşme ve burjuvalaşmaya yol verdiğinde sık sık olan şeyin tersine Williams'ınki özel bir yolculuktu. Her zaman ihtiyatlı ve var olan inaçlar eşiğinin çok ötesini zorlamaya her zaman isteksiz olan Willimams'ın zekâsı sürekli sola kaydı. İlk kitapları yazarken kazandıklarını hiçbir zaman kaybetmemişti; fakat, sözgelimi *Problems of Marxism and Culture*'deki (1980) düşüncelerinin kültürü, kuşkusuz daha geniş, daha Sola yakın ve teorik olarak daha sağlam temellere oturur. Fakat ölümünden sonra yayımlanan iki derlemesi, *The Politics of Modernism* ile *Resources of Hope* (1989) okunduğunda, yaşamının bu son yıllarında zihninin, bir değişiklik olmuşsa, daha tutkulu olduğu olgusu karşısında insan şaşırıyor. *Culture and Society*, ABD'de daha az olsa da Britanya'da kuşkusuz muazzam bir etki yarattı. Öyle de olsa, *The Country and the City*'nin yayımlandığı ana kadar ve sonrasında Williams, sadece çok ayırt edici türden bir edebiyat/kültür eleştirmeni olarak görüldü ve bu dönem boyunca süren Solla aktivist bağlantısı —şimdi *Mayday Manifesto* (1968) gibi belgelerde korunan— kısmen Williams'ın teorik Marksizmle sürdürdüğü belirsiz ilişkisi nedeniyle, eleştirel girişiminin merkezi olarak görülmedi.

Gerçek dönüş, fiilen 1970 ortalarında ve sonrasında geldi. Elbette, Williams'ın bu nazik anda teorik Marksizme yönelmesi, kıta Marksizminin birçok metninin (Gramsci'den Colletti'ye, Althusser'den Goldmann'a kadar) esas olarak *New Left Review* aracılığıyla Britanya adalarına girmesiyle bağlantılıydı. Tam da *Marxism and Literature* (1977) üzerinde çalıştığı sırada, *Culture and Society*'nin (*Keywords*'de yeniden yayımlandı —1976 ve genişletilmiş ve gözden geçirilmiş basımı 1984) arka palanındaki kategorik aygıtları keşfi ve yeniden değerlendirmesi, sanırım, ilk çalışmasını sonraki ile bağlantılandıran

fakat açık bir çizgi de çeken semptomatik bir durak noktası statütüsüne sahiptir. Bu yeniden değerlendirme işi, bana göre, kendine ölçüsünde çok canlı bir katip olan *Politics and Letters* (1979) şeklni aldı; bu kitapta Williams, kendisini genç kuşak marksist bilginlerin sorgulamasına sundu. Son on yılının çalışması, bir kitaba sığdırmak güç olsa da, daha sonra giderek güç kazandı. Süreç içinde Williams, edebi incelemelerde hâkim duruma gelen —bizzat İngiliz Solunun bazı kesimlerinde, fakat daha çok ABD'de— türden yeni modalar ve yeni ortodoksluklar tarafından kolayca yerinden sökülüp çıkarılamayan bir eleştirel söylem düzeyinin sürdürülmesine yardım etti.

Amerikan entelektüel oluşumu, önemli yanlarıyla farklı olmuştu. En azından Chartistlerden bu yana İngiltere'nin sahip olduğu türden bir işçi sınıfı kültürü yoktu. ABD'de burjuva devrimin temel karakteristiği, (a) ilk elde nüfusu meydana getiren sömürgeci rejime karşı göçmen nüfusun bir kesimi tarafından gerçekleştirilmiş olması ve (b) sınai kapitalizm sınıfları tam anlamıyla oluşmadan önce ve ideolojik açıdan devrimci Fransa kadar ileri fakat, sınıf bileşimiyle, bağımlı bir konumda olan New England'ın ticari ve küçük sermayesiyle birlikte esas olarak köle sahiplerinin plantasyon ekonomisinden çıkan bir liderlik altında burjuva hegemonyanın kurulmuş olmasıydı. Bunun çelişkili sonucu şu oldu: Amerikan Devrimi bazı temel yönleriyle Fransız Devrimi'nden bile ileri oldu; fakat aynı zamanda, öyle gerici yanları da korudu ki, tam olarak ortadan kaldırılması fiilen bir yüzyıl sürdü ve ancak 1864'te plantasyon ekonomisinin kaldırılması ve köleliğin önce çifliklerde ve sonra ücretli emek içinde emilmesiyle birlikte süreç tamamlandı.

İngiliz Romantizmi'nin kökenleri, Blake'ın anti-kapitalist tutkularından ayrılamaz ve geçmişinde Milton'ın Cromwellci radikalizmi vardı; hatta, Tory'ye dönüş yapmadan önce Wordsworth ile Coleridge bile, Fransız Devrimi'nin Jakoben içeriğinin radikal destekçileriydi. Bunun aksine Amerikan romantizminin ana akımları gizemli ve aşkıncı, iyimser ve özgüvenliydi; "aşkın" sözcüğünün söz gelimi Blake ve Emerson için ne anlama gelebileceği durup bir düşünülse, bu nokta kolayca anlaşılabilir. 19. Yüzyıl Amerikan panteonunda Crom-

wellci öğe olarak görülebilecek Frederick Douglas —köle şarkı ve anlatılarında— gibi insanlardır; fakat Amerikan edebi kuruluşunun ırkçılığı öyleydi ki, Douglas'ın bu panteona alınması bile daha yakın zamanlarda gerçekleşti ve hâlâ çok ikincil bir konudur; gerisi, "azınlık edebiyatı" belirsizliğine gönderilir. O zamanın büyük Amerikan şairleri arasında Whitman, elbette en "jakoben"idir; fakat Withman'ın yanıldığı her seferinde, tatlı dile ve pusulu havada yanılması, Amerikan romantizmindeki bu gizem eğiliminin belirtisidir. Bu romantizmi —özellikle hâkim Emersoncu akımda— üreten deneyim, İngiltere'de olduğu gibi sınai kapitalizm deneyimi değil, 19. yüzyıl ortalarına kadar doğu kıyılarının orta sınıflarının egemen varoluş tarzı olan bir bağımsız küçük meta üreticileri toplumunun deneyimiydi.

En hareketli 19. yüzyıl Amerikan şairi ve ABD'de doğmuş ve doğacak en ince edebi aydınlardan biri olan Emily Dickinson'ın durumu, bu açıdan öğreticidir. En büyük şiirlerinden bazılarını Amerikan İç Savaşı yıllarında yazdı ve bunlardaki acı, tamı tamına Blake'inki kadar dayanılmazdır; yine de, bir avuç bulanık gönderme ve metafor dışında, kendi kuşağının bu belirleyici deneyimi, eserinde hiç yoktur. Başka tür gelenek ve topluluklardan yoksun olan Dickinson, anlaşılmak için kamusaldan ve politikten köklü bir şekilde ayrılmış bir özel içinde en derin acılarını yaşamak zorunda kalmış görünüyor. Emerson ve Dickinson'ın, İngiliz Torilerinin her zaman oldukları gibi, inanç olarak muhafazakâr olduklarını söylemek istemiyorum; hâkim gelenek içinde bile başka akımların bulunmadığını da söylemek istemiyorum. Örneğin, 19. yüzyılın ikinci yarısında Mark Twain'ın bunaltıcı varlığı söz konusudur. Hakim geleneğin dışına adım atılırsa, Amerikan ihtişamının üzerinde inşa edildiği acı ve zorbalığın büyük kısmını çok açık sözlerle belgeleyen Zenci edebiyatı bir yana, cins ayrıncı bir toplumda burjuvalaşmanın gerilimleriyle ilgili bize çok şey anlatan kadınların yazdığı geniş bir yazı külliyatı elbette bulunur.

Şunu demek istiyorum: Amerikan modernizminin kendi geçmişinden miras aldığı edebiyat geleneği işçi sınıfı enerjisinden nadiren beslenmiş olduğunu; New England'ın küçük meta üreticilerinin

sınırsız ve bir bakıma filisten iyimserliğinin bu edebiyata büyük ölçüde hâkim olduğunu ve kendi toplumunun merkantilizmi ve ırkçılığıyla ateşkes yaptığını anlatmak istiyorum. Güneyin köleci toplumu kadar New England'daki merkantilizm ve küçük meta üretimi de, 19. yüzyıl ikinci yarısında geniş ölçekli sınai sermayenin toplumsal hâkimiyetine yol açarken bile, Henry James gibi Amerikan romanı üstatlarının hassas konusu, yeni sınai toplumun egemen sınıfının Avrupa aristokrasisinin boş zaman tarzını mı öğreneceği, yoksa en saf meta fetişizmi biçimlerine mi gömüleceği konusuydu. Elbette, James'ın eserindeki özel gerilim, az çok hem Avrupa kültür elitinin aristokratik kibirini hem de Avrupa'dakinden daha görünür ve daha sağlam bir şekilde ABD'de oluşmakta olan kendi kendini yücelten burjuva bireyciliği biçimlerini eşit derecede çekici ve tiksindirici bulmasıdır. James, beklenmeyen bu Amerikan büyümesinin maliyetini —göçmenler, siyahlar ve Midwestli yoksul çiftçiler için— fazla dikkate almadı.

Bu bağlamda, Amerikan modernizminin çoğunlukla ırkçı tonları bulunan derinden muhafazakâr ve elitist olduğunun anlaşılması fazla şaşırtıcı değil. Genelde Amerikan modernizminin üstatları olarak değerlendirilen dört şairden —Pound, Eliot, Stevens ve Williams— sadece Williams'ın popülist bir damarı vardı.[12] Kabul edildiği üzere, 1930'lar ani bir edebi ve kültürel radikalizm dalgasına da tanık oldu; fakat, (a) bu radikalizmin, sözgelimi İngiltere'deki Christopher Caudwell tarzında bile hiçbir radikal eleştirel düşünce yapısı geriye bırakmamış olması olgusu ve (b) toplumun tamamında, sonradan az çok sessizce 1960'lardaki Yeni Sol'un yükselişini besleyen birçok alt akımı arkasında bırakmış olmasına karşın, bir *edebi* görüngü olarak, savaş sonrası edebi kültür üzerinde çok az iz bırakarak hızla gözden kaybolması, bu radikalizmin iki göze çarpan yanıdır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ABD, dünyanın önde gelen kapitalist gücü olarak konumunu pekiştirirken, sağcı ulusal konsensus o kadar yaygın ve anti-komünizm fobisi o kadar patalojikti ki, edebi ve kültürel teoride ciddi radikal işler yapmaya devam eden Kenneth Burke gibi yalnız kişiler, bütünüyle marjinalleştiler.

Bu kültürel görüntünün toplam ağırlığı öyleydi ki, "Yeni Eleştiri"

ufukta göründüğünde —her tekil edebi eserin mutlak-özerkliği ile ilgili fetişist nosyonları ve özgül bir bilgi sağlayan özgül bir *dil* olarak post-romantik "edebiyat" düşüncesiyle— bu eleştirinin somut okuma pratiği, çeyrek yüzyıldan fazla bir süre Amerikan edebi incelemelerinde bir bütün olarak hegemonikliğini kanıtladı ve tam da her edebi metinden özel bir ideolojik anlam çıkarmaya önceden koşullanmışlığı sayesinde tam nesnelci katılığı da bütünüyle kabul etmediği edebi formalizm prosedürleri ve davranış biçimleri dışında tam anlamıyla "edebi" olmayan herhangi bir şeyin bilgisi konusunda —esas olarak edebi olmayan tarih, toplumsal bilim, felsefe— öğrencilerden fazla bir şey istenmediği için, Amerikan dersliklerinde pedagojik bir araç olarak son derece yararlı olduğunu kanıtladı. Tam da ince ayrıntıların çözümlenmesine zemin olmak üzere lirik daha büyük metinlerden ve gerçekte bizzat dünyanın kendisinden büyük bir kolaylıkla koparılabildiği için, gözde Yeni Eleştirel metin kısa liriktir; ve elbette bu tür kısa lirik çözümlemelerinin, daha çıplak bir şekilde üniversite dersliklerindeki bir saatlik derse uygun olması pedagojik bir avantajdı. Bu pedagojik avantaj ve bunun ayrılmaz bir parçası olarak "Edebiyat"ın gerçek yaşamın savaşımlarından ve krizlerinden koparılması, tuhaf fakat hoş bir şekilde "Tarımsal Popülist" denilen, fakat gerçekte New South'un burjuva beyefendileri ve eski köle sahibi sınıfın kültürel mirasçıları olan "Yeni Eleştiri"nin kimi önde gelen ışıklarının ideolojisini gizlemeye de yaradı. Ne var ki, 1940'ların sonunda ABD Soğuk Savaş'ı başlatıp McCarthycilik dönemine girerken "Yeni Eleştiri"nin en büyük gücüne ulaşması ve 1950'lerin sonlarında, dar anlamında McCarthyizmin de gerilerken ve Eisenhower doktrini, Kennedy döneminde —ABD liberalizminin Wietnam Savaşı'na yol acan altın yılları— çiçeklenen daha çelişkili eğilimlere yol açmaya başlarken hegemonyadan kesin gerileyişinin başlaması çok daha anlamlıdır. Toplumsal yaşamdaki kaçınılmaz konumlarıyla birlikte nesir anlatı biçimlerinden formalist kopma ve bilinçli uzaklaşmanın somut kısa lirik okumalarıyla özgel harmanlanması, deyim uygunsa, bütün olarak kültürün gerektirdiği diğer türden uzaklaşma ve maddileştirmelerin nesnel bağıntısıydı.

Yeni Eleştiri'ye karşı ilk itiraz bu geçiş sırasında geldi —özgül bir

bilgi türü üreten özgül bir dil olarak edebiyat kavrayışını koruyan, fakat bireysel edebi metinlerin daha geniş bir anlatı dışında tartışılamayacağında da ısrar eden Northrop Frye gibi eleştirmenlerden. Elbette Frye'in istediği şey, verili bir şiir ya da romanın bütün tür ve edebi tarzları kucaklayan daha geniş, formalist bir anlatı içine yerleştirilmesiydi. Tercih ettiği metin kısa lirikten çok, tercihen kural olarak canlı toplumsallıkların baskısıyla lekelenmeyen romans ya da komedi türünden daha uzun anlatı şiirdi. Edebiyatın doğrusunun ikametgâhı hâlâ metafizik, tercihen dini ululuktu: Şair, deniliyordu, şiir aracılığıyla kendisini yazar ve türlerin kapalı, kendi kendini yeniden üreten tarihi, az çok dilsel incelik alanı olarak bireysel şiirin sadece iletişimsel ve arızi bir işlev gördüğü derin uygarlık yapılarının tarihidir. Bu tür edebi-eleştirel çalışmanın sonradan, Söylem Teorisi diye bilinen şey kadar yapısalcılık yolunun açılmasına da yaradığı anlaşılacaktı: İnsanoğlu aracalığıyla konuşan dil, her türün artık ya ayrık bir söylem, ya da edebiyatın söylemsel düzenliliklerinde özgül bir söylem olarak görülmesiyle birlikte, bizzat söylem tarafından oluşturulan insan aracılığı. Böylece eleştirmenin işi, bu düzenliliklerin az çok bitimsiz bir şekilde sesletimler üretme gücünde toplanır hale geldi. Hem aşırı-rasyonel esin üzerine vurgusuyla, dolayısıyla peygamber ve kâhin olarak şiirin romantik söz oyununu tekrarlamasıyla hem de ne tarihin ve toplumun baskısından ne de yazarın kendi tercihinden kaynaklanmayan, aksine edebiyatın yazar aracılığıyla kendini yazma gücünden kaynaklanan yazma eylemi üzerinde vurgusuyla bu tür edebi-eleştirel çalışma, çeşitli türden romantik, anti-hümanist irrasyonalizmlerin işini de kolaylaştırdı. Frye'in entelektüel oluşundaki hassas dönem —*Fearful Symmetry*'den (1947) *Anatomy of Criticism*'e (1957) kadar— McCarthyizmin heyheyli dönemiyle çakıştı ve son eserinin çıkışından sonra nüfuzu bir süre için belirleyici oldu.

1960'lardan sonra ABD edebi sahnesine hâkim duruma gelen figürler —Paul de Man ve Harold Bloom gibi figürler— Dulles tarzı patalojik anti-komünizmden Kennedy tarzı keskin ağızlı "liberal" emperyalizme geçişin —Kore'den Vietnam'a geçiş de denilebilir— sonlarına doğru ortaya çıkmışlardı. De Man'ın düşüncelerinin siyasi kökenleri, yaşamı boyunca hiç itiraf edmediği ya da açıkça

göğüslemediği Nazi bağlantısı dikkate alındığında, elbette karmaşık ve tatsızdır. Bloom'un ilk eseri romantik harekete modern hareket olarak ayrıcalık tanıma ve böylece Frye ve Cleanth Brooks'da zaten var olan eğilimleri Nietzscheci doğrultularda daha ileri görütmekten başka yaygınlaştırma sonucunu; ikincisi, sonraki metinlerin farklılığını daha öncekiler tarafından yaratılan kaygıların içine yerleştirme sonucunu doğurdu; öyle ki metinsel üretim alanı kavga ve çekişmealanı olurken, böylesi üretim ve kavagaların tarihi katı bir şekilde metinsel olarak kalıyor. Daha sonra yapı-sökümün yükselişinden büyük ölçüde rahatsız olmasına karşın Bloom, esas olarak teorik olmayan, edebi-eleştirel kafa yapısı ve romantikle, dinselle, kehanetle önceki suç ortaklığı —bir yanda Emersoncu, diğer yanda Nietzscheci ve başka bir yanda da İncilci— nedeniyle, *teorik* bir karşı atak yütseltme yeteneğinden bütünüyle yoksundu. De Man'ın ilk eserinde de, bizzat romantikleri Heidegger yoluyla okumayı tercih etmesiyle dolayımlanmasına karşın, aynı romantizme ayrıcalık tanıma vardır. Amerikan yapı-sökümünün bütünsel itici gücü, her durumda oldukça teknikçi (technicist), orjinal Fransız oluşumunda bulunduğu kadarıyla siyasi radikalizmden yüz çevirmekti; kesin sonuç, metni bütünüyle hermetik yapmak oldu. Eğer Yeni Eleştiri, güzelliğini ve ahenk ilkesini seyretmek için yalıtık metine ayrıcalık tanıdıysa, yapı-söküm de, tam da metinselliğinde asli olarak var olan çözülme ilkesini saptamak için metni yalıttı; fakat metnin kapanması, hermetik uzaklaşma her iki durumda da metni okumanın önkoşuluydu. Frye, de Man ve Bloom'un kendi tarzlarında irrasyonel, romantik ve dinsel tarafından cezbedilmeleri, Amerikan edebi eleştirisinde moda Paris'ten geldiğinde zaten örtük olarak rasyonalizme düşman ve bu nedenle de Aydınlanmaya karşı slogancı olmaya özellikle açık olan bir duygu yapısına katkıda bulundu.

Eğer Yeni Eleştirel kapalı okuma, edebi metni boş zamanı olan beyefendilerin dedikodularından kurtaran bir yöntem, sürekli elli dakikalık dozlarla üniversite öğrencilerine öğretilebilen bir yöntem sunma suncunu doğurduysa, yapı-sökümcü kapalı okuma da, yaklaşık 10 yıllık bir süreyi kapsayan uzman eğitimini gerektiren tam boy bir teknoloji oldu. İngilizce konuşan ülkelerdeki edebi eleştirinin edebi teori

olarak bilinen şeye yol vermesi, bu tam boy teknolojinin ortaya çıkması anında oldu. Bu teorinin doğumune eşlik eden genel siyasi iklim ve yapı-sökümün ana ilgi konusu olan teknoloiik metinsellik hermetisizmi tam da ABD edebi teorisinin yapısı üzerinde izlerini bıraktı ve bunun sonucunda, Carter ve Reagan yıllarında ABD edebi kuruluşunun sol kanadını oluşturur duruma gelen genç eleştirmenlerin kendileri, de Man ile Vietnam Savaşı'nın dersleri arasında azap verici bir şekilde asılı kaldılar. Edebi teorinin yanı sıra büyüyen Sol profesyonalizm gizemi, bu bölünmenin kesin bir ifadesiydi. Vietnam Savaşı'nın dersleri birini siyasetin içine çektiyse, teori teknolojiciliği de birilerini profesyonel alan ustalığına çekti ve her profesyonel alan gibi radikal edebi teori alanı da, sınırları dışında konumlananların ulaşamadığı bir dil ve ve referans tarzı geliştirdi.(13)

II

Her neyse, 1960'larda üç yönlü bir bölünme biçiminde kavgalar gerçekten keskinleşti. Öğretmen ve eleştirmenlerin büyük çoğunluğu, T. S. Eliot ve "Yeni Eleştiri"den beri hiçbir şey değişmemiş gibi hem Britanya'da hem Kuzey Amerika'da çalışmaya devam ettiler. Ne var ki, Atlantik'in her iki yakasında, artık eleştiri flaması altında değil teori flaması altında —muhafazakâr çoğunluğun yanı sıra ve onunla karşıtlık içinde— çalışan bütünüyle yeni türden bir edebi avangard da yükseldi. Yönlendirici flamadaki bu değişiklik, bu avangardın önemli bir kesimi için hem bir perspektif sürekliliğinin hem de bir yöntem değişikliğinin belirtisiydi: Edebiyatın *özgüllüğü* düşüncesi (metnin dışındaki dünyaya değil, sadece kendi geçmiş pratiklerine ve kompozisyon kurallarına —şimdi söylem biçimleri olarak çağrılan— yanıt verebilen özgül bir dil ve özgül bir bilgi türü) alıkonulup olabildiğince karmaşıklaştırılır; fakat analitik yöntem artık kapalı "edebi eleştiri" dünyasına değil, psikoanalizden fenomenolojiye, dilbilimden psikolojiye kadar bütün bir "ekstra-edebi" teorik konumlara gönderme yapar. (Elbette, psikoloji ta Richards'dan beri vardı; fakat yeni edebi teoride Freud'ün Lacan üzerinden yeniden su yüzüne çıkması, bütünüyle yeni

tür bir psikolojiydi). Eşlik eden bir hareketle "Edebiyat" hem bir daralmaya hem de genişlemeye uğruyor: Bir tür okumaya göre edebiyat, sadece dilinin *farklılığında* yatan *özgüllüğüyle* diğer söylemler arasında salt bir söylem olur; fakat çok daha radikal ve şimdi oldukça yaygın olan okumada —dilin dışında, metinselliğin dışında, temsilin dışında hiçbir şeyin gerçekte var olmadığını iddia eden— *her şey* bir anlamda "Edebiyat" olur.

Bu avangardın *ana gövdesi*, zavallı eski "Yeni Eleştiri"nin olmayı düşlediğinden çok daha fazla teknikçidir; fakat bu ana gövdenin yanı sıra, avangard içinde azınlık bir akım da vardır. Bazen bu hâkim akımla üst üste binen ve bazen de kimi teknikçi tizliklerine direnen, fakat neredeyse her zaman —ve 1980'lerde giderek daha fazla— bu hâkimiyete kendince tepki verme gereği duyan bu azınlık akım, daha az ya da daha büyük başarıyla, siyasi bildirimli okumaları biçimlendirmeye çalışır. Fakat, üniversite derslikleri'nden geçip teorik yüklerini ve bağlantılarını sağlamlaştırırken ve tam da Lentricchia'nın zarafetle sözünü ettiği dönemde meslekleşmeye başlarken, bu radikal akım için neyin siyasi okumayı oluşturduğu sorunu daha da karmaşıklaştı. Lentricchia bu dönemin (1957-1977) biçimlendirici etkilerini betimledi:

> Northrop Frye, Wallace Stevens, Frank Kermode, Jean-Paul Sartre, George Poulet, Martin Heidegger, Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss, Roland Barthes, Jacqeus Derrida ve Michel Foucault, ülkedeki son zaman eleştirel anlaşmazlıklarının koşul ve temalarını büyük ölçüde oluşturdular. Theodor Adorno, Walter Benjamin, Georg Lukács, Antonio Gramsci, Louis Althusser, Lucien Goldmann ve bu gelenekten diğerlerinin Amerikan eleştirmenlerine söyleyecekleri çok şeyleri var; fakat inceleme için seçtiğim dönemde biçimlendirici ektiler olmadılar.[14]

Sartre'ın birinci listeye dahil edilmesi konusunda iki düzeltme yapılmalı. Zira, o dönemde Amerikan eleştirisinin "koşullarını oluşturan"lardan biriydiyse, bu, siyasete artan ilgisi ya da sonradan Marksizme yönelişiyle *değil*, "varoluşçu"luğuyla ve özel olarak da ilk eseri *The Psychology of Imagination*'la oldu. Dahası, bu sırada olgun

yaşa gelen genç eleştirmenler sonraki Sartre'ı doğrudan değil, Lévi-Strauss, Derrida ve diğerlerinin yerici eleştirileri aracılığıyla okudular. Daha da genel olarak Lentricchia'nın birbirine karşıt iki listesi —"koşulları oluşturanlar" ile ortada olmayanlar— sonradan "Batı Marksizmi"[15] olarak anılan şeyin, bu Amerikan eleştirmenleri kuşağının entelektüel oluşunun bir parçası olmadığını oldukça açık hale getiriyor; bu eleştirmenler arasında daha radikal olanlar bu diğer tür teorisyenleri okumaya başladığında, temel eleştirel konumları yapı-söküm vb. tarafından oldukça sağlam bir şekilde biçimlendirilmişti. Sonraki teorileştirmelerde adı çok fazla suistimal edilen Gramsci okumaya başlandığında, eseri kural olarak, Derrida ve Paul de Man, Foucault ve Lyotard tarafından zaten çerçevesi çizilmiş bir teorik konumda okundu; sorun, Gramsci'nin bu önceden var olan yapı *içinde* nasıl özümseneceği sorunuydu. O halde, sonraki "siyasi" okumaların doğasını bu belirledi.

1970'lerin sonlarında Amerika'nın sakinleşmeye başlamasından itibaren giderek daha fazla profesyonelleşip akademiyle sınırlı hale gelen ve siyasi açıdan önceki projelere daha çok angaje olan çağdaş edebi teorideki bu azınlık radikal akımın kökleri, o sırada edebi metni tür ve tarzların tarihi içine değil bizzat dünya tarihinin içine yerleştirecek şekilde edebi metnin "edebiliği"ni sorgulamaya başlayan 1960'ların öğretmen ve öğrencileri arasındaki yeni gruplaşmalardadır. Marksizm edebiyata böylesine dünya ölçeğinde bir yaklaşım önerdiğinde, kendinden emin Amerikan edebi kurumu bunu sırf "sosyoloji" diye elinin tersiyle itmişti. Şimdi artan baskılar altında bütün bir insanlar yelpazesi —sadece birkaçı herhangi bir biçimde ya da derecede Marksist— bu gömülü edebiyat kıtasını tarihin ve siyasetin titiz bakışına açmak zorunda kaldı. Bunun nasıl gerçekleştiği karmaşık bir öyküdür ve anlatmanın yeri burası değil; fakat, bu akımın —olduğu kadarıyla karmaşık, kaldığı kadarıyla parçalanmış ve sonraki dönüşlerinden ve büyük ölçüde post-yapısalcılıkla başarılı bütünleşmesinden bağımsız— ortaya çıkışının, köken olarak, önce Cezayir Devriminin ve sonra da Vietnam Savaşı'nın Batı akademisinde kışkırttığı krizle bağlantılı olduğunu belirtmeye değer. Çağdaş Batı entelektüellerinin en azından bir kısmının dünyadaki yerlerini,

dolayısıyla da kendi epistemolojilerinin dayandığı metinlerin hegemonik kapalılığını da sorgulamayı öğrenmesi bu savaşların potasında oldu. Bu bütünsel krizin yan etkilerinden biri, edebiyatın geleneksel olarak ırkları —cinsiyetleri— ve imparatorlukları temsil eden stratejik yardakçılıkları açmaya zorlanması oldu.

Beklenildiği gibi ilk kopuş Fransa'dan geldi. Her şeyden önce, bizzat Devrimin mirası sayesinde, en saygın kurumlarabile İngiltere'de olduğu gibi aristokrasinin değil küçük burjuvazinin hâkim olduğu Fransız üniversitelerinde "Jakoben" öğe daha eski ve daha derin kök salmıştı. Sonra, modernizmin Amerikan çeşidinin tam tersine, bu modernizmin ortaya çıkışının ana sitelerinden biri olan Paris (diğer ikisi de Berlin ve Viyana olabilir), bu yüzyılın ilk onyılında, modernizm içindeki Kübist hareket ya da Dada ve gerçeküstücülükteki daha çok siyasi güdülü çizgiler gibi, daha radikal ve anti-burjuva konumların yuvası oldu. Savaş arası yıllar, Fransada ilk elle tutulur Marksist felsefi geleneğin ortaya çıkışına (Almanya, Rusya, hatta İtalya'dan çok sonra, fakat Anglo-Sakson ülkelerinden çok daha önce ve çok daha eklemli); kitlesel emek hareketlerinin ve komünist hareketlerin ortaya çıkışına; ilk Halk Cephesi hükümetine ve İspanya İç Savaşının hissedilir radikalleştirci ektisine da tanık oldu. Özellikle yeraltı direnişinde fiilen savaşan Fransız entelektüellerinin sömürgesel bağımlılığın anlamını ve özgürlük için savaşmanın meşruluğunu anlamasını sağlayan Nazi işgali, bunu izledi. Nihayet, iki büyük anti-sömürgeci ulusal kurtuluş savaşı Fransız sömürgelerinde, Hindiçini ve Cezayir, patlak verdi. Merleau-Ponty'den André Malraux'ya kadar bütün bir Fransız yazarları kuşağı için anti-sömürgeci mücadelelere destek, içerdeki antifaşist mücadelenin ve daha önceki İspanya Cumhuriyeti'yle dayanışma hareketinin doğal bir uzantısıydı; diğerleri için, sömürge ve imparatorluk konuları, ontolojiden cinsiyetçiliğe kadar diğer gömülü alanlara kapı açmasına yaradı. O halde, 1940'ların sonlarından itibaren Sartre'ın felsefi ve edebi radikalizmi ve Simone de Beauvoir'nın 1950'lerde modern feminizmin önde gelen figürü olarak ortaya çıkması, Cezayir Devirimi sırasında Fransa'daki savaş karşıtı harekete katılmaları nedeniyle yaşamlarının ve düşüncelerinin yeniden şekillenmesinden ayrı tutulamaz; Claude Lévi-Strauss'un

tırmandırdığı —ve tam da antropolojik modern-öncesi adına tırmandırılan— Sartre'a kesin saldırının, Cezayir Savaşı'nın ta sonlarına doğru gelmiş olması, modern Fransız düşüncesinin bütünsel sürüklenmesinin işaretidir.[16]

Sonraki onyılda (1965-1975) Amerikan radikalizminin yükselişi ve düşüşü Vietnam Savaşı'nın doğrudan bir sonucu olduğu gibi, Fransız düşüncesinde en büyük radikalizmin 20 yılı da —kabaca 1945'ten 1965'e kadar— sömürge sorununun Fransız toplumunun temel çekişme noktası haline geldiği 20 yıl oldu. Bununla birlikte, Fransa'da Hindiçini ve Cezayir savaşı yılları, büyük ölçüde Fransızların Marshall Planı'nı kabul etmesi sayesinde yeni tarz fordist sermaye birikimi rejiminin kurulmasıyla da çakışmıştı. Bizzat işçi hareketi, Fransız Komünist Partisi'nin sömürge sorununda kendi burjuvazisiyle buluşmasının sağladığı kolaylıkla 1950'lerde tedricen ehlileştirildiği için, Hindiçini'deki yenilgi ve Cezayir'deki kanlı çatışmalar, entelijensiyanın önemli kesimleri de dahil Fransız nüfusunun büyük bir kesimini Sağın kucağına itti. Sonra Cezayir Savaşı'nın bitirilmesi High Gaullizmin tam boy pekişmesine yol verdi. Yapısalcılığın ve sonra da göstergebilimin yükselmeye başlaması —önce zamanın mizacına uygun olarak oldukça radikal çeşitleriyle, sonra daha fazla formalist, evcilleşmiş yönelimleriyle— bu noktada oldu. Örneğin hem Lévi-Strauss hem Roland Barthes, esasasında *varlıkbilimsel* değil *yöntembilimsel* bir öncelik olarak dilbilime sahip çıkarak başlangıçta Marksizmle yakınlıklarını göstermiştiler. Gerçek eğilimler yıllar boyunca o kadar belirsiz kaldı ki, Fransız sahnesinde patlayan 1968 olayları, *ne* en kötü türden anti-komünizmi Parisli avangard içinde hegemonik bir konuma sevk eden bir süreç *ne de* daha verimli ve daha tüketimci biçimiyle değiştirilen modası geçmiş bir kapitalizmin cenaze töreni olarak değil, geniş ölçüde yeni bir radikal, hatta devrimci entelektüeller ve militanlar kuşağının açılış töreni olarak görüldü.[17] 1968'i izleyen onyıl içinde Paris büyük ölçüde normalleşti. Kristeva'dan Glucksmann'a kadar 68 kuşağının birçok keskin üyesi, sonradan aşırı Sağ "Yeni Felsefeciler"e geçtiler ve Fransız entelektüel yaşamına hâkim duruma gelen sesler —Derrida ve Foucault, Lyotard ve Baudrillard, Deleuze ve Guattari— oldukça rahat bir şekilde "öznenin ölümü"nü, "toplumsalın sonu"nu vb. ilan ettiler.[18]

ABD'deki gelişmeler bir bakıma farklıydı. *Burada* 1968 bir yenilgi ya da Solun dağılma yılı olmadı. Amerikan bakış açısından 1968, Vietnam Tet saldırısının görkemli zaferlerinin yılı, ülke içinde Siyah ayaklanmasının yükseldiği, Lyndon Johnson'ın tahttan çekildiği yıl ve savaş karşıtı hareketin sıcak yazı oldu. Amerikan savaş karşıtı hareketinin tarihsel dayanakları kuşkusuz çelişkili ve belirsizdi. Bir yanda ABD'nin siyasi azgelişmişliği öyleydi ki, savaş karşıtı hareket, devrimci bir hareket olması bir yana doğru dürüst bir anti-emperyalist hareket bile olamadı; bu harekete katılanların büyük çoğunluğu için, ABD silahlı kuvvetlerinin Vietnam'a doğrudan müdahalesine karşı bir hareketti ve Nixon birlikleri geri çekmeye başlar başlamaz sönüp gitti. Diğer yanda, milyonlarca insanın —erkekler ve kadınlar, beyazlar ve siyahlar– hareketlenmesi o kadar kitleseldi ki, uzun süreden beri bastırılan soruları toplumsal gündeme sokabilirdi.

Bunun edebiyat öğretimi açısından dört sonucu vardı; bunu üreten güçler ve insan aracılıkları arasında önemli üst üste binmeler olmasına karşın, anlaşılması açısından bu sonuçlar ayrı ayrı sıralanabilir. Birincisi, savaş karşıtı radikalizm, kendisine öngelen ve bazı açılardan üst üste binen Siyah Hakları Hareketi ve Siyah Kültürel Ulusalcılığı diye anılan şeyle birleşti; kolejler ve üniversiteler daha önce görülmemiş derecede Siyah öğrencilere açıldı; ABD akademisinde daha önce hiç öğretilmeyen Siyah edebiyatı, hâlâ çok marjinal olsa da, ciddi bir disiplin halini aldı. İkincisi, esas olarak Beyazlardan oluşan savaş karşıtı hareket ile Siyah muhalefetin çeşitli çizgilerinin bu birlikteliği (ya da en azından eşzamanlılığı), hiçbir şekilde bu hareketler tarafından *oluşturulmayan* bütün bir diğer toplumsal aracılar yelpazesinin yeni ve öncekinden daha geniş biçimde kendi gündemlerini eklemlemeye başladığı çok daha geniş bir siyasi alan açtı; Hispanik-Amerikalıların ve ABD'deki Meksikalı tarım emekçilerinin hareketleri bu konudaki örneklerdir. 1960'ların sonlarında güç toplamaya başlayan ABD'deki çağdaş Kadın Hareketinin bu ilk dalgasındaki kimi etkili figürlerin —Shulamit Fireston, Adrienne Rich, Robin Morgan ve Angela Davis kadar birbirinden farklı figürler— önce diğer hareketler içinde radikalleşmiş olmaları anlamlıdır; ancak bir bakıma daha sonra, kadın olarak kendi konumlarını, bu konumların geniş ta-

rihini, geçmişteki ve şimdiki kadın direnişi biçimlerini tutarlı bir şekilde düşünmeye başladılar. Tam boy bir kadın hareketi ivme kazanırken —merkezi değil birçok alana yayılmış, çeşitli yerel baskılardan olduğu kadar ortak bir tarihten de kaynaklanan— bunun etkisi akademi içinde de hissedilmeye başlandı ve ABD'nin her yerinde daha önce hiç görülmemiş derecede Kadın İncelemeleri programları düzenlendi; birçok kişi, Kadın Hareketinin en büyük kazanımlarını kesinkes akademide elde ettiğini ileri sürdü. Üçüncüsü ve büyük ölçüde kampüslerde üslenen eşit derecede farklı "Yeni Sol"un bir sonucu olarak, bizzat Marksizm ABD akademisinde teorik bir konum olarak ilk ciddi çıkışını yaptı.[19] 1930'lardaki kısa ömürlü komünist büyüme, kuşkusuz ya komünizme sempati duyan ya da bizzat komünist olan birçok solcu yazar, entelektüel ve öğretmenin ortaya çıkmasına yol açmıştı. Fakat bunlar teorisyen olmaktan çok aktivist olmuştular — gerçekten birçoğu teorik çalışma ile siyasi pratiği köklü karşıtlık olarak düşünüyorlardı— ve McCarthy döneminde üniversitelerden temizlenmeye başlandıklarında, edebiyat öğretimini belirleyen ön varsayımlar konusunda iyi bilinen Realizmin Yansıtma Teorisi'nin solcu bir versiyonunun dışında, göreli olarak zayıf bir teorik miras bıraktılar. *Şimdi* olan şey şuydu: 1960'ların öğrenci kuşağı 1970'lerde üniversitelrde ders vermeye başladığında, bunlardan en azından birkaçı, edebiyat da dahil çeşitli disiplinlere dağılmış ciddi Marksist entelektüeller oldular. Üniversite dışında herhangi bir ciddi sosyalist hareket olmadığı için, bu çoğunlukla çok akademik türden bir Marksizm oldu; ve öngelen bir Marksist kültürel gelenek olmadığı için, bu yeni Marksizm, her türden eklektik, hatta ezoterik yolla, sık sık ve moda biçiminde diğer birçok farklı şeyle birleşti. Bununla birlikte, bu akımların bile, ABD akademisinin o ana kadar tanık olduğundan fazla bir şey oldukları olgusu yerli yerinde duruyor —Marksizmin çok daha eski bir varlığının söz konusu olduğu Avrupa akademisinden farklı olarak. Dördüncüsü, ABD edebi eleştiri tarihinde ilk kez sistematik bir biçimde ele alman sömürgecilik ve emperyalizm sorunu söz konusu oldu.

Bu sonuncu sorun —sömürge ve imparatorluk ve Marksist kültürel teoriyle ilişkisi sorunu— açıkça benim savımın merkezidir; fakat, ko-

nunun kendisine gelmeden önce, bu arka planla ilgili bir gözlem daha yapmam gerekiyor. Avrupa-Amerikan edebi söylemlerinde sömürge ve imparatorluğun edebi temsilleri konusu, başlangıçtan itibaren, Marksist konumlardan hareketle değil ulusalcı baskılara yanıt olarak ABD akademisinde gündeme getirildi; dolayısıyla konunun sonradan teorileştirilmesi sırasında, Marksistler tarafından yapıldığında bile, zaten var olan ulusalcı öncüllerden ve eğilimlerden hareket edildi. İlk elde sorunu açan fiili baskılara bakılır bakılmaz, bu olduça açık hale gelir.

Örneğin, ABD kolej ve üniversitelerinde bu konunun ilk önce Asya ve Afrika'daki imparatorlukların inşası ve temsilinde edebiyatın kullanılmasıyla ilişkili olarak *değil,* ABD *içinde Siyah* deneyimiyle ilişkili olarak gündeme gelmesi belirgindir. Afrika-Amerikan entelektüelleri, *kendi* kültürel geçmişleri olarak Yunanistan ve Roma'yı, St. Paul ve St. Peter Kadetrallerini, Dante ve Shakespeare'i düşünmeleri için hiçbir tarihsel ya da kültürel dayanakları bulunmadığı için, bu entelektüellerin önemli bir kesimi, en belirgin şekilde Martin Delaney ve DuBois ile başlayarak, kültürel kökenleri olarak çoğunlukla Afrika'ya baktılar. Afrika edebiyatı, artan Siyah ulusalcı baskı altında Amerikan edebi ders programlarında görünmeye başladı; Senghor ve Diop, Soyinka ya da Ngugi öğretme hakkı o kadar rastgele ve eğretili bir şekilde kazanıldı ki, sadece var-olan düstursallıkları soruşturmaktan memnun kalındığı için ortaya çıkan bu karşı-düsturu sorgulamak olananaklı olamadı.[20] İkincisi, Vietnam Savaşı'na muhalefet, salt edebi incelemeler alanında, Batı edebiyatlarında sömürge ve imparatorluk sorunlarının nasıl temsil edildiği sorununu gündeme getirdi. Ondan sonra, yerleşik düsturun en azından parçalarının önemli derecede yeniden okunması söz konusu oldu. İngiliz ve Fransız edebiyatındaki sömürge deneyiminin oluşturucu varlığı dikkate alınmadan bu edebiyatların hiçbir okumasının olanaklı olmadığı bazılarının kafasına dank etti: Shakespeare ve Jane Austen, Samuel Johnson ve George Eliot, Shelley ve Tennyson, André Gide ve St. John Perse, bunların hepsi işin içine sokuldu; görünüşte sömürgecilikle hiç ilgili olmayan metinlerde bile —örneğin, *Wuthering Heights*— sömürge ırkçılığının söz dağarcığı vardı. Siyah ulusalcı baskı altında Afrika edebiyatı Amerikan ders programlarına sokulurken, anti-sömürgeci ulusalcılık, sömürgeci

Batı'nın hâkim kültürel metinlerini yeniden okumanın teorik flaması oldu. Ne var ki, "Sömürgesel Söylem Çözümlemesi" teorik kategorisi ortaya çıktığı sırada, Batı arşivinin kesinlikle gerekli bu yeniden okunması, bu arşivin tamamının bir yanlış inanç ve "Oryantalist" deformasyon arşivi olduğu kuşkulu iddiasını üretmeye kadar götürüldü. Üçüncüsü —ve teorik açıdan daha önemlisi— Batı akademisinde Avrupa ve Kuzey Amerika deneyimine —dünyanın tamamına bakıldığında kürenin göreli olarak küçük köşeleri— sınırlı vurgu konusuydu. Daha geniş, dünyanın Batılı olmayan kesimlerindeki —Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki— kültürel üretim konusu bu noktada gündeme getirildi. Zamanla, Batı ile Batılı olmayan arasında, şimdi Birinci ve Üçüncü Dünyalar arasındaki iki taraflı bir karşıtlık olarak —dahası, kısmen sömürgeciliğin bir sonucu, fakat kısmen de uygarlıksal, ezeli bir Farklılık sorunu olduğu söylenen bir karşıtlık olarak— yeniden tanımlanan köklü, generik bir farklılıktan söz eden bir söylem içinde bu türden diğer kültürel üretimin edebi belgelerine "Üçüncü Dünya Edebiyatı" denildi. Homer'den Olivia Manning'e kadar bütün bir Batılı metinsellikler tarihi, bir Oryantalist varlıkbilim tarihidiyse, Üçüncü Dünya Edebiyatı da, *dışından bakılırsa*, bir kurtuluşçu pratik alanıydı. Böylece, iki teorik kategori, "Sömürgesel Söylem" (ya da Saidçi anlamda "Oryantalizm") ile "Üçüncü Dünya Edebiyatı" kategorileri, bu kategorilerin pratisyenleri akademik işbölümünde farklı konumlanmış olmalarına karşın, birleştirildi. Bu nedenle, şu ya da bu türden kültürel ulusalcılık, bu sorunların kaynaklandığı teorik konumların oluşturucu ideolojisi olmaya kaçınılmaz olarak devam ediyor.

III

Çok karmaşık bir tarihi, üç amaçla böyle telgraf yazar gibi sundum. Birincisi, Anglo-Amerikan edebi oluşumlarındaki gerici konumların açık ağırlığını vurgulamak istiyorum. İkincisi, çok daha beyinsiz türden post-yapısalcılıkların yakın zamanlarda neden olduğu hasara karşın, 1960'lardan beri elde edilen kazanımları vurgulamak istiyo-

rum; tarihinde ilk kez metropolitan üniversite, daha önce hiç yapmadığı şekilde yüzünü ırk, cinsiyet ve imparatorluk sorunlarına çevirmeye zorlanıyor. Değişimin derecesini kavramak için, bu konular üzerine bugünkü tartışmaların doğasını ve nefesini, 1950'lerde hatta 1930'larda bu tür tartışmaların olmamasıyla karşılaştırmak yeter. Ancak bunlarla birlikte, ABD'deki radikal edebi entelijensiyanın büyük bir bölümünün siyasi serseriliğinin, hissedilir bir ölçekte doğru dürüst bir Marksist siyasi ya da edebi kültür oluşturmayı güçleştirir —şimdiye kadar fiilen olanaksızlaştırır— derecede olduğunu da vurgulamak istiyorum. Her radikalizmin —ister Siyah, ister feminist ister Üç-Dünyacı olsun— karşı karşıya kaldığı temel ve değişmez tehlike, burjuvalaşma tehlikesidir. Bu türden radikal hareketlerin sonunda burjuva kültürün ana akımları içinde özümlenmelerinin üçlü göstergesi, bugünlerde Üçüncü-Dünyacı ulusalcılık, özcülük ve şu anda moda olan öznenin parçalanması ve/veya ölümü teorileri göstergeleridir: bir yanda ayrık seçkinlikler ve yerelcilikler siyaseti, ya da diğer yanda — kimi post-yapısalcılıkların yaptığı gibi— toplumsalın *sonu*, istikrarlı özne konumlarının *olanaksızlığı* ve dolayısıyla bir bütün olarak siyasetin *ölümü*. Tabi, daha yakın yıllarda Üçüncü-Dünyacı ulusalcılığı bizzat post-yapısalcılıkla uzlaştırma çabalarına da tanık olduk.

Deyim uygunsa radikal söylemin bünyesinde var olan bu iç erozyon olasılıkları, daha sonra, genel metropolitan kültürdeki bıktırıcı Thatcherci-Reagancı konsensusun dışardan muazzam baskılarıyla büyük ölçüde çoğaltılıyor. Şimdi emperyalizmin tarihindeki en büyük zaferi anında özellikle saldırganlaşan bu konsensus, *her* türden temel muhalifliğe önemli bir yer vermeye istekşizdir; öyle ki, basit terbiye talepleri bile —Batılı olmayan metinlerin temel ders programlarına alınması, kadınların kürtaj, ya da eşit ücret ya da kendi tarihlerini yazma hakkına sahip olması, normatif baskıların bireysel cinsel tercihe izin vermesi talepleri— Batı uygarlığına ve "aile değerleri"ne çılgınca saldırılar olarak, Alam Bloom'un tarafgir bir şekilde belirtiği gibi "Amerikan zihniyeti"nin kendisini koruması gereken düpedüz yozlaşmalar olarak yorumlanır. Burada bu baskının yapısını çözümleyemem; fakat, özel bir sonucunu da belirtmeden edemem: Akademik radikalizmin bireysel pratisyenleri, insanın kendi entelektüel ve siyasal oluşumuna eleştirel

yaklaşmasını güçleştirecek derecede kuşatılmış bir alan işgal eder duruma geldiler. Sağın saldırısı, daha çok insanın kendi başarı duygusunu doğrulama eğilimindedir. Sadece akademide değil, (hatta daha çok) genel olarak kültürde Sağın uğraşı koşullarını az çok dikte ettirme gücü, kuşkusuz üniversitede üslenen solun bir *yaratısı* değil —daha çok Sağın gücünün kanıtıdır ve bizzat Solun nesnel sınırlarını belirler. Ne var ki, Solun diyalogları ve projeleri için elverişli kamusal alan üzerindeki bu baskının, hâlâ var olan kısıtlı alan içinde daha ileri teorik gelişmenin yönünü saptırma potansiyeli de vardır.

1960'ların sonunda ve 1970'lerin başındaki öğrenci hareketlerinden gelen ve az çok Nixon'ın ikinci başkanlık dönemiyle birlikte başlayan Amerika'nın soğumasından sonra ve Britanya Wilsoncu işçicilik türünden Thatcherci gericiliğe kaymaya başlarken akademik kariyerlerine başlayan genç edebi teorisyenler, radikalizmlerinin bir dizi çelişkiye yakalandığını fark ettiler. Başlangıçtaki radikalizmlerinin çerçevesini büyük ölçüde çizen *uluslararası durum*, oldukça devrimciydi: Vietnam Savaşı, Çin Kültür Devrimi, Portekiz sömürgelerindeki kurtuluş savaşları, Fidel Castro ve Che Guevara'nın muazzam güçlü kişilikleri, Unidad Popular'ın Şili'deki zaferi, Mexiko City'den Paris'e ve Lahor'a kadar öğrenci ayaklanmaları. Bu arada, *akademik* çalışmaları esas olarak bir yanda "Yeni Eleştiri" diğer yanda Frye, Bloom ve Paul de Man arasında bir seçim yapma işi olmuştu. O zamana kadar çok az kişinin yolu Lukács üzerinden geçmişti; o sırada Gramsci İngilizce konuşan dünyada hemen hemen hiç bilinmiyordu ve Raymond Williams'ın en iyi çalışmalarının çoğu hâlâ yoldaydı. Kendilerini siyasi olarak harekete geçiren şey ile akademik olarak yapmakta oldukları şey arasındaki mesafe yeterince genişti; fakat o zaman, eşitsiz bir şekilde parçası oldukları "hareket" vardı. Siyasete en çok bulaşanlar, hareketliliğin yoğunluğu zirvesine ulaştığında faaliyetleri için uyumlu bir örgütleyici merkez nadiren buldular; iyi kötü böyle bir merkez bulanlar da, doğrudan siyasi faaliyetin anonimliği içinde kayboldular; çok azı doktora tezlerini bitirdi, bitirenler de teorisyen olmaya yeterli akademik sofistikasyonu nadiren kazandılar. Teorisyen olanlar, kural olarak, sadece marjinal olarak *siyasi* harekete katılmıştı. Pek çoğu, diğer tür toplumsal vurgularıyla "hareket"i

tanımıştı: Müzik, alternatif Laing ve Marcuse okumaları —fakat, başından sonuna kadar, parlak sömestr yazıları ve eşit derecede parlak tezler yazma basıkısı da söz konusu olmuştu. Başka bir ifadeyle, daha sonra meslekte başarılı olanlar büyük ölçüde "hareket"in *sağ kalanlarıydı*. Pek çoğu için radikalizm, gençlikleri döneminde dünyayı kaplayan devrimci dalgayla entelektüel özdeşleşmenin neden olduğu bir zihin durumu olmuştu.

Öğretici konumlarını elde ettikleri sırada, bizzat uluslararası durum değişmişti. Metropollerde, Sivil Haklar Hareketi Siyah küçük burjuvazi kesimlerinin kayırılmasıyla bloke edilmişti; savaş karşıtı hareketin siyasi içeriği, ABD birliklerinin Vietnam'dan çekilmesinden sonra telef olup gitti ve bizzat Paris, ayaklanmanın hemen ardından normalleşti. Dahası, 1970'lerin başında oluşan ekonomik durgunluk ve gerileme döngüleri, toplumsal adalet hareketlerini savunma konumuna düşürme sonucunu doğurdu. Bu arada emperyalist hegemonya altındaki dünyada Şili kesin bir şekilde yenildi, Küba zaptedildi, Çin büyük ölçüde duruldu ve anti-kapitalist devrimler dalgası 1970'lerin ortasında esas olarak sona erdi. O dönemde ortaya çıkan devrimci devletler, vekiller aracılığıyla tezgâhlanan ayaklanmalar ve işgallerle raydan çıkarıldılar ve ekonomik olarak çembere alındılar; Angola'dan Vietnam'a kadar bu devletlerden hiçbirine, sömürge sonrası toplumlar için bir kalkınma modeli olma izni verilmedi. Daha sonra gerçekleşen devrimci kalkışmaların —örneğin Etyopya ve Afganistan'daki— en iyi durumda, ordunun radikal kesimlerinden kaynaklanan sorunlu başlangıçları vardı. Sonraki gelişmeleri de, Asya ve Afrika'nın başka yerlerindeki "ilerici" darbelere dayalı diğer rejimlerinkinden daha iyi olmadı. Başka bir ifadeyle, sömürge sonrası dünyanın devletleri ve devrimci hareketleri için bu dönem, bir gerileme, hatta düpedüz bir yön sapması dönemiydi.

Dahası, bu dönem, paralel bir hareketle, sömürge sonrası dünyanın pek çok yerinde burjuva ulus-devletin artan sağlamlaşması dönemi de oldu. Uluslararası ilgi odağı da, buna uygun olarak devrimci savaştan ("İki, Üç, Daha Fazla Vietnam"), Bağlantısızlar Hareketi, Kuzey-Güney Diyaloğu, UNCTAD (Birleşmiş Milletler Ticaret ve Kalkınma

Konferansı), Yeni Ekonomik Düzen, Birleşmiş Milletler'de 77'ler Grubu, OPEC benzeri meta kartelleri gibi kapitalist dünya içinde bütünleşme stratejilerine kaydı. 1968'de çağ devrimci öncüye ait gibi göründüyse, 1980'lerde de ulusal burjuvaziye ait gibi görünüyordu. Üniversitelerdeki radikal düşünce, ilgi odağını sosyalist devrimden Üçüncü-Dünyacı ulusalcılığa kesin bir şekilde kaydırarak —önce siyasyi teoride, sonrade bunun edebi yansımalarında— sömürge sonrası ulusal burjuvazinin bu yeni konsolidasyonuna saygısını gösterdi.

Düşünce odağını geleceğe değil geçmişe iten "Sömürgesel Söylem" çözümlemeleri üzerine yeni vurgu gibi "Üçüncü Dünya Edebiyatı" *teorik* kategorisnin ortaya çıkması da, sosyalizm açısından bu geri çekilme ve ulusal burjuva ulusalcılığının yeniden canlanma anında oldu. Kendileri post-yapısalcılıktan etkilenmiş olan aynı eleştirmenler tarafından, bu evrede Üçüncü Dünya'daki belirleyici ideolojik enerji kaynağı olarak ulusalcılık tasarlanmış olduğu için, 1980'lerin sonlarına doğru oluşan Üçüncü Dünya ile ilgili düşkırıklığı, bu avangardist teorisyenleri post-yapısalcılığın ve yapı-sökümün bizzat ulusalcılığın eleştirisi için belirleyici teorik konumlar olduğunu ilan etmeye götürdü. Bu nedenle Edward Said, Ranajit Guha'yı ve bir bütün olarak İkincilci (Subalternist) projeyi "post-yapısalcı" olarak betimlerken oldukça cin fikirlidir.[21] Diğerlerinin yanı sıra Homi K. Bhabha'nın önreğini sunduğu yakın zaman edebi teorisyenlerinin büyük bir çoğunluğunda aynı eğilime tanık olunabilir. Ulusalcılığa alternatif olarak post-yapısalcılığı konumlandırma, *Nation and Narration*'da derlediği şekliyle Bhabha'nın kendi proje tanımlamasında oldukça açıktır:

> Benim niyetim, ince bir elbirliği gerilimiyle, post-yapısalcı anlatı bilgisi teorilerinin ferasetine angaje bir okumalar yelpazesi geliştirmemiz gerektiği yönündeydi... Marginal ya da "azınlık", törensel ya da ütopyacı bir kendi kendini marjinaleştirme alanı değildir. Ulusal çıkar adına kültürlerdeki eğilimleri "normalleştirerek" otoriteri rasyonalize eden modernite mazeretlerine —ilerleme, türdeşlik, kültürel organizma, derin ulus, uzun geçmiş— çokdaha özlü bir müdahaledir... (s. 4)

Elbette Bhabha, *post*modernitenin bu *post*'un geçmişi ile ilgili yargıların doğabildiği zemin olarak modernitenin yararlarını varsayan maddi koşullarında yaşıyor. Başka bir ifadeyle, bu koşullar çok modern, çok zengin, çok köksüz türden bir entelektüeli, bizzat "modernite"nin kendisi bir yana, salt "kültürlerdeki otoriter eğilimler"in "rasyonelleştirilmeleri" olarak hem "ilerleme" düşüncesinin hem de "uzun bir geçmiş" duygusunun kirli çamaşırlarını ortayadökmeye —rastgele bir şekilde bir cümlede Lévi-Strauss'u, başka bir cümlede Foucault'yu, diğer bir cümlede de Lacan'ı imdada çağıran bir teorik karışımla— götürür. İyi ya da kötü bu "uzun geçmiş"in sonuçları içinde ve nüfusun büyük bir çoğunluğunun "modernite"nin hastane ya da daha iyi sağlık güvencesi, hatta temel eğitim gibi yararlarına ulaşmaktan yoksun bırakıldığı yerlerde yaşayanlar, böyle düşünme koşullarına fazla sahip olamazlar. Sınıf ve konumlanma yakınlıkları Bhabha'yı mantıksal olarak, aşağıda yazılanlar gibi postmodernist bir nazire tarzında bir araya getirilen açıklamalarla sonuçlanan aşırı bir Salman Rüşdi kutlamasına götürüyor:

> Amerika Afrika'ya yöneliyor; Avrupa ve Asya ulusları Avustralya'da karşılaşıyor; ulusun kenarları merkezi yerinden ediyor; çeperdeki halklar metropol tarihini ve romanını yazmaya geri dönüyor. Ada öyküsü, "kamusal ile özeli asılı tutan süsleme" olan kuşbakışıyla anlatılıyor. İngilizliğin burcu, göçmenlerin ve fabrika işçilerinin gözünde ufalanıyor. Amerika'nın büyük Whitmanesk duyumu, bir Warhol patlamasıyla, bir Kruger donanımıyla, ya da Mapplethrope'un çıplak bedenleriyle değiştiriliyor. Latin Amerika canlanmasından sonra "sihirli realizm", yeni ortaya çıkan sömürge sonrası dünyanın edebi dili oluyor (s. 6).

Elbette, "ulusal alegori"nin Jameson'ın savunacağı gibi bütün Üçüncü Dünya anlatılarının birleştirici generik biçimi olmasından öte, "sihirli realizm"in "yeni ortaya çıkan sömürge sonrası dünyanın edebi dili" olduğu kuşkuludur. Böylesi açıklamalar, artık metropolitan teorinin şişirme retoriğinin rutin özellikleridir. Bhabha'nın bütün arkadaşları onun reçetesine uygun yazı yazmıyorlar; fakat kitabın sonundaki Bhabha'nın kendi denemesi, çok esrarengiz bir biçimde de olsa,

"post-yapısalcı teoriler" üzerine alışılmış türden oyunlar sunarak başka tür ulusalcılık eleştirilerinin önün kesmek için epey çaba harcıyor.

Yakın zamanlarda "teori"deki gelişmeler için, özellikle edebi teoriniņ sömürge, imparatorluk ve ulus konularını ele almanın koşullarını saptayan kesimleri için bu genel durum, alışılmışın ötesinde yön saptırıcı sonuçlar doğurdu. Bir baskı türünde, genel olarak siyaset önemli derecede küçülmeye uğradı. Bir bütün olarak dünyayı *tanımaya*, ya da, dünyayı değiştirme isteği bir yana, rasyonel kavrayışa açık olduğunu savunmaya yönelik her girişim, "büyük anlatılar" inşa etme ve "bilgiyi totalleştirme" (totaliter?) aşağılık girişimi olarak bir tarafa atılacaktı. Teorisyen, yeteri sıklıkta, bazen diyalektik karşıtlıklar olarak fakat çoğunlukla aynı sahteliğin ikiz yüzleri olarak emperyalizm ve ulusalcılıktan söz ediyordu; fakat radikalizmin esas işi, bizzat rasyonalizmin (sonradan adlandırıldığı şekliyle Aydınlanma projesinin) reddinden ibaret hale geldi.[22] Sadece Erk, evrensel ve dokunulmazdı; direniş ancak yerel olablirdi; bilgi, Erk bilgisi bile her zaman kısmiydi. Bağlılıklar ancak değişken ve çokkatlı olabilirdi; istikrarlı bir özne konumundan söz etmek, "köken miti" canavarının peşine düşmekti. Tarihsel öznelerin dağılması ve kırılmasıyla ilgili bu teorinin Amerikanvari sulandırılmış kimi biçimlerinde, inanılabilir bir hakikat bulma olasılığını varsayan "araştırma" düşüncesinin yerine, doğası gereği sonuca götürücü olmayan "söyleşi" düşüncesi geçirilecekti. Bu "söyleşi" olarak teori düşüncesi, zaman zaman kendine Bakhtinci diyalog süsü verebilir; fakat gerçeklikte, kaçınılmaz olarak iki olası yönden birine gider.

Bu yönlerden daha genel olanı, kuşkusuz, avangardist eleştirel çevrelerde Barthesçi "metin hazzı"nın dili, "gösterenin özgür oyunu" vb. şeklinde ifade edilse de, en ufak bir kibarlık, uyuşma ve centilmenlik iması bulunmayan Amerika'ya özgü bir çoğulculuktur. Diğer yanda, alternatif yön daha da karanlıktır; zira, (a) bir *olgu* olduğu iddia edilen her şeyin söylem hilesinin ürettiği bir *sonuç*-hakikatten başka bir şey olmadığı ve (b) Erke direndiği iddia edilen her şeyin zaten bir Erk olarak oluşturulduğu şeklindeki Foucaultcu önermelerin aşırı

versiyonlarını kabul edersek, o zaman, sonuçlarla —sonuçları sayarak, tüketerek, üreterek— amaçsız bir şekilde dolaşmaktan ve süreç içerisinde, hem Köken hem Kader olarak Söylemin bitmez tükenmez fısıltılarına sunmaktan başka gerçekten Teoriye *yapacak* hiçbir şey kalmaz. Bu söyleşi-olarak-teorinin, önemli derecede güçlü bir düzleyici etkisi de vardır. Akademik tarza uygun uzun bir aktarmalar, kaynakçalar vb. listesine sahip olunduğu sürece, bir savdaki ardışık tutumları doğrulamak için Marksistlerden ve anti-Marksistlerden, feministlerden ve anti-feministlerden, yapı-sökümcülerden, görüngübilimcilerden ve akla glen diğer teorisyenlerden serbestçe aktarmalar yapılabiliyor. Bizzat teorinin kendisi, kullanılabilir meta olarak kütlesel teori arz edilen, tüketicinin özgür seçimini garanti eden ve metaların hızlı bir eskime oranına sahip olduğu bir düşünceler borsası olur. Birisi, bu geç-kapitalist piyasa ekonomisi modelini reddedip, bunun yerine bir söyleyişiyi *sona erdirmeye*, ya da teori siyasetinde katı bir partizanlığı savunmaya kalkışsa, Aydınlanmadan kaynaklanan rasyonalizm, ampirisizm, historisizm ve diğer her türden kötülüğün — örneğin, tarihsel aracılar ve/veya bilen özneler düşüncesi— suçlusu olur. Büyük ustalar teorisindeki bu kendine özgü sürüklenmenin başlıca yanlarından birini, kendisi de asla küçük bir usta olmayan Lyotard özlü bir şekilde özetledi: Marksizm çağı bitiyor, şimdi "mal ve hizmetlerden yararlanma çağı"dır! Başka bir ifadeyle, dünya burjuvaydı.

Bugünün avangard edebi teorinin çoğu, fark edilir bir tüketimci eğilimiyle böylesi entelektüel ve siyasi davranış ilkelerinden kaynaklanıyor. Siyasetin esas olarak insanın kendi akademik mesleğinin pratiğini radikalleştirmesinden ibaret olduğu iddiasından tamamen ayrı olarak, uzlaşılamaz baskılara eşit bağlılık nedeniyle, daha teknikçi, muhafazakâr teorisyenler arasında olduğu kadar siyasi angajmanı olan teorisyenler arasında da aynı türden eklektizm gelişti; sözgelimi, Gramsci ile Matthew Arnold'un birbirinden çok farklı siyasi bağlılıklarının edebi eleştiri işi açısından hiçbir önemi yokmuş gibi, aynı teorik konumun lehine bu iki şahsiyetten alıntı yapılmasına rastlamak hiç de ender değil. Demek ki, bu radikalleştirilmiş versiyonların bazılarında da, bu aynı teorinin piyasa-ekonomisi modeli yürürlüktedir.

NOTLAR

(1) Bu bölüm, esas olarak ilk kez Jawaharlal Nehru Üniversitesi'nde verdiğim seminer notlarının gözden geçirilmesiyle yeniden yazılmıştır.

(2) Richards'ın Cambridge'e belirleyici katkılarının —fakat nihayi başarısızlıklarının da— sağduyulu bir özeti için bkz. Raymond Williams'ın *Writing in Society* adlı kitabındaki "Cambridge English, Past and Present" başlıklı denemesi.

(3) İngiliz Solunun —Williams, Terry Eagleton, Mulhern ve diğerleri— özel olarak Leavis'le ve genel olarak "Pratik Eleştiri" ve "kapalı okuma"nın teknikçi çeşitleriyle ilişkisi içinde tanımlayacağı gibi Amerikan Solu (yalnız başına Kenneth Burke dışında) "Yeni Eleştiri"ye karşı rekabetinde kendi koşullarını asla tanımlamamış olmasına karşın, Önemli ölçüde Richards, Eliot ve Leavis'e borçlu olan "Yeni Eleştiri"nin ABD'de, Britanya'da "Pratik Eleştiri"nin olduğundan daha fazla hegemonik olduğu anlaşıldı. "Yeni Eleştiri"ye meydan okuma, daha çok, Krieger (*The New Apologists for Poetry*, 1956), Frye (*Anatomy of Criticism*, 1957), Kermode (*The Romantic Image*, 1957) ve Graff (*Poetic Statement and Critical Dogma*, 1970) gibi bireylerden, ya da kalıcı bir konum olarak, Amerikan Solunun bu konumlarla, özellikle de yapı-sökümcü olanla ortak yaşarlığını kısmen açıklayan yapı-sökümden geldi.

(4) Leavis eğiliminin büyük bir farklı en dayanıklı eleştirisini, Francis Mulhern bir araya topladı; fakat, muhteşem denemesi "English Reading"in (Homi K. Bhabha, ed. *Nation and Narration*, Londra, Routledge, 1990 içinde), daha önceki kitabı *The Moment of "Scrutiny"*den (Londra, Verso, 1979) nitelik olarak daha üstün olduğu söylenmelidir.

(5) Mulhern, atletik erkek ve iyi ev kadını ideolojilerinin değerlendirilmesinde F. R. Leavis ile Q. D. Leavis'in kişisel yaşamlarında ve kamusal dış kişiliklerinde temsil edilen bu çoğulculuğun erkekçi (masculinist) yanlarının yapısını sökmede özellikle iyidir. Erkekçiliğin (masculinism) bu özel biçimi, Leavis'in Lawrence'a ölçüsüz hayranlığının ve özellikle Women in Love'ı okumasının temelini oluşturur.

(6) Örneğin bkz. Williams'ın *Marxism and Literature*'un girişinde o sırada özellikle edebi incelemelerde karşı karşıya kaldığı yalıtılmayla ilgili açıklamaları.

(7) *Monthly Review* da, HUAC duruşmaları döneminde ve Soğuk Savaşın başlangıcında —New York, 1949— yayın hayatına başladı. Tarihten çok ekonomi politikle ilgilenen ve resmi Komünist Partisi'ininkinden daha keskin ve daha geniş bir Marksizm tanımlamaya girişen dergi, yayıneviyle birlikte kendi koşullarına göre hiç de önemsiz olmayan bir nüfuz kazandı. Ne var ki, aynı dönemde Britanya'daki gelişmelerle karşılaştırıldığında bu nüfuz, ABD'de çok dar bir entelektüel tabakayla sınırlı kaldı ve genel olarak kültür üzerinde fazla bir iz bırakmadı —ve en az etkilenen de *edebi* Sol oldu.

(8) Örneğin bkz. Dobb, *Political Economy and Capitalism* (1937) ve Hill, *The English Revolution* (1940).

(9) Bkz. *William Morris: Romantic to Revolutionary* (ilk baskı 1955, gözden geçirilmiş baskı 1977). İki metnin karşılaştırmalı bir okuması, Thompson'ın kabaca 25 yıllık bir süredeki entelektüel yörüngesi ile ilgili —komünizmden belli türden bir Sol İşçiciliğe— büyüleyici ve özlü ipuçları verir.

(10) Elbette, eşit derecede enfes *The Experience of Defeat: Milton and Some Contemporaries* (1984) bir yana, daha az bilinen *Some Intellectual Consequences of the Engilish Revolution* (1980) kadar enfes olan *Milton and the English Revolution* (1977) da var.

(11) Richard Hoggart, daha sonra Çağdaş Kültürel İncelemeler Merkezi'nin kurucusu olarak ortaya çıktı. Eserleri arasında *The Uses of Literary* (1957), elbette bir klasiktir.

(12) Eliot'un monarşist ve sömürgeci eğilimleri yeterince biliniyor ve bunlar, şiirin yapısı içinde "Queen Elizabeth and Leicester/Beating oars" (Kürek çekerken/Kraliçe Elizabeth ile Leicester) sakin muhteşemliğiyle karşı karşıya konulan yoksul ve çalışan kadının cinselliğinden tiksintisinin yanı sıra, en kabul edilemez biçimlerde *The Wast Land*' de su yüzüne çıkar. Özellikle bkz. şiirin "The Fire Sermon" alt başlıklı üçüncü bölümü. Pound'un durumuna gelince, Mussolini'ye rahatsız edeci desteği, sadece

aysbergin görünen kısmıdır; *The Cantos*'un bütün yapısı, onun faşizme, anti-semitizme, her türden ırkçılığa yakınlığından ve bütün çağların ve uygarlıkların otoriter, aristokratik yönetimine yönelik genel tercihinden ayrılamaz.

(13) Kuşkusuz 1957 ile 1977 arası 20 yılda ABD edebi eleştirisinde ve teorisinde gerçekleşen büyük değişikliklerin temel ve bazı bakımlardan gerçekten parlak bir özeti olan Lentricchia'nın *After the New Criticism*'inin (Chicago: University of Chicago Press, 1980), disipliner gelişmeleri edebi-teorik'in dışında herhangi bir tarihe yerleştirmek için çok az çaba sarf etmesi, Amerikan Sol Eleştirisinin bütünsel sürüklenmesinin bir belirtisidir.

(14) *After the New Criticism*, s. xii.

(15) *New Left Review*'la bütünleşen birçok yazar, en başta da Perry Anderson, benim burada kullandığım anlamında genel "Batı marksizmi" terimine en geniş geçerliğini ve neredeyse kendinden menkul anlamını verdiler. Kategorinin oluşumuna katkıda bulunan bir makaleler antolojisi için bkz. *Western Marxism—A Critical Reader* (Londra: New Left Books, Verso, 1983). Kategorik tanımlama ve belli türden bir özet için bkz. Anderson, *Considerations on Western Marxism* (Londra: New Left Books, 1976; Verso, 1979). Elbette, bu terimin 1920'lere kadar uzanan bir geçmiş tarihi vardır; fakat burada bununla ilgilenmiyoruz.

(16) Bkz. *The Savage Mind* (Fransızca yayım, 1962; İngilizce çeviri 1966), Lévi-Strauss'un genel olarak tarihsizme ve özel olarak da Sartre'ın bu konudaki yorumuna sert saldırılar yönelttiği son bölüm. Sartre, öncki yıllarda da özellikle Camus ve Merleau-Ponty ile polemiklere girmişti; fakat Parisli entelijensiyanın en etkili tabakaları arasında entelektüel hegemonyanın yapısalcılık lehine ve Amerikan ve İngiliz avangardları açısından da sonuçları olan bir değişikliği başlatması anlamında Lévi-Strauss'un saldırıcı belirleyici oldu.

(17) 1968'le ilgili son nokta için bkz. Régis Debray, "A Modest Contribution ...," *New Left Review*, no. 115, Mayıs-Haziran 1979. Fransız entelijensiyasının iniş çıkışları üzerine nazik polemiği *Teachers, Writers, Celebrities: Intellectuals in Modern France*'da (Fransızca basım 1979; İngilizce

çeviri 1981) Debray, 1880'den itibaren bu entelijensiyanın tarihini üç döneme ayırır: Birincisine okul ve üniversitler hâkim (1880-1930), ikincisine yayıncılık hâkim (1930'dan 1960'lara kadar) ve üçüncüsüne medya hâkim (1968 olaylarıyla başlayan ve hâlâ devam eden). Bu sonuncusu, gümüş ekranın neden olduğu bir karanlık çağın alameti olabilir.

(18) Buradaki polemiğimin farklı konumları bir araya getirdiğini biliyorum; fakat yerin sınırlılığı savı geliştirmeyi olanaksızlaştırıyor. Konuyla ilgili ciltler dolusu yazılar arasında en azından ikisiyle önemli ölçüde hemfikirliliğimi doğrulayabilirim. Perry Anderson'ın *In the Tracks of Historical Materialism*'i (Chicago: Chicago University Press, 1984), Habermas üzerine olan sayfalar hariç, benim düşünceme uygundur. Peter Dews'ın *Logics of Disintegration*'ı (Londra: Verso, 1988) daha az bir şevkle yazılmış; fakat, özellikle Lyotard konusunda güçlü ve aydınlatıcıdır.

(19) "Yeni Sol" terimi, farklı bağlamlarda çok farklı şeyleri ifade ediyor; fakat bu dönemde ortaya çıkan farklı radikalizmlerin bolluğu içindeayrık bir siyasi eğilim olarak terimin, Marksizme yakınlık ya da Marksizm nasıl kavranırsa kavransın, Marksizmle bir ilişki iddiasını taşıması gerekir sanıyorum. Britanya'da kökleri, kuşkusuz en azından 1956'nın sonuçlarına kadar gidiyor (Süveyş, Macaristan, Kruşçev Raporu). ABD'de ise, *Monthly Review*, Stalinist Marksizmden farklı alternatif bir Marksizm türü tanımlamaya daha önce başlamış olmasına karşın, Küba Devrimi herhalde daha belirleyici oldu. Ne olursa olsun, "Yeni Sol"un *kökeni* 1930'ların "Eski Sol"una kadar götürülebilse de, pek çok Batı toplumunda, özellikle üniversitelerde ilk kez 1967-1968'de önemli müdahalelerde bulunduğunu ileri sürmek olanaklıdır.

(20) "Uluslar Topluluğu (Commonwealth) Edebiyatı" kategorisi, Britanya'daki göçmen entelijensiya için kuşatılmış kimlikleri doğrulama —ve zamanla, kariyer yolunu açma— işlevini yerine getirir duruma geldi. "Üçüncü Dünya Edebiyatı" kategorisinin, çoğunlukla çok pedagojik prosedürleri ve ideolojik davranış ilkelerini ikiye katlayarak ilk ortaya çıkışı, "Afrika Edebiyatı" ve "Uluslar Topluluğu Edebiyatı" ön temeli üzerinde oldu.

(21) Bkz. Edward Said'in, bu kitabın 5. Bölümünde uzun uzadıya irdelenen denemesi: "Metropolitan Intellectuals and Third World Culture."

(22) Yakın zaman Fransız teorisinin bu alışılmış temaları, daha sonra, Homi Bhabha'dan Partha Chatterjee'ye kadar bu "post-yapısalcı" avangardın birçok Hindistanlı üyesi tarafından, hem edebi hem sosyolojik teorilerde, karakteristik olarak tali ve bağımlı tarzlarda sömürge ve imparatorluk konularına da taşındı. Chatterjee'nin "Aydınlanma," "ilerleme mitleri" vb. ile ilgili oldukça çıkarımcı ifşaları için bkz. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (Londra: Zed Press; Delhi, Oxford University Press, 1986).

2

Sınıf Dilleri, Göç İdeolojileri

Önceki bölümde özetlenen edebi teorinin talihindeki değişikliklerin yanı sıra, sömürge sonrası çağ, Üçüncü Dünya Edebiyatı'nın karşıdüşturunun bir araya toplandığı eser gövdesiyle ilgili olarak bizzat edebi üretimin yapısında —özellikle İngilizce ve Fransızca, fakat diğer Avrupa dillerinde de— kimi temel değişikliklere de tanık oldu.

Bu çağın özgüllüklerinden biri, sömürgecilikten kurtulan ülkelerin birçoğunda okullaşmanın ve modern mesleklerin genel yaygınlaşmasıyla birlikte, bu ülkelerde, İngilizceden Portekizceye kadar başlangıçta Avrupa'dan ithal edilen dillerde yayınlanan edebi metinlerde bir gerilemeye değil, büyük bir çoğalmaya neden olmuş olmasıdır. Hindistan, şimdi, İngiliz dilinde kitapların yayınlanması ve dağıtılması bakımından dünyanın en büyük pazarlarından biridir ve bu dilden birçok ünlü romancıya sahip olmakla övünüyor. İngiliz yayıncılık şirketi Heinemann'ın oldukça kabarık bir Afrikalı ve Karaipli yazarlar ve kitaplar listesi var; bunlardan biri, sadece İngilizce yazan Wole Soyinka, Nobel Ödülüyle düsturlaştırıldı. Sanırım, diğer küresel uzaylarda doğan bu yazarların —özellikle Güney Afrika'dan düzinelercesi bir yana, Rüşdi ve Ghosh, Anmah ve Achebe, Lamming ve Harris— geleneksel İngiliz roman haritasını kabul edilenin ötesinde değiştirdiklerini söylemek doğru olur. Aynı şey şiir konusunda söylenemez; Fransız film ve romanında önemli ve artan bir Afrika

varlığı olmasına ve Fransız romanına Kuzey Afrika müdahalesi şu anda artmakta olmasına karşın, Paris'teki benzer türden kesin değişim konusunda da aynı derecede söz edilemez. Eski sömürge ülke yazarlarının metropolitan dillerde edebi metin üretmelerindeki büyük artış, oldukça farklılaşmış ulusal durumlarda çok fazla şey ifade etmesi gerekir. İleride Hindistan'daki edebi incelemelerin oluşumunda İngilizce bağlamını ele alacağım. Ne var ki, başlangıçta kimi genel gözlemler yapılmalı.

I

Metropolitan dil —Hindistan örneğinde İngilizce— sömürge döneminde burjuva devletin merkezileşmesinin başlıca kültürel ve iletişimsel aracı olduğu ölçüde, hâkim yönetim, eğitim ve iletişim sistemlerinde bu aracın devam eden kullanımı, diğer şeyler yanında, burjuva devletin sömürge ve sömürge sonrası evreleri arasında köklü —neredeyse genetik— bir kültürel bağlantının işaretidir. Bu sömürge sonrası evrede İngilizcenin gerilemek yerine hızla çoğalmış olması olgusu, yönetim, meslek, ticaret, okul ve medya aracılığıyla sivil toplumun bütün alanlarına devletin daha incelikli ve daha derinden nüfuz ettiğinin işaretidir; devlet, başlıca işveren, başlıca eğitimci, en büyük mülkiyet sahibi ve elektronik medyanın yöneticisidir. İngilizcenin edebi üstünlüğü, bu daha geniş, üst üste binen şebekenin bir yansımasıdır. İngilizcenin sömürge dönemindeki esas *kültürel* iddiası, edebi olmayan bir iddiaydı. İddia daha çok şöyleydi: Hindistan içerden o kadar parçalanmış, o kadar heterojen ve öylesine bir diller ve etnisiteler mozayiğidir ki, ulusal bütünlüğünü sürdürmesi için merkezileştirici bir dile gereksinmesi var —bu kavrayışta "ulus," yönetimin aciliyetleriyle ve gerçekte devletin kendisiyle eşanlamlıydı. Şimdi, dekolonizasyondan sonra, Hindistan'ın uygarlıksal karmaşıklığının, Avrupa burjuvazisinden miras aldığımız ulus-devletin merkezileştirici zorlamalarıyla yaşanamadığını, ya da öğretilemediğini itiraf edememiz; merkez ile bölge arasındaki ilişkileri köklü bir şekilde bilememiz, ya da toplumumuzun karmaşıklığına uygun gelebilecek

daha heterojen birlik biçimleri keşfedememeniz —bütün bunlar, merkezinde İngilizcenin bulundugu daha önceki yönetim ve meslek göstergebiliminin kendisini daha geniş bir ölçekte yeniden üretmesi demekti. İngilizcenin Hindistan'da birleştirici bir güç olduğu iddiası geriletilmedi, genişletildi. Dahası, Hindistan'da İngilizcenin, eski sömürge Asya ve Afrika ülkelerinin fiilen hepsinde metropolitan dillerin bu genişleyen kullanımı, özellikle mesleklere ve devlet aygıtlarına yerleşmiş modern küçük burjuvazi olmak üzüre orta tabakalar da dahil, bu ülkelerdeki burjuva sınıfların pekişmesi, geişlemesi, artan özgüveni, artan boş zamanı ve artan sofistikasyonuyla da bağlantılıdır. II. Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsızlığını kazanan bütün Asya ve Afrika ülkeleri arasında Hindistan, sayısal olarak en çok profesyonel küçük burjuvaziye sahiptir.

Bu durumun karmaşıklıklarını incelemenin yeri burası değil; fakat, açıkça ülkenin bütün kozmopolit kentlerinde, sadece İngilizce üretilmiş edebi belgeyi *ulusal* bir belge olarak gören, geri kalanlarını bölgesel, dolayısıyla önemsiz ve unutulabilir sayan İngilizce-tabanlı bir entelijensiya gelişti; öyle ki, bu imgelemde İngilizce, Hint dillerinden*biri* olarak değil —kuşkusuz böyledir—, ulusal bütünleşmenin ve burjuva inceliğin *dili* olarak ortaya çıkar. İngilizce kitaplar için büyük bir iç pazarın oluşmasının sonuçlarından biri, İngilizce yazan önde gelen Hindistanlı yazarların çoğunluğunun —örneğin Karayipli yazarların tam tersine— Hindistan'da yaşamayı tercih etmeleridir; bu durum, buradaki ve yurt dışındaki okuyucular için, Hindistan ulusal deneyimini temsil ettikleri —gerçekte *cisimleştirdikleri*— iddialarını kuşkusuz pekiştirirken, İngilizce ortak dolayımı da Hindistan'da yerleşik yazarlar ile metropolitan ülkelere göç eden yazarlar arasındaki bağın ve bu bağın metropolitan algılanımlarının güçlenmesine hizmet eder. Böylece, Üçüncü Dünya Edebiyatı küresel kategorisinde Anita Desai ile Bharati Mukherjee, deyim uygunsa, aynı paranın iki yüzü olurlar. Hindistan'ın diğer eski sömürge ülkelerden çok daha fazla demokratik özgürlükler sunması olgusu, elbette, diğer birçok ülkede yazarları siyasi sürgüne zorlayan koşulların büyük ölçüde bertaraf edilmesi ve geniş bir karşıt fikirler yelpazesinin ülke içinde ifade edilebilmesi demektir.

Sömürge sonrası bu pekişme ve genişlemeler, tarih dışı bir şekilde boşlukta olmadı. Bizzat sömürge döneminde, bütün Hindistan ölçeğinde çalışan ve büyük çoğunluğu ulusalcı entelijensiyanın bazı hizıplerini de kapsayan "ulusal" entelijensiya, esas olarak üst ve orta kastlardan ve (sömürgeci) devletin kurumlarına en yakın iş ve mesleklerden —yönetim, hukuk, ticaret, İngiliz dilinde gazetecilik, kolej ve üniversite personeli— gelmişti. Sömürge döneminde, entelijensiyanın İngilizce gerçekleştirilen "ulusal" işlevleri ile yerli dillerde gerçekleştirilen —bazen aynı insanlar tarafından, fakat ayrı alanlarda— bölgesel işlevler arasında ayrık bir hiyerarşik bölünme zaten vardı. Müslüman Birliği, ya da Komünist Parti kadar Hindistan Ulusal Kongresi için de bu geçerliydi; sömürge yönetimi ve özel sektörün mali, sınai ve ticari işlemleri kadar, gazetecilik ve toplumsal bilimler için de geçerliydi. Bu temel bölünme, ünlü liderler arasında bile bütün çeşitleriyle bireysel yaşamlarda yaşadı. Rammohun'dan Gandhi'ye, Rajgopal Acharya'dan Mevlana Muhammed Ali'ye kadar, iletişimde büyük bir iki dillilik ve çok-dillilik geleneği varlığını sürdürdü. Nehru, çok iyi Urduca ve Hinduca konuşabiliyordu; fakat sadece İngilizce yazdı; Cinnah, İhgilizcenin ötesinde fazla çalışamadı; Azad bir Arapça ve Farsça alimiydi, İngilizceyi kekeleyerek okuyordu, fakat bu ülkede Urducanın büyük ustalarından biriydi. Bu örneklerden bazıları varlığını sürdürmüştür, fakat şu andaki savımıza uygun versiyonlarıyla birlikte. "Ulusal" entelijensiya, şimdi, yerli herhangi bir dilden çok daha fazla kesin bir şekilde İngilizcede kök salıyor.[1] Hinduca, elektronik medya ve popüler kültürde şimdi çok daha geniş bir alana hükmediyor (açıkça Kuzeyde, fakat sinema ve televizyon kanalıyla Güneyde de). Gerçekten iki dilliliğin üretken türü galiba gerileme halindedir ve İngilizce, büyük yeteneklerin roman yazımı için başlıca dil olma sürecindedir. Sömürge sonrası dönemdeki bu geçiş, kozmopolit kentlerin İngilizce yazan entelijensiyasının ürünlerini Hindistan *ulusal* edebiyatının temel belgeleri olarak görme eğilimini —özellikle metropolitan entelektüeller arasında, fakat Hindistan içindeki burjuva entelijensiyanın geniş kesimleri arasında da— daha da güçlendirdi. Özünde bir sınıf ittifakı olan bu kıtalar-üstü algı ortaklığı, şimdilerde oldukça sağlam bir şekilde kuruluyor.

Hindistan'da İngilizcenin rolü konusunda yapılan ve tekrar tekrar yapılması gereken geniş ve karmaşık tartışmaları burada özetlemek güçtür. Her neyse, niyet Hindistan'da İngilizcenin rolünü tarih dışı bir tarzda ifşa etmek, ya da savı yerlici bir yöne zorlamak değil. Başlangıçtaki sömürgeci girişine dayanılarak, aynı nedenle demiryolları boykot edilemediği ölçüde, şimdi İngilizce de reddedilemez. Gerçekten, sonunda Sanskritçe biçiminde şekillenen dilbilimsel oluşumun bile, şu anda en azından Ganj boyunca oturan insanların büyük çoğunluğunun ataları gibi, kendi zamanlarında dalga dalga başka yerlerden geldiğine inanmak için neden var. Gerçekten tarih, sömürgeci deformasyondan, ya da bundan önce İslamın girişinden, ya da daha da erken zamanlarda genel olarak "Aryan" denilen kabilelerin işgalinden öncesine, düşsel bir çağlar öncesine geri dönülerek düzeltilmeye açık değildir. Eğer varsa, Hint uygarlığı etosu, her durumda, deyimlerin ve araçların —hatta, başlangıçta bu topraklarda yabancı ve zaman zaman yağmacı olan halkların— Hintlileştirilmesi süreciyle derinden belirgindir. İngilizce, şimdi Hindistan'ın dillerinden sadece biridir ve burada tartışma konusu olan şey, İngilizcenin kovulması olasılığı değil, toplumsal yaratılarımıza emilme tarzı ve diğer herhangi bir temel dilbilimsel farklılık yapısı gibi, bu dilin sınıf ve toplumsal ayrıcalık oluşumu süreçlerinde kullanılmasıdır. Belirli bir dilin devlet yönetiminde, medyanın "ulusal" olduğu düşünülen daha güçlü kesimlerinde ve yüksek eğitim ve araştırma kurumlarında kullanılması; mülk sahibi sınıflar ile işçi sınıfı için farklı ulaşılabilirliği, bu dili iyi kullananların emek piyasasında daha avantajlı olması ve dolayısıyla daha fazla prestij kazanması vb., genel olarak toplumsal süreçlerde bu dile verilen ayrıcalığı gösterir. Bu süreçler tam olarak yerine oturduktan ve burjuvazi ile küçük burjuvazinin profesyonel katmanları bu süreçlerle tam olarak bütünleştiken sonra, "edebiyat" ile ilgili en azından iki şey bütünleşenlere çok açık hale gelir. Birincisi, bir "ulusal" edebiyat oluşturulacaksa, bunun ancak *bu* dille yapılabileceği kaçınılmaz görünür. İkincisi, tek tek metinlerle ilgili olarak, "ulusal" edebiyat söz konusu olduğu sürece sadece *bu* dilde olanların, *temsili* bir niteliğe sahip olduğu söylenebilir; gerisi "bölgesel"dir ve "bölgesel" bir roman, tam ya da geniş bir özet çeviri

ve/veya yorumla, resmi ya da gayri resmi olarak "ulusal" arşivin oluşturulması için uygun dil olarak zaten tasarlanmış bir dilde sunulduğu ölçüde "ulusal" arşivin bir parçası olabilir.

Böylesi süreçlerin kaçınılmazlığı, bu yapının yeniden üretimine katılanlara aleni hale geliyorsa, bunun nedeninin, basitçe, bu yapının onların çıkarlarına hizmet etmesi ve onlara ayrıcalıklı bir alan açması olmadığını ekleyebiliriz. Kuşkusuz, çıkarlar söz konusudur; fakat bu aleniliğin maddiliği edebi alandan değil, ilk elde bu alanı oluşturan ve büyük ölçüde edebi olmayan daha geniş siyasi süreçlerden kaynaklanır; bizzat hâkim ideoloji gibi, bir toplumun hâkim dili de, her zaman egemen sınıfın dilidir. *Tek başına* edebi incelemelerin çok ötesindeki alanlarda başka değişiklikler olmadan, İngilizce edebi metinlerin "ulusal" medya ve arşivdeki —metropolitan üniversite ve edebi kurum bir yana— ayrıcalığı değiştirilemez.

II

Eski sömürge ülkelerde, doğrudan Avrupa'dan ithal edilmiş dillerde üretilen edebiyat, "Üçüncü Dünya Edebiyatı"nın metinsel oluşumuna anlam vermeleri için metropolitan üniversiteye tek bir tür arşiv sunar; fakat, kullanılabilir tek arşiv bu değil; zira, dekolonizasyon sonrası dönem birçok yerli dilde edebi geleneklerin büyük bir genişlemesine ve pekişmesine de tanık oldu. Elbette, bu görüngünün de bölgesel çeşitleri vardır; fakat bir genelleme olarak, pek çok kıta-altı bölgesinde yerli dillerde yazan yazarların, tarihsel olarak profesyonel küçük burjuvazinin biraz aşağı katmanlarından ve/veya daha geleneksel küçük mülk sahiplerinden geldikleri söylenebilir. Gerçi, devlet korumacılığı sistemleri yerli dillerde de oldukça yüksek bir kazanç yolu yaratmakta olduğu için, bu durum da şimdi değişiyor. Ne demek istediğimi anlamak için, Hinduca edebiyatın —ve elektronik ve diğer medya aracılığıyla bizzat Hinducanın— bağımsızlıktan bu yana yaygınlaşmasını düşünmek gerekir. Bu tür edebiyatın büyük bir kısmı metropolitan edebi teorisyenlere doğrudan ulaşmaz; çünkü, metropoli-

tan dillerden her zaman alim alan bu teorisyenlerden çok azı, bir Asya ya da Afrika dilini öğrenme zahmetine katlanmıştır. Fakat bu edebiyatın küçük bir kısmı, özellikle aşağıda belirtilen şekillerde Batı'ya da ulaşır.

Metropollerde Üçüncü Dünya ile ilgili bilginin üretildiği arşivin çok büyük bir kısmı, ezici çoğunlukta Batılı personel tarafından yönetilen ve işgal edilen metropolitan araştırma ve inceleme kurumlarında toplandı ve toplanmaya devam ediliyor. Batılı olmayan tek tek bireyler de bu aynı kurumlarda istihdam edildi —hâlâ ikincil konumda olmalarına karşın, sömürge sonrası dönemin daha yakın zamanlarında giderek daha fazla. Bizzat arşivin kendisi, her türden sınıflandırıcı pratik üretilerek sayısız akademik disiplin ve yazı türüne ayrıştırılır —klasiklerin filolojik yeniden inşasından misyonerlerin ve sömürge yöneticilerinin çatık kaşlı raporlarına kadar, Alan İncelemesi Programları ve hatta merkezi insan bilimleri alanlarından vakıf ve özel yayınevlerinin finanse ettiği çeviri projelerine kadar. Batılı alim ile yerel bilgilendirici arasında —kuşkusuz, daha incelikli bir tarzda bu rolü oynayan—, tipik olarak Batılı olmayan bir dil bilmeyen çağdaş edebi teorisyen ile tipik olarak bir iki dil bilen yerli çevirmen ya da denemeci arasında kurumlaşmış bir ortak yaşarlık, bu arşivi bir araya getirmenin daha geniş bir mekanizması oldu.

Bu eski, çok-disiplinli ve bir bakıma kaotik arşiv, günümüzde, özellikle edebi incelemeler alanında, gelişmekte olan *özel* edebi çeviri makinası —metropolitan ülkelerin kendi aralarındaki metin dolaşımı için var olan makina kadar gelişmemiş olan, fakat kendi koşullarına göre gözardı da edilemeyen bir makina— tarafından büyük ölçüde yaygınlaştırılır. Özel yayınevlerinden ve böylesi çevirileri kendi istekleriyle ya da destekleme programlarıyla yayınlayabilen üniversite yayınlarından başka, böylesi yayınları geliştirme programları bulunan, Rockefeller'ın finanse ettiği Asia Society gibi "hayırsever" Amerikan vakıfları bir yana, UNESCO gibi uluslararası ajanslar, Hindistan'daki Sahitya Akademisi gibi devlet kurumları da vardır. Genellikle yerli dille okuyan, fakat metropolitan dillerden biriyle yazan yerli bir entelektüelin ürettiği eleştirel deneme ve buna bağlı türler, bu çevirileri

tamamlar. Kürenin öteki alanlarında üretilen, fakat çoğunlukla yerli bilgilendiricinin otoritesiyle birlikte gelen metinlerin versiyonlarını ve gölgelerini yaratan metropollerde, bu türden yazıların bir kısmı elde edilebilir hale gelir. Elbette, Güney Amerika ve Karayipler'in bir kısmının edebiyatı, her şeyden önce Avrupa dilleri olan İspanyolca, Portekizce, Fransızca ve İngilizce yoluyla metropolitan eleştirmene doğrudan ulaşır. Üçüncü Dünya denilen metinlerin İspanyolca ve Portekizceden çevirisi için bütün sözcükler, stiller ve dilbilimsel duyarlılıklar artık İngilizce, Fransızca ve İtalyancada da vardır. Kuzey Amerikalı ve Avrupalı teorisyenler bu edebi belgeleri ya doğrudan okuyabilirler, ya da —İspanyolca ve Portekizceyi iyi bilmemeleri durumunda— okumasalar da, orjinallerin çevrilebilirliği sayesinde kolay bir aşinalıkla bu edebiyattan söz edebilirler. Gerçekte, homojen bir "Üçüncü Dünya Edebiyatı" elde etmek için, Latin Amerika metni modeli üzerinden Asya ve Afrika metinleri alışılmış bir şekilde okunur.

Başka bir ifadeyle, son 30 yıldan fazla bir süredir, incelemek, açıklamak, kategorilere ayırmak, sınıflandırmak, ders programlarına ve düstura dahil etmek açısından değerini ölçmek üzere metropolitan üniversitenin emrine amade geniş bir metin arşivi oluşturuldu. Eski sömürge ülkelerde üretilen, fakat Batı dillerinde yazılan ya da bu dillere çevrilen bu geniş kitap arşivi düzeyinde, sözgelimi Haitili bir romancı ile Hindistanlı bir romancı arasında doğrudan bir diyalog nadiren gerçekleşebilir, fakat bu arşivsel yakınlıktan, kendi generik sınıflandırmaları ve kategorilendirmeleriyle "Üçüncü Dünya Edebiyatı" denilen bir şey çıkabilir; Üçüncü Dünyacı ideoloji açıkça Batılı *ülkelerin* kültürel hâkimiyetine karşı olduğu halde, bir Üçüncü Dünya Edebiyatının Batı *dilleri* temelinde yükselmesi kuşkusuz bu operasyonun ironisi oldu.

Yukarıda, metropolitan dillere *çevrilmemiş* yerli dillerde basılı ya da basılmamış edebi dillendirmelerin sayısında da eşit derecede büyük —belki de daha büyük— bir yaygınlaşmaya işaret ettim. Bunlar birleşik bir arşive ait değildirler; gerçekte birçoğunun hiçbir arşivsel varlığı söz konusu değil. Bu başka türden kültürel üretkenliklerin — arşivsel üretkenlikler değil, *tek başına* sömürgecilik ya da Doğu/Batı

ikili karşıtlığı tarafından değil, daha eski, daha yerel, daha direngen, daha renkli ve çok sözlü, daha karmaşık ve daha içten duyumsanan tarihler tarafından üretilen yerel ve olmuş-bitmiş olmayan üretkenliklerin— kendine ait tür ve kategoriler sistemiyle birleşik bir "Üçüncü Dünya Edebiyatı" arşivi içinde nasıl barındırıldığını anlamak güçtür. Burada, esas olarak sözel ve performatif türlerden, büyük kentlerin çok uzağında bulunan üretim alanlarından, yayın ve çeviri dişlileri arasında henüz asimile edilmemiş bütün dilsel komplekslerden söz ediyorum. "Üçüncü Dünya Edebiyatı" envanterinin kategorik inşasına, generik spesifikasyonuna, yaygınlaştırılmasına, depolanmasına ve korunmasına girişen teknik-idari uzmanlık açısından bu diğer tür üretkenliklerin hangi statüye sahip oldukları benim için açık değil.

III

Ne kadar geniş olursa olsun, hiçbir arşiv kendi başına yeni anlamlılık ve güç toplamaz. Herşeyden önce Asya ve Afrika metinlerini toplama, çevirme ve cilalama makinası, iki yüz yıldır metropolitan ülkelerde manivela ile çalıştırılmaktadır; yep yeni ve bu aynı ülkelerde şimdi yaygın olan toplumsal durumda bir değişikliği gösteren "Üçüncü Dünya Edebiyatı" kategorisine değil, Edward Said'in "Oryantalizm" dediği şeye yol açtı. Zira ilk kez eski sömürge ülkelerden çok sayıda etnik topluluk, tarihsel olarak yeni tür bir talepte, ücretli, profesyonel orta sınıfa ve bu sınıfın eğitim, istihdam, tüketim, toplumsal değer ve mesleki ilerleme kalıplarına dahil edilme talebinde bulunacak şekilde metropollerde toplanmış durumdadır.

Bu durum, özellikle Afrika-Amerikan azınlığın çok daha eski varlığının —köle ticaretinin ve Amerika kıtasının sömürgeleştirilmesinin ilk günlerinden beri— söz konusu olduğu Amerika Birleşik Devletleri'nde, bazı temel yönleriyle, Avrupalı olmayan azınlıkların tarihsel rolünün bir tersine dönüşüdür. En büyük ve en eski etnik azınlıklar bile kölelikten önce oluşan ırkçı yapı

tarafından öylesine kösteklenmiştir ki, ta savaş arası yıllara kadar ancak çok güdük ve yoksul bir orta sınıfa[2] yol açmıştı; 1920'lerdeki Harlem Rönesansının başarı ve sınırlılıkları bu kösteklenmiş gelişmeye bağlı kalmış ve Siyah profesyonel tabakanın pekişmesini ertelemişti. Fakat daha sonra —ve jenoside dayalı sömürgeleştirme sürecinde imha edilen yerli nüfustan geriye kalanları hesaba katmasak bile— bir yüzyıl içinde diğer etnik azınlıklar da yerli yerine oturtulmuştu. Şimdi Birleşik Devletler Güneybatısı denilen yerin Meksika'dan koparılıp ilhakından beri ülke, Porto Rico'nun sömürgeleştirilmesi ve ABD'nin dalgalı bir emek havuzu olarak Meksika da dahil fiilen bütün Orta Amerika'nın mevcut statüsüyle büyük ölçüde çoğalan Hispanik kökenli emekçiler kazanmaktadır. California'daki sınıra ulaşılıp geçildikten —örneğin Pasifik boyunca dizili atlama noktalarıyla ta Filipinler'e kadar— sonra, Asya'dan da yeni göç dalgaları geldi: Büyük köprüler, yeraltı tünelleri, demiryolları inşa etmek; bazen madenlerde çalışmak, bazen sebze ve meyve toplamak üzere. Daha sonra bu sömürgesel göçün içine sokulduğu sömürü yapısı, özgürlükler ve fırsatlar ülkesi olarak Amerika mitinin karanlık yüzüdür. Başka bir ifadeyle, ABD'nin demografik evrimi köleliğin başlangıcından bu yana farklı bir model izlemiştir ve İkinci Dünya Savaşı sonrasına kadar beyaz olmayan nüfus esas olarak işçi sınıfı ve işsizler ordusu olarak kaldı.

Savaş sonrası canlanmanın başlaması ve "Amerika için yeni ufuklar" vaadiyle Kennedy yönetiminin işbaşına gelmesiyle birlikte bu toplumsal demografi, dikkat çeker bir değişim yaşamaya başladı. Uzun erimli sonuçları bulunan bir gelişmeyle Afrika-Amerikan ticari ve profesyonel tabakası önemli ölçüde genişledi. O zamana kadar, tanımlanabilir, bilinçli bir kültürel kategori olarak tam boy ayrı bir "Siyah Edebiyatı" eleştirel söylemi zaten vardı ve bu nedenle 1960'ların "Yeni Siyah Rönesansı" —ünlü denemesi "The New Negro"da (Yeni Zenci) Alaine Locke'un 1920'lerin Harlem Rönesansının arzu edilen hedefi diye saptadığı burjuvalaşma sürecinin kısmen yadsınması[3] — özellikle Doğu kıyılarında toplanan Porto Ricolular, Güneybatıdaki Meksika kökenli Amerikalılar, San Francisco ve New York'taki Asya kökenli Amerikalılar olmak üzere diğer

"azınlık edebiyatları"nın sonraki iddiaları için model oldu —zira önemli sayıda Hispanik ve Doğu Asyalı emekçi çocuklarının Amerikan kolejlerine girmesi de bu aynı dönemde oldu. Daha sonraki "Üçüncü Dünya Edebiyatı" kategorisinin, bazı yönleriyle, kendi generik farklılığıyla ayrık bir karşı-düstur olarak "Siyah Edebiyatı" modeli üzerinde biçimlendirildiği bile ileri sürülebilir. Üçüncü Dünya Edebiyatı'na uluslarüstü bir nitelik verildiyse, bunun nedeni de, Afrika kökenli ve daha az ölçüde olmak üzere Meksika kökenli Amerikalılar dışında ABD'deki diğer etnik azınlıkların üniversityi ve onunla bağlantılı düsturu kendi adına dönüştürmeye çalışacak kadar büyük olmamasıydı.

Bu arada Britanya açısından, Avrupalı olmayan nüfusunun sömürgedönemi boyunca göreli olarak küçük kalması, fakat daha sonra dekolonizasyondan sonra Siyah göçünün —Afrika, Karayipler ve Asya'dan— dikkate değer ölçüde artması paradokstur; o nedenle, ancak 1960'ların sonundan itibaren Britanya da, okullaşma ve profesyonel yeterllik temelinde yeni orta sınıf temsiliyeti ve mülkiyet yapıları talebinde bulunan Siyah İngilizlerin varlığına tanık oldu. Normalleştirici "Uluslar Topluluğu Edebiyatı" kategorisi başlangıç evresindeki bu baskılara hitap etti ve bu İngiliz Konseyine meydan okumalar daha yakın zamanlarda ivme kazandı. Ne olursa olsun, kesin olan olgu şu ki, bu aynı dönem Asya'dan yeni bir büyük göç dalgasına tanık oldu —hem Britanya'da hem Birleşik Devletler'de— ve bu göç önceden var olan Asyalı toplulukları sadece tamamlamakla kalmadı, büyük ölçüde dönüştürdü de. Bu göç tarihsel olarak yeni tür bir göçtü. Britanya'da işçi sınıfı bileşeni çok güçlü kalmaya devam etti, fakat profesyonel tabakanın ve hatta tam boy kapitalist sınıfların büyük kesimleri de göçmen olarak geldiler. Birleşik Devletler'de bu sıçrayış daha da dramatik oldu. İmparatorluktan göç, tarihsel Avrupalı göçmen modeline yetişti ve onu geçti: Araplar, İspanyollar ve hepsinden çok Asyalılar —ilk kez 1960'ların sonlarından sonra Hihdistan'dan göçün sayısal olarak anlamlı ve oran olarak öncekinden daha büyük olduğu da anımsanmalıdır.

Bunların, bilinen beyaz Avrupalılardan çok beyaz olmayan

Asyalılar olması yeterince anlamlıdır; fakat sınıfsal değişiklik de eşit derecede önemliydi. Bu Asyalıların çoğunluğu el işi yapmak ve işçi sınıfına katılmak için değil, ticari girişimde bulunmak ya da profesyonel küçük burjuvaziye katılmak için geldiler. Hindistan işçi sınıfının üyeleri emeklerini öncelikle Körfez bölgesinde ve ikincil olarak İngiltere'de satmaya giderken, ABD'ye göç eden Hindistanlılar çok büyük ölçüde küçük burjuvaydı. Elbette, bir işçi sınıfı kesimi de vardır ve küçük burjuvazi içinde yer alanların birçoğu en düşük basamağı işgal ediyorlar; ne var ki, göçmenlerin bu yoksul tarafı ile üniversiteye üslenmiş entelijensiya arasındaki kültürel ayrılma, anayurtta olduğu kadar geniş olma eğilimindedir. Kişisel gelirlerin hali vakti daha iyi olanlara sağladığı göreli kolaylık ve güvenceye ek olarak, anayurtla bağlantıları sürdürmeyi her zamankinden çok daha kolay hale getiren hava ulaşımı, telekomünikasyon, audio ve video kasetler, çok daha hızlı posta hizmetleri vb. teknolojik kolaylıklar da söz konusuydu.

Başka yerlerden gelen, var olan düstursallığın olanca ağırlığı altında eğitim gören, buna karşı isyan eden, düstursal denilen metinlerin karşısına diğer tür metinleri çıkaran yeni üniversite öğrencilerinin belirsiz statüsü, bu göçmen modelleri içinde örülüdür. Bu diğer tür metinler, daha sonra, bu öğrencinin kendi ulusal iddiasının zemini, belgesi, hatta karşı-düsturu halini alır. Bu seçim, metropolitan, liberal ve esas olarak beyaz üniversitenin çelişkilerinin hızlandırdığı varoluşsal bir belirsizliğe uygundur. Üniversite doğası gereği bir ayrıcalık alanıdır ve öğrenci, bu ayrıcalığı paylaşma hırsıyla gelir. Farklılığa, çok kültürlülüğe ve Avrupa dışılığa yer açmak için liberal, çoğulcu üniversite imgesi her zaman bastırılabilir; böylesi kültürel pazarlıklarıyla kariyer elde edilebilir. Fakat bu aynı liberal üniversite, beyaz olmayan öğrenci için çoğunlukla bir yalnızlık, hatta panik yeridir de; dışlanma bazen kabaca, çoğunlukla da kibar ve sessizcedir; öğrencinin kendi kültürüne ait belgeler, rafine önyargılar spirali arasında öğrencide bunalıma yol açan küçük tırpanlar halini alır. Bu öğrencilerin büyük çoğunluğu, bu ayartma ve engellemelerin belirsizliğini asla kıramaz; bazıları geri döner, birçoğu kabuledilemez alışkanlıklarla eğlence evlerinde kendini yitirir ve geridönüş olanaksızlaşır. Bu sefiller arasında geri dönmeyeceğini bilen küçük bir

akademik elit doğar, şu ya da üniversiteminin bir fakültesine girer, konferansları ve üniversite yayınlarını takip eder ve çoğunlukla en yüksek derecede profesyonel masumiyet ve misyoner şevkiyle, zaten "Üçüncü Dünya Edebiyatı" olarak tasarlanmış olan şeye aşırı değer biçilmesinde oldukça dikkate değer katkılarda bulunur —ve moda değiştiğinde, bu kategoriyi postyapısalcılıkla bile uzlaştırır. Bugünlerde bu tutum da, oldukça tanıdık bir durumdur.

Fakat başka tür bireyler de vardır ve burada ben, Hindistan'ın perde arkasına karşı tartışılması benim için güç olan bir faktörü açıyorum —sürgün faktörü demek istiyorum! Mesleki nedenlerle metropolitan ülkelerde yaşayan insanları kastetmiyorum; "sürgün" ya da "dağılma" (diaspora) gibi sözcükleri, her şeyden önce sadece kişisel rahatlık olan şeyi anlatmak için kullanıyorum. Devlet —*herhangi bir* devlet— otoritesi tarafından ya da kişisel yok edilme korkusuyla kendi arzularına karşın doğdukları yerde yaşamaları engellenen insanları kastediyorum. Başka bir ifadeyle, ayrıcalığı değil olanaksızlığı, mesleği değil acıyı ifade etmek istiyorum. Hindistan'da çıplak devlet terörü, edebi entelijensiyanın *hâkim* kesimlerine o kadar nadir yöneltilmiştir ki, azgelişmiş kapitalizmin diğer alanlarında asla yaşamamış olanlar için, dünyanın büyük bölümünde var olan bu türden terörün derinliğini, kapsamını ve sürekliliğini tasarlamak bile güçtür. Bu terör, sadece komünist Sola yöneltilmiyor; zira Asya ve Afrika'nın pek çok ülkesinde komünist Sol çok küçüktür. Terör uygulayan rejimin yüz yüze bulunduğu fiili tehdide her zaman orantılı da değildir; terörün uygulandığı her yerdeki yoğunluk da aynı değildir. Fakat, entelektüellerinin atalarına ait sınırlar içinde bile konuşamadığı Filistinliler gibi ulusal oluşumların var olduğunu; bir Filipinli, Etyopyalı, Kenyalı muhalifin ölüm, hüpishane ya da sürgün arasında tercih yapmak zorunda kaldığı durumların yaşandığını; hayatta kalmayı başaranların baskıyla uzaklaştırıldığını anımsamaya değer. Bu da, yine, belli bir uyum düzeyiyle ele alamayacağım kadar geniş bir konudur; fakat, imparatorluğun ileri karakollarında doğan sayısız entelektüelin kendi ülkesinde konuşamaması —ve çoğunlukla yaşayamaması— fakat, Che Guevara'nın "sığır kamı" dediği yere — yani metropolitan kente— gelmesi, yaşaması ve konuşması ironisine

işaret etmek istiyorum. Metropolitan kente geldikten sonra, birçoğu, metropolitan sermayenin Asya ve Afrika'da tercih ettiği rejimden daha liberal olma eğilimi gösteren metropolitan üniversiteyi boyladı.

Başka bir ifadeyle, göçmenliğin kendi çelişkileri vardır: Birçoğunu gereksinme zorlamıştır; bazılarının motivasyonu hırstır; bazıları baskıyla sürülmüşlerdir; bazıları için gerçekten dönülecek bir yurt yoktur; birçok durumda gereksinme ile hırs belirsiz bir şekilde ve koparılamazcasına birbiriyle bağlantılıdır. Çok sayıda bireyin biyografisini içeren bu derece geniş ve karmaşık bir görüngü için hiçbir sağlam genelleme sunulamaz. Bir bütün olarak göç eylemine zorunlu olarak içerlek birbiçimli bir siyasi tercih de söz konusu değil. Ne var ki, tanık olduğumuz şey şudur: İstikrarlı bir sosyalist praksis içinde ön bir siyasi temelden yoksunluk, mesleki hırs ve sınıfkökeni kombinasyonu, metropolitan üniversiteye üslenmiş radikal göçmenlerin büyük çoğunluğunu, hem uygun muhalif siyaset biçimi olarak oportünist türden bir Üç Dünyacılığa hem de kendilerini bu üniversitenin egemen modasının zaten yetkili kıldığı siyaset ve söylem tarzlarıyla daha fazla bütünleşmeye yönelmek zorunda bırakan bir tür kendi kendini sansüre yatkın hale getirir.

Sermaye, iletişim ve personelin bu yeniden örgütlenmelerinden "seyyah" olarak "teorisyen", bir göçmen hilesi olarak edebi üretim, *kaygısızca* seyahat etme imgesi çıktı. 4. bölümde incelediğim Salman Rüşdi'nin *Shame*'i, göçmenlik ile edebi imgelem arasında temel bir bağlantının arandığı ya da sokulduğu bu dönemin romanlarından sadece biridir. Bu entelektüellerden bazılarının gerçekten siyasi sürgün olması olgusu, önce bir metafor olarak, daha sonra genel olarak varoluşsal göçmenlik koşulunun tanımlayıcı etiketi olarak "sürgün" sözcüğünü, inanılmaz derecede şişirme bir retorikle kullanma avantajını sağlamıştır; sonra, metropolitan ülkede yaşamayı *tercih eden* üst sınıf Hindistanlılara, "dağılmış (diasporic) Hindistanlılar" denilir, bizzat "sürgün", maddi yaşamın gerçeklikleriyle bağlantısız, ruhun bir koşulu olur. Sürgün, göç ve mesleki tercih eşanlamlı ve gerçekten birbirinden ayırt edilemez olur.

IV

"Üçüncü Dünya Edebiyatı" kategorisi, Batı ve Batı olmayan, beyaz ve beyaz olmayan açısından kendisini ortaya koymasına karşın, bu terimlerin en güçlü rezonansa sahip olduğu Afrikalı-Amerikan entelijensiya arasında bu kategorinin algılanışı, en iyi durumda çelişkiliydi. Birçoğu, beyaz olmayan azınlıkların bir koalisyonunu göstermek için *betimleyici* bir kategori olarak terimi kullandı; örneğin, "Üçüncü Dünya Kadınları", cinsiyet sorunuyla birlikte kök salan ırk ve sınıf baskılarıyla birçok beyaz profesyonelin yüksek-burjuva feminizminden bazı temel yanlarıyla farklı bir feminizm anlatma gereksinmesi duyan beyaz olmayan kadınları ifade ediyordu. Başka tür bir vurguyla Siyah Üçüncü Dünyacılık, bakış açısını Afrikalı *köken* konusunun ötesine, iç kentlerin, gettoların, *barrioların* diğer renkli sakinleriyle paylaşılan deneyimin daha modern boyutlarını kapsayacak şekilde genişletmek için tasarlandı. Ne var ki, "Üçüncü Dünya Edebiyatı" çok az Siyah entelektüeli cezbetti. Büyük ölçüde kabul edilmemiş olmasına karşın, bu kategorinin *diğer* azınlıkların, kölelikle değil göçle oluşan azınlıkların edebiyatına gönderme yaptığı şeklinde hemen algılanması, Siyah Edebiyatı öğretmenleri arasında oldu. Bu ülkedeki Afrikalı-Amerikan hümanist geleneğinin önde gelen temsilcileri — DuBois, Paul Robenson, Richard Wright gibileri—, derinden derine dünya ölçeğindeki devrimci ve anti-sömürgeci akımlar tarafından harekete geçirildiler (fiilen DuBois'nın son yazısı heyecanlı bir Çin Devrimi övgüsüydü; Wright, Bandung ve Bağlantısızlar Hareketi konusunda vecd halindeydi); fakat Afrikalı-Amerikan köleliğinin özgüllüğünü, bunun benzersiz sonuçlarını ve dolayısıyla bu çağdaş açmaz ile onun Afrikalı kökeni arasındaki benzersiz bağı da biliyorlardı. Bir yanda, Afrikalı-Amerikan deneyiminin tarihsel özgüllüğü üzerine bu ikili vurgu, diğer yanda Üçüncü Dünya Edebiyatı savunucularıyla ihtiyatlı bir işbirliği yerli yerinde durdu.

Bu nedenle, Siyah akademik entelijensiya, ayrı ve yakın fakat ayrık Siyah İncelemeleri kimliği ötesine geçmeyecek bir alan olarak Üçüncü Dünya İncelemeleri'ni kurmaya hazırdı. Bu durum, kısmen, sürekli

Batılı olmayan kökenden söz ederken bile, Birleşik Dvletler'de ırksal olarak ezilen Afrikalı-Amerikan topluluğuna değil ayrıcalıklı beyaz orta sınıfa girmek istemesi Asyalı göçmenin orta sınıf özlemlerinin ayırt edici karakteristiklerinden biri olması nedeniyle, hiç de az olmayan derecede bir uyanıklığı gerektiriyordu. Birleşik Devletler'de fiilen bütün Üçüncü Dünya Edebiyatı teorilerinin ya beyaz elit entelijensiyanın Afrikalı-Amerikan edebiyatına ve kültürüne normalde çok az ilgi gösteren kesiminden, ya da göçmenlerden kaynaklanmış olması da anlamlıdır. Elbette, bu teorinin üretilmesine katılan *bazı* Siyah eleştirmenler, hatta belki de Siyah Edebiyatına ön bir ilgiyle işe karışan bazı beyaz eleştirmenler bile vardır; fakat, oldukları kadarıyla ve yerlerde bunlar istisnadırlar. Ne olursa olsun, "Üçüncü Dünya Edebiyatı", daha önceki Afrikalı-Amerikalılara özgü model ve özlemleri istemeyerek kendine mal ettiği yerlerde bile, egemen düstursal gelenekle ilişkisi içinde kavramsal olarak kendini oluşturdu.

Amerika'da Siyah deneyiminin özgüllüğü ve bir "Üçüncü Dünya" genelliği içinde değil Afrika özgüllüğü içinde Siyah Amerika özbilincinin tarihsel kökleri üzerine bu kusursuzca akıllı ısrar, ne yazık ki öykünün sadece bir parçasıydı. Zira, Afrikalı-Amerikan azınlığın tamamının içinde tutulduğu ırkçı cehennem azabı nedeniyle *her* Siyah entelektüelin, hatta en sağcı olanların bile benimsemek zorunluluğu duyduğu neredeyse kendiliğinden muhalefetçi tutumlardan ayrı olarak, Amerikan entelijensiyasının bu kesimi ilk olarak 1960'larda bu aynı radikalleşme sürecinden geçti; bunu, 1970 ortalarından itibaren bir bütün olarak Birleşik Devletler'in karakteristiği olan artan profesyonelleşme ve burjuvalaşma süreci izledi. Bir fark olduysa o da, bu sürecin Siyah entelijensiya arasında daha dramatik olması oldu ve kısa da olsa bu ironiyi incelemeye değer.

1960'lardaki Sivil Haklar Hareketi ve Siyah Ulusalcı Hareketlerin en radikal evresi, oldukça paradoksal bir şekilde, savaş sonrası uzun canlanma dalgası sayesinde Amerikan sermayesinin en dinamik büyüme ve yayılma evresiyle, Vietnam Savaşı nedeniyle askeri-sınai komplekslerin genişlemesiyle, yüksek istihdam ve harcama oranlarıyla, genel olarak dünya piyasasında olduğu kadar kapitalist ortakları

üzerinde de ABD hegemonyasının varlığını sürdürmesiyle çakıştı. Sonuç olarak, 1970'lerdeki kriz gelmeden önce, bu özel konjonktürde sistem, radikal entelijensiyanın profesyonelliğe eğilimli unsurlarını kendi kurumlarında toplayarak, tarihsel açıdan öngörülmeyen bir yeteneğe, iç meydan okumaları emebilme yeteneğine sahip oldu; tam da bu durumun neden olduğu yalıtılma nedeniyle daha az uzlaşıcı birey ve kesimlerin seçici terörle yalıtılması da kolaylaştı. Fred Hampton'un kendi evinde, George Jackson'un hapishanede devlet desteğiyle öldürülmesi; Chicago, Oakland ve diğer büyük merkezlerde Black Panther Party'nin (Siyah Panterler Partisi) katledilmesi ve Detroit'te Siyah otomotiv işçilerinin yöntemli örgütsüzleştirilmesi, bunun örnekleridir. 1960'ların ortalarından itibaren Birleşik Devletler'in, Siyah başkaldırının baskısıyla fakat ABD sermayesinin gücüyle de ekonomik olarak gerçekleşebilir olan Siyah azınlık için eğitim ve meslek olanaklarında büyük bir artışa —olması gereken açısından oldukça yetersiz, fakat önceki evreyle karşılaştırıldığında oldukça *fazla*— tanık olması, bu çözücü başkaldırı ve sınırlama dinamiği sürecinde oldu. Kapitalist genişleme 1970'lerin başında, sonradan eğitim kurumlarında da sonuçları duyumsanan durgunluğa girdiği sırada, bu onyılın kazançları, Siyah kampüs topluluğu arasında önemli bir burjuvalaşmayı zaten sağlamıştı. Bu çekidüzen daha ileri bir radikalleşmeye değil, kurumlar tarafından tanımlanan parametreler içinde karşı tutum aldıkları ırksal baskı konusunda bile *toplumsal olarak* sağcı olan fakültelerin denetlediği var olan yapılar içinde savunmacı bir konumlanmaya yol açtı.[4] Bakış ve özlemleriyle Siyah öğrenci öbekleri, ırk sorunu dışında, siyasetleri itibariyle diğerlerinden ayırt edilmez hale gelerek, daha Reaganizm gelmeden normalleştirilmişti.

Mesleki özlem ile ırksal baskı üzerine ikiz vurgu kimliksel siyaset ve eğitim kolaylıkları, iş güvencesi vb. savunusu için önemli bir enerji üretti. Fakat, aynı nedenle, mesleki ilerleme ve ırksal kimlikle ilgili olmayan konular için de çok az siyasi enerji kaldı. Siyah akademik entelijensiyanın bu toplumsal yeniden örgütlenmeleri, kendi tarihinde önemli bir aktarıma yol açtı. Savaş arası yılarda olgun yaşa gelen Siyah entelektüeller arasında Komünist Parti'ye bir tür sempati genel bir durumdu ve birçoğu, meslek yaşamlarına parti yayınlarında

başladı. Bunun aksine, 1960'lardan itibaren öne çıkan Siyah entelijensiya ise, herhangi bir Marksizme ya da komünist hareketle damgalı bir siyasete entelektüel bağlılık yoksunluğuyla belirgindi. Genel olarak Amerikan radikalizminin içindeki ayrık bir toplumsal kategori olarak Siyah radikalizminin, oldukça ayrık beyaz gruplardan daha fazla Marksizmden uzaklaştığı bir çevre içinde istisna oldukları için, Angela Davis gibi kişiler bu açıdan öne çıkıyorlar. Bu son evre sırasında Siyah akademik topluluk içinde önemli yeni ilerlemeler kaydeden tek ilerici ideoloji feminizmdi; bu durum, beyaz entelektüeller ve öğrenciler için de geçerliydi. Sonuç, çok az sayıda istisnayla Siyah yazarların, küresel ölçekte emperyalizm ile emperyalist boyunduruk altındaki oluşumlar arasındaki çekişme ve bu çekişmenin genel olarak kültür ve edebiyat açısından sonuçları üzerine tartışmalardan, dar ulusalcı bakış açısı dışında, tuhaf bir şekilde uzak durmaları oldu.

Bu arada, metropolitan üniversitede Üçüncü Dünya'yı temsil eden arşivin bileşiminde çok önemli bir değişiklik oldu ve belli türden Siyah eleştirmenlere yeni tür olanaklar yarattı. Üçüncü Dünya Edebiyatı kategorisinin ilk kez ortaya çıktığı 1960 sonlarında ve 1970 başlarında bu kategori, az çok belirgin bir şekilde fülen Batılı olmayan ülkelerde üretilen metinlere uygulandı ve en çok sömürge öncesi dönemden kalma olanlar olmak üzere, bütün çağlarda üretilen metinleri de kapsıyordu. O sıradaki ana düşünce, Avrupa ve Kuzey Amerika dışında üretilmiş, kimi uygarlıksal farklılıkları ("farklılık" sözcüğü, o sırada herhangi bir epistemolojik kategoriyi ya da sürekli bir ontolojik koşulu anlatmak için değil, yerel ve ampirik olarak ayırt edilebilir bir şey olarak küçük "f" ile yazılıyordu) sergileyen bir karşı-düstur inşa etmekti. Homer ya da Shakespeare Batı uygarlığının belgeleri olduğu gibi, Afrikalı geçmişin belgeleri de yaşlı kıtadaki Afrikalı-Amerikan mirasının tanıkları olacaktı; aynı şey, Latin Amerika, Karayipler ve Asya'nın edebi belgeleri için de geçerli olacaktı. Başka bir ifadeyle, bu karşı-düstur, geride bırakılmış olan, yolculuğa başlamadan önce orada bulunan ve şimdi, bir anı ve umut kaynağı olarak yeniden kazanılacak olan —kölenin torunu göçmen ve yeni öğrenci tarafından— şeyi gösteren belgelerden oluşacaktı. Bu duygu, çok az sayıdaki teorisyende yaşayacaktı ve en başta da, Jameson'ın sorunu ele alışında (bölüm 3'te

tartışılan) yaşadı. Az çok kalıcı olarak metropolitan ülkelere yerleşen elit göçmen entelijensiya kendi özel alan ve arşivi olarak bu karşı-düstur kategorisini kendine mal etmeye başlarken, vurgu da, Batılı olmayan ülkelerde üretilen belgeler ile metropolitan yerleşim alanlarındaki göçmenlerin ürettiği diğer belgeler arasındaki farklılığı süreç içinde silerek eski çağdan moderne sıçradı. Zaman geçtikçe, göçmenlerin yazıları büyük ölçüde ayrıcalık kazanacak ve kimi aşırı fakat çok etkili formülasyonlarla, zamanımızın tek *otantik* direniş belgeleri oldukları ilan edilecekti.(5) Salman Rüşdi'nin tekil yükselişi bu noktada oldu ve bizzat Edward Said dışında, esas olarak göçmenlerle ilişkisi içinde edebi Üç Dünyacılığı yeniden tanımlamada anahtar rol oynayan ve bu göçmen görüngüsü ile bu arşivi okumanın postmodern biçimleri arasındaki ilişkiyi de pekiştiren eleştirmenlerin çoğunlukla Asya kökenli olması dikkate değerdir. Göçmen entelektüel, edebi Üç Dünyacılık, genel olarak avangard edebi teori ve özel olarak yapı-sökümcü post-yapısalcılık arasındaki bu ilişki bir kez pekiştirildi mi, bu "Irk", Yazı ve Farklılık salınesine farklı bir türden bir Siyah eleştirmen girebilir.(6)

V

Kısaca, metinlerin ve bireylerin büyük bir abartısı söz konusuydu; fakat salt metin ve bireylerin abartılması bir karşı-düstur inşasına yol açmaz. Zira bir karşı-düsturun oluşması için, ne kadar uyumsuz ve gevşekçe tanımlanmış olursa olsun, güçlü bir ideolojinin yapıştırıcılığı zorunludur. Bu yapıştırıcı, Üç Dünya Teorisi biçiminde metropolitan edebi teoriye geldi —özelikle 1960 sonlarından itibaren, Çin Kültür Devrimi sonrası dönemde ve daha çoğu, Julia Kristeva'dan Jean-Luc Godard'a kadar, partizan avangardın kimi etkili kesimlerinin belli türden bir Maoizmi benimsemesinden sonra. Siyasetin, metinlerin, bireylerin ve belli türden radikalizmlerin bu baskıları, genişlemekte olan Üçüncü Dünya Edebiyatı alanını açtıktan sonra, çok çeşitli siyasi konumlardan çok sayıda başka insanın da—Avrupalı ve Amerikalı, beyaz ve beyaz olmayan— bunu açıklamaya başlaması, hatta

bazılarının mesleki yaşamlarını buna bağlaması çok doğaldı. Elbette, Comecon ülkelerinin toplumsal çöküşü, "Üç Dünya Teorisi" meselesini epeyce karmaşık hale getirdi; zaten hegemonik olan akademik "Farklılık" felsefeleri yeniden cilalanarak eklektik bir oyunla değiştirilmek üzere bizzat bu kategorinin toptan terk edilmesi olasıdır.

Bu kitabın son bölümünde Üç Dünya Teorisinin siyasal kökenine ve emperyalizmin mevcut global yapısını teorileştirmenin kimi alternatif yollarına tekrar döneceğiz. Metropolitan ülkelerde geliştiği şekliyle kültürel teoride bile, ulusal durumdan doğan zorunlu ideoloji olarak ulus ve ulusalcılık üzerine özel vurgu, Üç Dünyacı bakış açılarının *mantıksal* bir özelliği oldu. Zira, dünya her biri temelde iç uyumlu ve her biri temelde birbirine dışsal üç büyük bütünlüğe bir kez bölündü mü, özel ulusal yapılar içinde herhangi bir temel farklılıktan —söz gelimi, sınıf ya da cinsiyet oluşumu farklılıkları— söz etmek son derece güçtür. Bizzat kendi söylemi gereği insan, bu tür farklılıkları önemsizleştirmek, diğer yanda, diyelim Birinci ile Üçüncü dünyalar arasındaki farklılığı mutlaklaştırmak zorunda kalır. Kültürel teorisyenler arasında tercih edilen teknik, her zaman sömürgesel karşılaşmayla belirlenmeleri açısından, nadir olarak sınıf ve cinsiyat oluşumlarıyla belirlenmeleri açısından ya da sömürgesel belirlenme konusunun çok ötesinde sosyalist bir kültürel üretimin gerekleri açısından "Üçüncü Dünya" edebi metinlerine bakmaktır. Başka bir ifadeyle, eserleri sömürgecilikle belirgin bir alanı tartıştığı için Lamming, Achebe, Garciá Márquez ve Rüşdi hakkında çok şey öğreniriz; fakat bu aynı eserler, çağımızın kurtuluş özlemi olarak sosyalizm perspektifinden incelenmez. Tam da bu söylemin terimleri böylesi alternatif kalkış noktalarını bastırır ve bu terimler, böylesi söylemleri otoriteleştirme işini yüklenen kurumlarla —üniversite, edebi konferans, mesleki dergi— rahatlıkla birlikte olur. İleri kapitalizm ile geri kapitalizm arasındaki herhangi bir çatışmada geri kapitalizm kaybetmeye mahkûmdur; bu nedenle sosyalizm, diyalektiğin üçüncü terimi olmak zorundadır ve bu terim olmaksızın diğer iki terimin antagonizmi çözümlenemez. Ne var ki, sosyalist siyasi ve kültürel pratikler mücadelelerimizin *dışında* bırakılırsa ve bu pratikler, yalnızca İkinci Dünya olarak tasarlanan ideal bir yere yerleştirilirse, o zaman, Üçüncü

Dünya'daki kültürel üretimin gerçekleşebileceği ya da kavramlaştırılabileceği tek taban, dar bir ulusalcılık olabilir.

Kökdeş "Üçüncü Dünya Edebiyatı" ve "Sömürgesel Söylem Çözümlemesi" alt disiplinleri, radikal teorinin Hindiçini ve Afrika'nın güneyindeki büyük anti-emperyalist mücadeleler döneminde Avrupa ve Kuzey Amerika'nın tamamında gelişmeye başlayan aktivist bir kültürden uzaklaşma sürecinde olduğu bir sırada ortaya çıktı. Çağdaş metropolitan radikalizmin kendi yakın geçmişinden bu uzaklaşması, başka türden uzaklaşmalara da yol açtı. Tarihsel dönemselleştirme açısından bu her iki alt disiplinde de, bugünün emperyalizminden çok daha fazla geçmişin sömürgeciliğine ilgi duyuluyor gibi. Toplumsal süreçler açısından ilgi, emperyalist savaşların "gerçeklikleri" ve sömürünün ekonomi politiğinden temsil "romanları"na ve kültürel yaratılara kaydı. Küresel mekânlar açısından, bu alt disiplinler şimdi Birleşik Devletler'de işlev görürken, bizzat Birleşik Devletler hakkında çok az şey, Britanya ve Fransa hakkında çok fazla şey duyuluyor. Akademik disiplinler açısından, Edebiyat, Felsefe ve radikal Antropolojiye ekonomi politikten çok daha fazla prestij verilir. Teorik konumlar açısından, meşguliyetler Anlatıbilime (narratology), Söylem Çözümlemesine, Yapı-söküme ve Foucauldian türden bir Yeni Tarihe kayarken, Marksizm bir "üretim tarzları anlatısı", "totalleştirici bir sistem" olarak bir tarafa atılıyor.

Hem "Üçüncü Dünya Edebiyatı" hem "Sömürgesel Söylem Çözümlemesi" çağsal deneyimin çerçeveleyici terimi olarak sömürgeselliğe ayrıcalık tanıdığı ölçüde, mantık gereği anlamın, çözümlemenin ve (kendini) temsilini ana odağı olarak ulusal kimliğe ayrıcalık verilir ve bu da, metropolitan üniversitede üslenen artan sayıda "Üçüncü Dünya entelektüeli"ne özellikle cazip gelir. Bu entelektüeller, belki bizzat kendi dış kişiliklerinin iki ve çok yüzlülüğünü gözleme postmodernist ironik zevki dışında, kendilerinin bu kurumdaki varlığını çok fazla incelemeden, ayrımsız sömürgeleştirilmiş Öteki'yi —daha yakın zamanlarda ve daha moda bir şekilde, *sömürge sonrası* Öteki'yi— artık maddi olarak temsil edebilirler. Şimdi bir

"Üçüncü Dünya" olarak yeniden doğup büyük ölçüde genişleyen Doğu, bir kez daha bir *meslek alanı* olmuş görünüyor —hatta bu kez "Doğulu" için ve "Batı"nın içinde.

NOTLAR

(1) Bu konulardan ve kavramsal kategorilerden bazıları 7. bölümde açıklanacaktır.

(2) Birleşik Devletler'deki bu tabakanın savaş sonrasına kadar ne kadar dar tabanlı, ne kadar dengeli ve esas olarak küçük burjuva olduğunu oldukça açık bir şekilde gösteren birçok incelemeden biri de, Franklin Frazier'in küçük klasık kitabı *Black Bourgeoisie: The Rise of a New Middle Class*'dır (New York: The Free Press, 1957).

(3) Alaine Locke, ed., *The New Negro* (New York: Boni, 1925; Atheneum, 1968), elbette, bilinçli bir hareketolarak Harlem Rönesansı'nın başladığını ilan adan klasik antolojidir. Buradaki gönderme, Locke'un aynı kitaptaki kendi açısından oldukça kavrayışlı fakat mevcut koşullarda Amerikan düsturuna girmeyi savunan kendi denemesinedir: "Tıpkı sizin gibi," "biz de yeterince iyiyiz." 1960'ların bazı tipik antolojilerine bakarsak, 1960'ların "Yeni Siyah Rönesansı"yla karşıtlık bütünüyle açığa çıkar: LeRoi Jones ve Larry Neal, eds., *Black Fire* (New York: William Morrow, 1968); Clarence Major, ed., *The New Black Poetry* (New York: International Publishers, 1969); Ed Bullins, ed., *New Plays from the Black Theater* (New York: Bantam, 1969); June Jordan, ed., *Soul Script: Afro-American Poetry* (New York: Doubleday, 1970); Orde Coombs, ed., *We Speak as Liberators* (New York: Donald Meade, 1970) —ve diğer birçoğu. Elbette, Locke Harlem Rönesansının *tamamını* temsil etmez (örneğin, McKay, çok farklıydı); Siyah Edebiyatında 1960'lardan önceki gelişmeleri genelleştirme niyetinde de değilim.

(4) Antolojiler, her zaman, algı, toplumsal konumlanma ve piyasa talebindekik değişikliklerin ilginç barometreleridirler. Bazılarını yukarda aktardım. 1970'lerden itibaren Siyah yazarlar tabakanın artan burjuvalaşması şu antolojide çok iyi yasıtılıyor: Terry McMillan, ed., *Breaking Ice: An Antho-*

logy of Contemporary African-American Fiction (New York: Penguin, 1990). Girişte, "'Yeni Siyah Estetiği' (YSE) tabirini kullanan Trey Ellis'e atıfta bulunur ve şu aktarmayı yapar:

> Tarihimizde ilk kez, bizzat kolej mezunlarının çocukları olan önemli miktarda kollej mezunları üretiyoruz. Pek çok sanatsal hareket gibi YSE de, ikinci bir orta sınıf kuşağı tarafından itilim verilen post-burjuva bir harekettir. Yolları üzerindeki göreli zenginliği ve çok sık olarak kaba materyalizmi temizleyen baba ve annelerimiz, bizi besleyip koleje gönderen elleri ısırmaktan bizi kurtardı. Artık, tıp okulları yerine sanat okullarına gidecek kadar kendimizi güvenli hissediyoruz... (s. xxi).

Bu yeni rahatlık ve fırsat üzerine kimi yorumlar yaptıktan sonra McMillan, devamla şunları söylüyor:

> Bir yazar sizi bir şeye inandırmaya çalışıyorsa, kılfısal olmayandan ayrılmamalıdır. Bugünlerde eserimiz bilgilendirici olduğu kadar eğlendirici, manevi duyguları yükseltici olduğu kadar düşünmeye teşvik edicidir de. Kimimiz, kahramanlarımızın deneyiminin "evrensel" olmasını isteriz... (s. xxi)

(5) Bu konuda daha fazla değerlendirme için 5. bölüme bakınız.

(6) Bkz. Henry Louis Gates, Jr., ed., *'Race', Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1986). Elbette Gates, "Üçüncü Dünya" terimini oldukça serbest kullanır.

3

Jameson'ın Ötekilik Retoriği ve 'Ulusal Alegori'

Fredric Jameson'ın "Third World Literature in the Era of Multinational Capital"i[1] üzerine aşağıdaki notları bir araya getirirken, kendimi oldukça güç bir durumda buldum. Bugün ABD'de eserine en yüksek değeri verdiğim *bir tek* edebi eleştirmen/teorisyen belirtmek zorunda kalsaydım, bu kesinlikle Jameson olurdu. Metnindeki tutkunun büyük çoğunluğunu üreten gerekçe —ABD akademisindeki edebiyat öğretiminin sadece "Batı" edebiyatı anlayışıyla değil, "dünya edebiyatı" anlayışıyla da öğretilmesi gerektiği; edebi düstur denilen şeyin sadece hâkim beğeninin sınırlı zevklerine değil, kapsayıcı ve zengin bir heterojenlik duygusu üzerine temellendirilmesi gerektiği gerekçesi— elbette, bütünüyle yerindedir. Uzak topraklarda üretilmiş metinlerle ilgili bilgisine ve bu metinlerin okunmasına gösterdiği sempatiye de hayranım.

Fakat müfredat programlarının reformuna yönelik bu gerekçe — hatta harika bir bilgelikle Lu Xun ve Ousmane okuması bile— bütün metne hâkim olan, fakat ancak son dipnotun son cümlesinde açıkça ilan edilen çok daha belirsiz bir girişimle bütünleşir —gerçekte, bu girişim onun yerine geçer: "Bilişsel bir Üçüncü Dünya Edebiyatı estetiği teorisi" inşa etme girişimi. Sonra bu "bilişsel estetik", bir yanda ileri ka-

pitalist ülkeler diğer yanda emperyalist boyunduruk altındaki oluşumlar arasındaki ve içindeki anlamlı farklılığın çok katlılığının bastırılmasına dayanır. Jameson'ın "Birinci" ve "Üçüncü" dünyalar dediği ikili bir karşıtlıkla karşı karşıyayız. Metnin sorunlu yanlarının pek çoğu, müfredat programı reformunun bir gerekçesinden "bilişsel bir estetik" telaffuzuna bu geçişte yatar. Bu sorunlu yanların oldukça kabarık olduğunu da ekleyebilirim.

Kuşkusuz, bu metinle karşı karşıya gelmemin kişisel, bir bakıma varoluşsal bir yanı var ve bunu başlangıçta açıklamak en iyisidir. Yaklaşık 15 yıldır Jameson'ın çalışmalarını okumaktayım ve Batı Avrupa ve ABD edebiyatı ve kültürüyle ilgili bildiğim şeylerin en azından bir kısmı Jameson sayesindedir; ve ben bir Marksist olduğum için, hiçbir zaman bütünüyle birlikte yürümememize karşın, Jameson ve kendimi aynı babanın evlatları olarak düşünmüştüm. Fakat Jameson'ın bu metninin beşinci sayfasına geldiğimde (özellikle "Bütün Üçüncü Dünya metinleri zorunlu olarak...."la başlayan cümleye geldiğimde), diğer şeylerin yanında teorileştirilenin ben olduğumu anladım. Şimdi, ben Hindistan'da doğdum ve ABD entelektüelleri arasında pek anlaşılmayan bir dil olan Urduca şiir yazıyorum. Bu nedenle kendi kendime *"Bütün? zorunlu olarak?"* dedim. Kendimi tuhaf hissettim. Mesele çok daha tuhaflaşıyor. Zira, okumaya devam ettikçe, fiziksel bir uzaklıktan da olsa bu kadar uzun süredir ve bu kadar sevinçle bir yoldaş sandığım kişinin, onun fikrine göre, benim uygarlıksal Ötekim olduğunu, hiç de az olmayan bir düşkırıklığıyla daha fazla fark ettim. Bu, hiç de iyi bir duygu değildi.

I

Ben de, Afrikali Asyalı ve Latin Amerikalı yazarların yazdığı ve ABD'de şu anda oluşturuldukları şekliyle İnsanbilimlerinin genel etnosentrikliğinin ve kültürel miyopluğunun bir panzehiri olarak öğretilmesi gereken ve İngilizce olarak elde edilebilir olan pek çok iyi kitabın *var olduğunu* düşünüyorum. Bu faaliyete bir etiket gerekliyse,

buna "Üçüncü Dünya Edebiyatı" denilebilir. Ne var ki, öte yandan, "Üçüncü Dünya" teriminin, en etkili kullanımında bile, herhangi bir teorik statüsü olmayan tartışmalı bir terim olduğunu da savunuyorum. Kuşkusuz bütün insani söylemlerde, özellikle de siyaset söyleminde polemiğin önemli bir yeri vardır; bu nedenle bu terimin gevşek, polemiksel bağlamlarda kullanılması bütünüyle yerindedir. Fakat, terimi polemik listesinden çıkarıp, insanın kendi bilgi nesnelerini inşa etmesinde belli bir katılığı gerektiren teorik bilgi üretiminin bir temeli olarak ilan etmek, sadece terimin kendisini değil terimin gönderme yaptığı dünyayı da yanlış yorumlamaktır. Kendi içinde uyumlu bir teorik bilgi nesnesi olarak inşa edilebilecek "Üçüncü Dünya Edebiyatı" gibi bir şeyin var olmadığını ileri süreceğim. Bütünüyle pozitivist bir indirgemecilik olmaksızın bu genellik düzeyinde çözümlenemeyen temel sorunlar —edebi üretim alanı içindeki siyasi ve ideolojik mücadeleler, toplumsal ve dilsel oluşumlar, dönemselleştirme sorunları— vardır.

Örneğin, metropolitan ülke dillerinin Asya ve Afrika'daki edebiyat üreticilerinin büyük bir çoğunluğu tarafından benimsenmemiş olması çıplak olgusu, bu kıtalardan gelen edebi metinlerin büyük çoğunluğunun metropollerde elde edilebilir olmaması, dolayısıyla, "bilişsel bir Üçüncü Dünya Edebiyatı estetiği teorisi" formüle etmeye soyunan bir edebi teorisyenin, tarihsel olarak Oryantalist alimlerin belli bir "yüksek" metinsellik geleneğiyle ilgili kendi okumalarını "İslami uygarlık" dedikleri sözde bütünsel bir nesnenin *bilgisi* olarak sunarken kullandıkları bütün temel prosedürleri tekrarlayarak Weberci bir tarzda ideal tipler inşa edeceği anlamına gelir. Metropolitan ülkeler ile emperyalist tahakküm altındaki oluşumlar arasındaki edebi ilişkilerin, metropolitan ülkelerin kendi aralarındaki ilişkilerden çok farklı bir şekilde inşa edildiğini de ekleyebilirim. Avrupa ya da ABD'de, kendi ana dilinden başka bir iki Avrupa dilini bilmeyen edebi teorisyen nadir bulunur; Avrupa dilleri arasındaki çeviri akışı, metinlerin dolaşımı için aşırıya kaçan sayıda kanal yaratır; öyle ki, İngilizce dışında fazla dil bilmeyen bir ABD'li alim bile, çeşitli metropolitan gelenekleri çok iyi öğrenebilir. Diğer yanda, metropolitan ülkeler ile Asya ve Afrika ülkeleri arasındaki dilsel ve edebi ilişkiler, metropolitan ülkeler arasındaki bu metinsel mübadele sistemine üç keskin karşıtlık sunar.

Asya ya da Afrika'da en azından bir Avrupa dilini bilmeyen modern bir entelektüel nadirdir; diğer yanda, Avrupa ya da ABD'de bir Asya ya da Afrika dilini öğrenme zahmetine katlanmayan önemli bir edebi teorisyen de eşit derecede nadirdir; metinlerin ileri kapitalist ülkeler arasında dolaşımını sağlayan muazzam çeviri sanayiinin dişlileri, Asya ve Afrika dillerinden çeviriye gelince, gıcırtılı ve yavaş çalışır. Sonuç, Amerikalı edebi teorisyenin, oraya buraya serpiştirilmiş birkaç metin dışında önemli edebi geleneklerden —yalnızca Hindistan'daki Bengal, Hindu, Tamil, Telegu ve başka düzinelercesi gibi— haberdar olmamasıdır.

Demek ki, bunun bir sonucu, İngilizce yazan çok az sayıda yazara ölçünün ötesinde değer biçilmesidir. Örneğin, *New York Times*'da Salman Rüşdi'nin *Midnight's Children*'ının "sesini bulan bir kıta" olarak nitelendirilmesine bakınız —sanki insan İngilizce konuşmayınca sesi olmazmış gibi. Ya da, Richard Poirier'in, şimdi Said'in son kitabının arka kapağını süsleyen *Raritan*'daki Edward Said övgüsü: "Said'in büyük başarısı şudur ki, kitabı sayesinde Filistinliler tarihte asla kaybolup gitmeyeceklerdir."(2) Bu, tepetaklak *camera obscura* dünyasıdır: Bizzat Said'in vizyonu Filistinlilerin deneyimi tarafından belirlenmiyor, Said'in kitabı olmasa Filistinliler tarihte hiçbir yere sahip olamayacaklar! Herhangi bir öneme sahip olan ve İngilizce yazan Afrikalı, Asyalı ya da Arap bir entelektüele verilen ceza, hemen tek başına muhteşem bir temsilciliğe —bir ırkın, bir kıtanın, bir uygarlığın, hatta "Üçüncü Dünya"nın— yükseltilmesidir. Bu genel bağlam içinde, şu anda metropolitan ülke dillerinde elde edilebilir olan şeye dayalı "bilişsel bir Üçüncü Dünya Edebiyatı teorisi", bana göre, tehlikeli bir girişim halini alıyor.

Bu noktalardan bazılarına, özellikle bir "üçüncü dünya edebiyatı"nın epistemolojik olanaksızlığıyla ilgili noktaya geri döneceğim. Ne var ki, Jameson'ın kendi metni Birinci ile Üçüncü Dünya arasındaki ikili karşıtlığa oturduğu için, ilk önce dünyanın bu nitelendirilmesinin teorik olarak uygun olup olmadığını ve bu nedenle, doğru bir *edebiyat* kavrayışının bu ikili karşıtlık temelinde düzenlenip düzenlenemeyeceğini sormadan, ilgili edebi geleneklere ilişkin özel

önermelerini inceleyerek ilerlemek olanaksızdır. Daha sonra, Jameson Üçüncü Dünya'yı "sömürgecilik ve emperyalizm deneyimi" açısından tanımladığı için, zorunlu olarak bundan çıkan siyasi kategorinin, özel olarak kahramanlaştırılan ideoloji olarak ulusalcılıkla birlikte "ulus" kategorisi olduğunu ve ulusalcı ideolojiye verilen bu ayrıcalık nedeniyle, "bütün üçüncü dünya metinleri zorunlu olarak ... ulusal alegoriler gibi ... okunması" gerektiği teorik olarak ileri sürüldüğünü savunacağım. Meta-metin olarak "ulusal alegori" teorisi, bu nedenle, Jameson'ın kendi metninin tamamına nüfuz eden daha genel Üç Dünya Teorisinden koparılamaz. O halde, biz de, teorik bir kategori olarak "Üçüncü Dünya" ve zorunlu, özel olarak istenir bir ideoloji olarak "ulusalcılık" üzerinde kimi yorumlarla başlamak zorundayız.

II

Jameson, küresel güç ve nüfus dağılımını kendi özel Üç Dünya Teorisi çeşidi gereğince kavramlaştırmadaki güçlüklerinin farkında gibi görünüyor ("Eleştiri noktasını ele alıyorum" diyor). Bu teorinin temel öncüllerini ("kapitalist birinci dünya"; "ikinci dünyanın sosyalist bloku" ve "sömürgecilik ile emperyalizmden zarar gören ülkeler") tekrarladıktan sonra, Jameson, Sovyetler Birliği ile Birleşik Devletler'in "buluşma" şeklindeki özel Maocu teoriyi savunmadığını açıklıyor. Ne var ki, bu dünya görüşünü savunmadaki güçlüğün geri kalanı üç iddiayla atlanır: "Karşılaştırılabilir bir ifade" bulamadığı, terimi "esas olarak betimleyici tarzda" kullandığı ve eleştirilerin, ne olursa olsun, "amaca uygun" olmadığı iddiaları. "Kardşılaştırılabilir ifade" sorunu, ihmal edebileceğimiz önemsiz bir konudur; diğer yanda "amaca uygunluk" önemli bir konudur ve birazdan buna döneceğim. Ne var ki, ilk önce "betimleme" konusu üzerine kısa bir yorum yapmak istiyorum.

Bir dünya bilgisi söz konusu olduğunda, "esas olarak betimleyici" gibi bir kategorinin olamayacağını; "betimleme"nin ideolojik ya da bilişsel olarak asla tarafsız olmadığını; "betimleme" yapmanın bir

anlam odağı saptamak, bir bilgi nesnesi inşa etmek ve bu betimleyici inşa eylemine bağlı bir bilgi üretmek olduğunu, bugün ABD'de yazı yazan pek çok eleştirmenden daha fazla Jameson'ın bilmesi gerekir. Örneğin, "betimleme" sömürgeci söylemin merkezi olmuştur. Bu söylemlerin, betimleyici bir şekilde ayırt edilebilir çok katlılığı ve farklılığı ideolojik olarak duyumsanan değer hiyerarşisine dönüştürerek sömürgesel özneleri sınıflayıp ideolojik olarak onlara hükmedebilmesi, iğrenç bir betimleme makinasının bir araya getirilmesiyle oldu —etnoloji, roman, fotoğraf, dilbilim, siyaset bilim gibi çeşitli alanlarda bedenlerimizin, konuşma eylemlerimizin, çatışmalarımızın ve arzularımızın, siyasetimizin, toplumsallıklarımızın ve cinselliğimizin betimlenmesi. Kısaca, sunulan şeyin "esas olarak betimleyici" olduğunu söylemek, kendi ideolojisini gizleyen bir yapaylık düzeyi ileri sürmektir, sınıflama, genelleme ve değer konularında yargılarda bulunabilmek için zemin hazırlamaktır.

Jameson'ın "betimlediği" şeyin özüne gelirsek, Birinci ve İkinci Dünyaların sahip oldukları üretim sistemleri (kapitalizm ve sosyalizm) açısından tanımlanmasını; oysa üçüncü kategorinin —Üçüncü Dünya— salt dışsal olarak sokulmuş bir görüngü "deneyimi" açısından tanımlanmasını anlamlı buluyorum. Bizzat insan tarihinin oluşturucusu olan şey ilk iki durumda sunuluyor, fakat üçüncü durumda yok. İdeolojik olarak bu sınıflama dünyayı, tarihi yapanlar ve tarihin salt nesnesi olanlar olarak bölüyor; metnin başka yerlerinde Jameson, Birinci-Üçüncü Dünya karşıtlığını özetlemek için Hegel'in ünlü köle-efendi betimlemesini anlamlı bir şekilde yardıma çağırır. Fakat analitik olarak bu sınıflama, Üçüncü Dünyayı Arafta bırakır; Birinci Dünya kapitalist, İkinci Dünya da sosyalist ise, peki ya Üçüncü Dünya neyin nesi? Pre-kapitalist mi? Geçiş toplumları mı? Neden neye geçiş? Sonra, belirli ülkeleri çeşitli "dünyalara" yerleştirme sorunu da vardır.

Örneğin Hindistan'ı ele alalım. Hindistan'ın sömürge geçmişi, her birkaç ayda bir birbirinin kopyası diziler halinde ABD televizyon ekranlarında nostaljik bir şekilde sürekli tekrarlanır; fakat bugünün Hindistan'ı bir kapitalist ülkenin bütün özelliklerine sahiptir: Genelleşmiş

meta üretimi, sadece tarım ile sanayi arasında değil sanayinin birinci sektörü ile ikinci sektörü arasında da şiddetli ve artan mübadele ve Fransa ile Almanya'nın toplamından daha fazla sayıda teknik personel. Hindistan kapitalizmi çok sefil türden bir kapitalizmdir ve Hindistan nüfusunun yarısından çoğunun —kabaca 400 milyon insanın— yaşam koşulları, Engels'in *İngiltere'de İşçi Sınıfının Durumu*'nda betimlediğinden daha kötüdür. Fakat Hindistan'ın çelik sanayii geçenlerde 100. yıldönümünü kutladı ve en büyük 8 çokuluslu korporasyon dünyanın en hızlı büyüyen kuruluşları arasındadır ve Vietnam'dan Nijerya'ya kadar sayısız ülkede faaliyet yürütürler. Bu ekonomik temel, 1947'deki bağımsızlıktan bu yana burjuvazinin kesintisiz parlamenter yönetimiyle birleşti —İtalya'nın kesintisiz modern burjuva demokratik yönetimine denk ve burjuva demokrasisinin en eski iki sömürgeci ülke olan İspanya ve Portekiz'deki kaderinden üstün bir durum. Hindistan burjuvazisinin bu parlamenter cumhuriyeti, şimdi Japonya ya da Batı Avrupa'da normal olmayan derecede ve türden kendine has hukuksuzlukları ve şiddet uygulamaları olmadan var olmadı; fakat genel olarak halk için bir burjuva siyasi öznellik de *yaratıldı*. Soldaki doğal sonucu, iki komünist partisinin (CPI veCPI-M), burjuva cumhuriyet içinde bütün eurokomünist partilerin toplamından daha uzun süre ve daha geniş ölçekte yerel yönetim deneyimine sahip olması ve düzenli olarak bu iki partiye oy veren seçmenlerin, bütün kapitalist dünyada komünist seçmenlerden muhtemelen daha fazla olmasıdır.

Peki, Hindistan Birinci Dünya'ya mı aittir yoksa Üçüncü Dünya'ya mı aittir? Ya Brezilya, Arjantin, Meksika, Güney Afrika? Ya ...? Fakat, Güney Kore'den Singapur'a kadar Pasifik havzası ülkelerinin küresel kapitalizm içinde en hızlı büyüyen bölgeyi oluşturduklarını *biliyoruz*. Bu liste daha da uzatılabilir; ancak sorun şudur: Jameson'ın kapitalist Birinci Dünya ile galiba pre-kapitalist ya da kapitalist olmayan Üçüncü Dünya arasında kurduğu ikili karşıtlık ampirik olarak hiçbir olguya dayanmıyor.

III

Üç Dünya Teorisine —dolayısıyla salt "sömürgecilik ve emperyalizm deneyimi" açısından tanımlanan bir "Üçüncü Dünya"ya— inanılırsa, bir Sol entelektüel için öncelikli ideolojik formasyonun ulusalcılık ideolojisi olacağını söyledim; o zaman "bütün Üçüncü Dünya metinlerinin zorunlu olarak ..... *ulusal alegoriler* oldukları"nı (vurgu yazarın) iddia etmek olanaklı olurdu. Jameson'ın metninin "Üçüncü Dünya" için tek tercihin "ulusalcılıkları" ile "küresel Amerikan postmodernist kültür" arasında olduğu söylenen ilk paragrafında bile, ulusalcı ideoloji üzerine bu özel vurgu vardır. Başka hiçbir tercih yok mu? Örneğin "İkinci Dünya"ya katılınamaz mı. Marksist söylemde, bir zamanlar ne ulusalcı ne de postmodernist olan ve "sosyalist ve/veya komünist kültür" denilen bir şey vardı. Bir arzunun adı olarak bile söylemimizden bütünüyle çıktı mı bu?

Jameson'ın tarihsel görüngüleri ikili karşıtlıklar gereğince (bu örnekte, ulusalcılık/postmodernizm) totalleştirme telaşı, örneğin, Üçüncü Dünya'da ABD kültürel baskılarına direnebilen ve fiilen alternatifler üretebilen tek ulusalcılıkların daha geniş sosyalist siyasi pratik içinde eridikleri ve ona eklemlendikleri olgusuna fazla yer bırakmaz. Diğerleri, Jameson'ın "küresel Amerikan postmodernist kültürü" dediği şeyle uzlaşmada hiç güçlük çekmedi; tek ve elle tutulabilir İran örneğinde (Jameson'ın sözünü etmemizi yasakladığı), İslamcı ulusalcıların anti-komünizmi toplumsal yenilenmeyi değil, dinsel faşizmi üretti. Bu karşıtlığın (postmodernizm/ulusalcılık) mutlakçılığı, kendi bsaşına ulusalcılığın önceden belirlenmiş bir öz ve değeriyle bütünsel bir şey olmadığı basit düşüncesine de yer bırakmaz. Bugün Asya ve Afrika'da yüzlerce ulusalcılık vardır; kimileri ilericidir, kimileri değildir. Gramscian terimlerle belirtmekgerekirse, bir ulusalcılığın ilerici bir kültürel pratik üretip üretmeyeceği, bu ulusalcılığı ele geçiren ve kendi hegemonyasını oluşturma sürecinde maddi bir güç olarak ondan yararlanan güç blokunun siyasi niteliğine bağlıdır. Üçüncü Dünya'nın burjuva ulusalcılıklarının postmodernizmle bir sorunları

olduğu fikrini desteklemek için ne teorik bir temel ne de ampirik bir kanıt var; bu ulusalcılıklar postmodernizmi *istiyorlar.*

Yine de, Üç Dünya Teorisi, ulusalcı ideolojiye aşırı değer verme ile "ulusal alegori"nin Üçüncü Dünya'daki öncelikli, hatta tek anlatı biçimi olduğu iddiası arasında çok sıkı bir uygunluk vardır. Eğer bu "Üçüncü Dünya" tekil "sömürgecilik ve emperyalizm deneyimi"yle *oluşuyorsa* ve buna tek olası yanıt ulusalcı bir yanıtsa, bu "deneyim"i anlatmaktan daha acil ne olabilir? Gerçekte, anlatılacak *başka hiçbir şey* yoktur. Zira, burada toplumlar üretim ilişkileriyle değil de uluslar arası hâkimiyet ilişkileriyle tanımlanırsa, kapitalizm (Birinci Dünya) ile sosyalizm (İkinci Dünya) arasındaki çatışma alanının dışında sonsuza kadar kalırlarsa, tarihin itici gücü sınıf oluşumu, sınıf mücadelesi ve sınıf, cins, ulus, ırk, bölge vb. temelinde kesişen çatışmaların çok katlılığı değil de bütünsel ulusal baskı "deneyimi" ise (eğer insan salt tarihin *nesnesi,* Hegelian köle ise), o zaman ulusal baskının dışında ne *anlatılabilir*? Siyasi olarak hepimiz Calibanız.* Biçimsel olarak, postyapısalcı Farklılıkla Tekerrür dünyasına, sonsuza kadar tekrar tekrar yeniden yazılan aynı alegoriye, ulusalcı alegoriye mahkumuz: "Bütün Üçüncü Dünya metinleri zorunlu olarak ...."

IV

Fakat temelden farklı bir öncülle de başlanabilirdi: Yani üç dünyada değil bir tek dünyada yaşadığımız; bu dünyanın Jameson'ın küresel bölmesinin her iki tarafındaki sömürgecilik ve emperyalizm deneyimini kapsadığı ("emperyalizm" deneyimi, ideolojik oluşumdan askeri sinai komplekslerde toplumsal artıktan yararlanmaya kadar ABD'daki yaşamın bütün yanlarının merkezi bir olgusudur); geri kapitalist oluşumlardaki toplumların ileri kapitalist ülkelerdeki toplumlar kadar sınıfsal bölünmeyle oluştukları; sosyalizmin "İkinci Dünya" denilen şeyle sınırlı olmadığı, bizzat kapitalizmin yaptığı gibi bugün

*Shakespear's'ın *Tempest* adlı oyunundaki çirkin ve hayvana benzeyen köle –çv.

yerküreyi adamakıllı ıslatan bir direnişin adı olduğu; kapitalist sistemin farklı parçalarının ikili bir karşıtlık gereğince değil, çelişkili bir bütünlük olarak —evet farklılıklarıyla birlikte, fakat köklü üst üste binmelerle birlikte de— bilineceği önermesiyle. Edebi teori açısından dolaysız bir sonuç, "Üçüncü Dünya edebiyatı için bir bilişsel estetik teorisi" bütünsel arayışının olanaksızlığı kabul edilmesi olurdu, Üçüncü Dünya'daki gerçek anlatıların her doğurduğunu kapsayan bir meta-anlatı düşüncesinden vazgeçmek gerekirdi. Tersinden, sözgelimi Urdu ya da Bengal edebiyat geleneği konusunda sorulacak birçok sorunun, daha önce İngiliz/Amerikan edebiyatlarıyla ilgili sorulan sorulara benzer olduğu anlaşılırdı. Aynı şekilde, bu diğer geleneklerin *gerçek* bilgisi ABD edebi teorisyenlerini kendi gelenekleriyle ilgili olarak şimdiye kadar sormadıkları soruları sormaya da zorlayabilir.

Jameson, "genel bir liberal ve hümanist evrenselciliğe düşmeden" gerçek bütünsel bir dünya öncülünden hareketle ilerlenemeyeceğini iddia eder. Bu, bir Marksisten gelen tuhaf bir düşüncedir. Bir Marksist, dünyanın liberalist ideoloji tarafından değil, bir tek üretim tarzının, yani kapitalist üretim tarzının küresel işleyişi ve bu tarza küresel direniş, yerkürenin farklı bölgelerinde eşitsiz bir şekilde gelişen bir direniş tarafından birleştirildiğini —dünyanın ister Hegelian olsun ister hümanist, bir İdea alanında oluşmadığı— düşünürdü. Sosyalizmin hiçbir şekilde "İkinci Dünya"yla (sosyalist ülkelerle) sınırlı olmadığını, ABD'deki bireyler ve gruplar bir yana, Asya, Afrika ve Latin Amerika'daki en kırsal topluluklara ulaşan küresel bir görüngü olduğunu düşünürdü. O halde, dünyaya birliğini veren şey hümanist bir ideoloji değil, şimdi kesin bir şekilde temelde küresel nitelik kazanan emek ile sermaye arasındaki şiddetli mücadeledir. Bir sosyalist devrim umudu metropolitan Solun ufkundan o kadar çıktı ki, ABD Sol entelijensiyası günümüzde bütün diğer mücadeleleri aşan bu temel mücadelenin şiddetini unuttu. Benim açımdan Pakistan'den gelmiş olmamın avantajı ülkenin kapitalist metalarla istila edilmiş, ABD silahlarıyla dolmuş, Çin, Sovyetler Birliği ve Afganistan'la sınırdaş, rekabet halindeki ulusalcılıkların gelişmesinden zarar görüyor olmasıdır. Bu ülkeden gelerek, dünyamıza çelişkili birliğini veren tarihin öncelikli devinimini unutmak güçtür. Bütün bunların liberal hümanizmle hiçbir ilişkisi yoktur.

Kültürel farklılığın özgüllüğüne gelince, Jameson'ın teorik kavrayışının karşıt bir yöne —yani türdeşleştirme yönüne— eğilim gösterdiğine inanıyorum. Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya arasındaki farklılık Ötekilik olarak mutlaklaştırılır; fakat Üçüncü Dünya'daki toplumsal oluşumların muazzam kültürel heterojenliği, tekil bir "deneyim" kimliği içinde eritilir. Şimdi, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika ülkeleri kabaca son iki yüz yıldır birbirlerine derinden bağlıdırlar; bu ülkelerde kapitalizmin yaşı da bu kadardır; bu metropolitan oluşumlarda geç kapitalizmin kültürel mantığı o kadar güçlü bir şekilde etkili ve aralarındaki kültürel ürün dolaşımı o kadar dolaysız, o kadar yaygın ve o kadar canlıdır ki, bunların arasında belli bir kültürel homojenlikten söz edilebilir. Peki ya Asya, Afrika ve Latin Amerika? Tarihsel olarak bu ülkeler hiçbir zaman o kadar yakından birbirlerine bağlı olmadılar; Peru ile Hindistan, Almanya ile Fransa'ninkine, ya da İngiltere ile ABD'ninkine benzer türden ortak bir tarihe sahip olmadılar; tekil "sömürgecilik ve emperyalizm deneyimi" bile, sözgelimi Hindistan ve Namibya'da aynı ya da benzer olmadı. Üç kıtadaki bu çeşitli ülkeler, tekil bir kültürel toplam olarak değil, oldukça farklı bir şekilde, her biri kendisine ait metropollerle (eşitsiz) mübadele döngüsünü kurarak, her biri kendine özgü ayrı sınıf oluşumları kazanarak kapitalizmin küresel yapısı içine emildiler. Kendi aralarındaki mübadele döngüleri en iyi durumda ilkeldir; kendi ülkesinin aydını ortalama bir Nijeryalı herhangi bir Asya ya da Latin Amerika ülkesinden, ya da pek çok Afrika ülkesinden çok daha fazla İngiltere ve ABD hakkında bilgiye sahiptir. İleri kapitalist ülkelerin kültürel karmaşıklıklarını birbirine bağlayan döngüler geri kapitalizm ülkelerinde yoktur ve bu ülkelerin pek çoğunda hâkim olan fakat bütünüyle evrenselleşmeyen kapitalizmin bizzat kendisi, kent burjuvazisi dışında kültürel mantığıyla aynı hegemonik güce sahip değildir.

Elbette, küresel kapitalist sistemde benzer konumları işgal eden ülkeler arasında büyük kültürel benzerlikler de vardır ve birçok durumda, pre-kapitalist geçmişteki sosyo-ekonomik benzerliklerden miras kalan benzerlikler vardır. Sorun, basitçe Jameson'ın yaptığının tersi bir tipoloji oluşturmak değil, ileri kapitalist ülkeler arasında

önemli derecede kültürel homojenleşmenin ve kapitalist dünyanın geri kalan kısmının bu türden bir homojenlikten yoksun oluşunun maddi temelini saptamaktır. Bu bağlamda, Jameson'ın Farklılık ve Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya arasındaki Ötekilik ilişkisi üzerinde mutlak ısrarına ve "Üçüncü Dünya"nın "deneyimi"nin bir tek anlatı formu içine alınıp iletilebileceğine dair ısrarlı düşüncesine insan iki kat şaşırıyor. Kapitalizmi Birinci Dünya'ya, sosyalizmi İkinci Dünya'ya yerleştirmekle Jameson'ın teorisi, bu iki büyük itici güç arasındaki mücadelenin fiilen gerçekleştiği küresel mekânı dondurup tarih dışılaştırır. Yaşamımızın muazzam heterojenliğini ve üretkenliğini tekil bir Hegelci efendi-köle ilişkisi metaforu içinde eritmekle bu teori, bizi bir ideal-tipe indirger ve bizden kendimizi bu ideal-tipe uygun bir form aracılığıyla anlatmamızı ister. Bütün Üçüncü Dünya metinlerinin zorunlu olarak şu ya da bu olduğunu söylemek, şu ya da bu *olmayan* o toplumsal mekândan çıkan herhangi bir metnin "gerçek" bir anlatı olmadığını söylemektir. Anayasası ve farklılığının işareti olduğu kadar meta-metni olarak da "ulusal alegori"siyle bu operasyonun alanı olan "Üçüncü Dünya Edebiyatı" kategorisinin, bana göre epistemolojik açıdan olanaksız bir kategori olması, her şeyden önce bu anlamdadır.

V

Jameson'ın metniyle uğraşmadaki güçlüğün bir yanı, analitik kategorilerini ele alış tarzında sürekli bir kaymanın, sürekli nükseden bir enflasyonun var olmasıdır. Örneğin Birinci Dünya'nın özgüllüğü, zaman zaman kuşkusuz yakın zaman kökenli olan postmodernist ana dayandırılıyor gibi görünür; fakat başka bir yerde çok daha geniş ve çok daha eski olan kapitalist üretim tarzı meselesi olarak ortaya çıkar ve başka bir formülasyonlar dizisinde, bu Birinci Dünya'nın, açıkça daha çok Antikiteye kadar (Jameson'ın ifadesiyle "Greco-Judaic") geri giden ve bugün bildiğimiz şekliyle üretim ve sınıf yapılanmalarına öngelen ezeli varlık biçimi olan "Batı uygarlığı"yla aynı olduğu söylenir. Bu Birinci Dünya *ne zaman* Birinci oldu? Hıristiyanlık öncesi yüzyıllarda mı, yoksa İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra mı?

"Sömürgecilik ve emperyalizm deneyimi" olan ülkelerde üretilen bir metin, tarihin hangi noktasında bir *Üçüncü Dünya metni* olur? Bir tür okumaya göre, bir bütün olarak Üçüncü Dünya'yı meydana getiren sömürgecilik/emperyalizm olduğu için, sadece sömürgeciliğin gelişinden *sonra* üretilen metinler öyle kabul edilebilir. Fakat sürekli "Batı'nın Ötekisi"nden söz etmekle; Lu Xun (Asya) ve Sembene'yi (Afrika) seçmesinin teorik temeli olarak kabilesel/haraçlı ve Asyatik tarzlara işaret etmekle; Freud'ün teorisine, Lu Xun'un metinlerini şekillendirdiği söylenen Çinlilere özgü on yüzyıllık libidinal enerjiyi dağıtmayla karşıtlık içinde "Batılı ya da Birinci Dünya" okuması olarak işaret etmekle —bu geniş çağsal ve uygarlıksal kategorileri kullanmakla Jameson, Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya arasındaki farklılığın ezeli olduğunu, köklerinin genel olarak kapitalizmden çok eski şeylere dayandığını da ileri sürer. O halde, Birinci Dünya "Batı" ve "Greco-Judaic"le aynı şey ise, insan Manu buyruklarının, *Bhagavad-Gita*'nın ve Kuran'nın Üçüncü Dünya metinleri olduğu tehlikeli hissine kapılır (Kuran'nın Judaic ögelerinin kuşku götürmez olmasına ve bugün Pakistan olan yerdeki eski sanatların çoğunun bizzat Greco-Hindic olmasına karşın).

Fakat *mekân* sorunu da var. "Sömürgecilik ve emperyalizm deneyimi" olan ülkelerde üretilen bütün metinler, coğrafi köken nedeniyle "üçüncü dünya metinleri" olurlar mı? Jameson, "*bütün* üçüncü dünya metinleri"nden o kadar sık söz eder, Üçüncü Dünya edebiyatı için tekil bir anlatı biçiminde o kadar ısrar eder ki, onu olduğu gibi almamak söyleminin terimlerini ihlal etmek olur. Yine de, insan kendi yaşadığı yerde "ulusal alegori" betimlemesine uymayan o kadar çok metin bilir ki, Jameson'ın *"bütün"* kategorisi üzerinde bu kadar ısrarlı olmasının nedenini merak eder. Elbette bu kategori olmadan, *bir* Üçüncü Dünya Edebiyatı teorisi üretemez. Peki, fiilen söylediğinin tersini mi anlatmak istiyor: "*Bütün* üçüncü dünya metinlerinin ... ulusal alegoriler olarak okunmaları gerek"mez, *sadece* bize ulusal alegoriler veren metinler Üçüncü Dünya Edebiyatının otantik metinleri olarak kabul edilebilir, geri kalanlar tanım gereği dışlanır? O zaman, insan bir yanılgıyla mı ("bütün üçüncü dünya metinleri" şu ya da budur) yoksa bir Tanrı Yasasıyla mı (teorime kabul edilmek istiyorsan *bunu* yazmalısın) uğraştığından fazla emin olmaz.

İnsanın kendi bilgi nesnelerinin tanımlamasında gösterdiği bu değişiklik ve tereddütlerin, birçok kafa karışıklığına dayandığına inanıyorum ve burada bunlardan birini açıklayacağım. Zira, Üçüncü Dünya'nın "sömürgecilik ve emperyalizm deneyimi" tarafından oluşturulduğu ileri sürülürse, sömürgesel/emperyalist dinamiğin iki yönlü hareketi de kabul edilmelidir: Sömürgeleştirilmiş/emperyalist boyunduruk altına alınmış oluşumlar*dan* zorla değer aktarımları ve bu oluşumlar *içinde* kapitalist ilişkilerin yoğunlaşması. Ve eğer kapitalizm salt bir dışsallık değil bu oluşumlar içinde biçimlendirici bir güçse de, o zaman, kapitalizmin karakteristiği olan kamusal ile özel arasındaki ayrımın, buralarda da, en azından bir ölçüde ve özellikle yazılı metinlerin çoğunu üreten ve kendisi de kapitalist metalar dünyasına yakalanan kentli entelijensiya arasında, gerçekleştiği sonucuna varmalıyız. Bu çatallaşmayla brlikte, en azından metinleri üretenlerden bazıları için, libidinal enerjinin bireyleşip kişiselleşmesi, "somut" deneyime ulaşmanın yitirilmesi ve herhangi bir kolektiviteyle gerçek, organik ilişki kurmaya yeteneksiz yalıtık, yabancılaşmış bir kendilik olarak Ben deneyimi gelmiş olmalı. Bu ıssızlık içine oturmuş, Jameson'ın kendilerinden istediği türden alegorizasyon ve organiklik kapasitesinden mahrum metinler, belki de binlerce metin, olmalı. Jameson'ın kendi savının —Üçüncü Dünya'nın "sömürgecilik ve emperyalizm deneyimi" tarafından oluşturulduğu savı— mantığı, zorunlu olarak, en azından bazı Üçüncü Dünya yazarlarının kabilesel ve Asyatik denilen tarzlara özgü değil, genel olarak kapitalist çağa özgü, daha çok Birinci Dünya tarzında metinler üretmeleri gerektiği sonucuna götürür. Fakat Jameson bu sonucu çıkarmaz.

Kısmi olarak da olsa bu sonucu çıkarmaz; çünkü onun için bu Üçüncü Dünya modern üretim sistemlerinin (kapitalizm ve sosyalizm) dışında durur. Tamı tamına Üçüncü Dünya'nın pre-kapitalist ya da kapitalizm dışı olduğunu söylemez, fakat kurduğu karşıtlıkta açıkça bu ima edilir —örneğin aşağıdaki formülasyonda olduğu gibi:

> ....kapitalist kültürün, yani Batılı geçekçi ve modernist roman kültürünün belirleyici etkenlerinden biri, kamusal ile özel, şiirsel ile politik, cinsellik ve bilinçdışı alanı olarak düşündüğümüz şey ile kamusal sınıflar dünyası

ekonomik ve laik siyasi güç dünyası arasında radikal bir ayrılmadır: başka bir ifadeyle Freud versus Marx.

Çözümleme için ve kolaylık olsun diye öznel ve kamusal ya da politik gibi kategorileri alıkoyabilsek bile, bunların arasındaki ilişkilerin üçüncü dünya kültüründe bütünüyle farklı olduğunu ileri süreceğim (s. 69).

Burada "kamusal ile özel arasındaki radikal ayrılma"nın ayrık bir şekilde kapitalist tarzın içine yerleştirilmesi, fakat Üçüncü Dünya kültüründe bu ayrılmanın *yokluğunun* herhangi bir üretim tarzına yerleştirilmemesi —tam da Jameson'ın Üç Dünya tanımlamasına uygun olarak— dikkate değerdir. Fakat Jameson neden söz ettiğini bilir ve geçmişte ifadeleri daha az belirsizdi. Bu nedenle, daha önceleri yazdığı Lukacs üzerine denemesi *Marxism and Form*'da şunlara rastlıyoruz:

Sanayi öncesi, tarımsal ya da kabilesel bir toplumun sanat eserlerinde sanatçının hammadesi insani bir ölçektedir, dolaysız bir anlamı vardır... Kültür tarih bilmediği için, öykünün zaman olarak bir arkaplana gereksinmesi yoktur; her kuşak aynı deneyimleri tekrarlar, sanki ilk defa yapılıyormuş gibi aynı temel insani durumları yeniden keşfeder... Böylesi toplumlara özgü sanat eserlerine, öğeleri başlangıçtan itibaren anlamlı oldukları için somut denilebilir... Hegel'in diliyle, bu hammadenin *dolayıma* gereksinmesi yoktur.

Böyle bir eserden sınai çağın edebiyatına döndüğümüzde, her şey değişir... insanın bir tür çözülüşü başlar... Zira köy yaşamının sorulanmayan ritüel zamanı artık yoktur; bundan böyle kamusal ile özel arasında bir ayrım vardır... (s. 165-167).

Açıkçası, bir zamanlar sanayi öncesi toplumlar ile sınai toplumlar arasındaki bir fark olarak teorileştirilen şey (birinde kamusal ile özelin birliği, diğerinde ayrılığı), şimdi Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya arasındaki bir fark olarak değiştiriliyor. "Somut" düşüncesi bu kez hafifçe farklı bir söz dağarcığıyla sunuluyor: "üçüncü dünya kültürü ... kendisine karşın durumsal ve materyalist olmalıdır." Şimdi modern üretim tarzlarının (kapitalizm ve sosyalizm) dışında duran Üçüncü

Dünya'nın temelinde yatan, bu Üçüncü Dünya'nın deneyimini Hegelci köle-efendi ilişkisi metaforuna hapseden ve bu Üçüncü Dünya'nın "deneyimi"nin anlatıldığı bütünsel bir anlatı biçimini (ulusal alegori) varsayan herhalde diğer düşüncedir —yani, "sanayi öncesi ... kültür tarih bilmez; her kuşak aynı deneyimleri tekrarlar" düşüncesi. Beklenildiği gibi her iki metinde de atıfta bulunulan teorik otorite Hegel'inkidir.

Aynı şekilde, Jameson *ulusal* deneyimin Üçüncü Dünya aydınının bilişsel oluşumunda merkezi olduğunda ve bu deneyimin anlatısının münhasıran bir "ulusal alegori" biçimini aldığında tekrar tekrar ısrar eder. Fakat bizzat "ulus" kategorisi üzerine bu empatik ısrar, çok daha geniş, sınırları çok daha az belirlenmiş "kültür" "toplum", "kolektivite" vb. sözcüklerin arasına sıkışır. "Ulus" ile "kolektivite" aynı şey midir? Örneğin, bizzat teorinin sınırlarını belirler gibi görünen iki ifadeyi ele alalım. Başlangıçta, 69. sayfada bize şöyle deniliyor:

> Bütün üçüncü dünya metinlerinin zorunlu olarak alegorik ve çok özgül bir tarzda olduklarını ileri sürmek istiyorum: İfade biçimleri, roman gibi esas olarak batılı temsil mekanizmalarından çıktıklarında bile, ya da daha doğrusu özellikle böyle çıktıklarında, bütün üçüncü dünya metinleri *ulusal alegori* diyeceğim şey olarak okunmalıdırlar.

Fakat sonunda, 85-86. sayfalarda şununla karşılaşırız: "...bireysel öykünün ve bireysel deneyimin anlatımı, önünde sonunda bizzat kolektivite deneyiminin zahmetli anlatımını gerektirmemesi olanaklı değil."

Bu iki ifade aynı şeyi mi söylüyor? Söz dağarcığındaki bu değişikliğin güçlüğü, insanın kendi kişisel deneyimini kamusal ve özeli birleştirerek ve "ulus" kategorisini işin içine sokmadan ya da zorunlu olarak "sömürgecilik ve emperyalizm deneyimi"ne geri gönderme yapmadan bireysel deneyimi bir anlamda "alegorileştirerek" bir "kolektivite"yle gerçekten ilişkilendirebilmesidir —sınıf, cinsiyet, kast, dini topluluk, sendika, siyasi parti, köy, hapishane açısından. O zaman ikinci ifade çok daha büyük bir doğrulukla ve çok daha geniş bir

metinler topluluğuna uygulanır gibi görünürdü. Ne var ki, aynı nedenle "bugün bile Birinci Dünya'da üretilen yazılı anlatıların çoğu bireysel öyküyü daha geniş bir deneyimle temel ilişkisi içine yerleştirdiği halde, birçok değişik biçimiyle Avrupa romanındaki gerçekçiliğin tarihi "tipik" ve "toplumsal" düşünceleriyle bağlantılı olduğu için, kolektivite"nin bu daha geniş uygulaması Birinci ile Üçüncü dünyalar arasında çok daha az radikal bir farklılık yaratır.

"Ulus" düşüncesinin yerine daha geniş daha az sınırlayıcı "kolektivite" düşüncesini geçirirsek ve alegorileştirme sürecini ulusalcı terimlerle değil de basitçe özel ile kamusal, kişisel ile topluluksal arasında bir ilişki olarak düşünmeye başlarsak, o. zaman alegorileştirmenin hiçbir şekilde Üçüncü Dünya'ya özgü olmadığını görmek de olanaklı olur. Jameson Üçüncü Dünya'nın anlatılarında "biz"in, "ulusal alegori"nin varlığını abartırken, aynı genellemeyle ABD kültürel topluluklarındaki benzer dürtülerin varlığını da görmezlikten gelir. Söz gelimi, Pynchon'ın *Gravity's Rainbow*'u ya da Ellison'ın *The Invisible Man*'i bireysel —o kadar da bireysel değil— deneyimin alegorileştirilmesi değil de nedir? Kitaplarına *Native Son* ya da *Your Native Land, Your Life* ya da *Alone with America* gibi başlıklar verdiklerinde Richard Wright, Adrienne Rich ve Richard Howard ne demek istiyorlardı? Sadece Asyalı ya da Afrikalı yazarların değil, Amerikalı yazarların da özel imgelemleri *zorunlu olarak* kolektivitenin deneyimleriyle bağlantılı olması gerekir. Postmodernist ABD'de bile sayısız alegori bulmak için Siyahların ve feministlerin yazılarına bakmak yeter.

VI

Jameson'ın "üçüncü dünya edebiyatı"nı "düstursal olmayan" olarak betimlemesiyle de sorunum var; zira bunun *ne anlama* geldiğinden pek emin değilim. Asya, Afrika ve Latin Amerika'da üretilen metinlerin büyük çoğunluğu salt İngilizce yayımlanmadığı için, ABD/İngiliz düsturunun dışında kaldıkları ortadadır. Ne var ki, insan Jameson'ın

düşünür gibi göründüğü türden metinleri dikkate alırsa, bu eserlerin bütünüyle dışlandığı düsturlaştırma mekanizmalarının ne *olduklarını* merak etmeye başlar. .

Neruda, Vallejo, Octavio Paz, Borges, Fuentes, Garciá Márquez ve diğerleri —yani, Latin Amerika kökenli epeyce yazar— Amerikan akademisi tarafından modern edebiyatın başlıca şahsiyetleri olarak sayılırlar. Bu yazarlar, hatta çevirmenleri en prestijli ödülleri aldılar (örneğin Garciá Márquez Nobel ödülünü, Eshleman'ın Vallejo çevirisi National Book Award'ı) ve edebiyat derslerinde, Alman ya da İtalyan benzerleri kadar rutin, hatta onlardan daha düzenli bir şekilde öğretilirler. Soyinka, yakın zamanda Nobel ödülüyle düsturlaştırıldı ve Achebe'nin romanları, ABD kitap pazarlarında, söz gelimi Richard Wright'ın kitaplarından daha kolay bulunmaktadır. Filistin kökenli olan Edward Said, ayrıca kendisini destekleyen çevrelerle birlikte, ABD akademisinin sunabildiği bütün ödülleri aldı; en azından *Orientalism* adlı eseri birçok disiplinde çok geniş bir şekilde öğretiliyor — öyle görünüyor ki, bu yüzyılın diğer sol kanat edebi/kültürel eserlerden daha geniş. V. S. Naipaul, şimdi önemli bir İngiliz romancı olarak tanıtılmaktadır ve Karayipler'den gelmedir; Borges gibi, bir "üçüncü dünya yazarı"dır. Salman Rüşdi'nin *Midnight Express*'i, İngiltere'deki en prestijli edebiyat ödülüyle ödüllendirildi ve *Shame* adlı kitabı, İngiltere ve ABD'deki bütün belli başlı gazete ve edebiyat dergilerinde önemli bir roman olarak değerlendirildi. Rüşdi, İngiliz kültür sahnesinde önemli bir oyuncudur ve Atlantik'in her iki yakasındaki konferansların ve üniversitelerin ödüllü ziyaretçisidir. *Shame*'in kağıt kapaklı baskısının tanıtım yazıları, kısmen *New York Times*'dan yapılan bir alıntıya dayanılarak onu Swift, Voltaire, Sterne, Kafka, Grass, Kundera ve Márquez'le karşılaştırır. Colombia'da hakkında bir doktora tezi yazılmış olduğunu duydum.[3] Modern, çağdaş ve kimi durumlarda (örneğin Rüşdi) göreli olarak genç yazarlar söz konusu olduğunda, düsturlaştırma bu değil de nedir?

Benim savım, bu övgülerin hak edilmediği değildir (elbette Naipaul farklı bir meseledir), böylesi düsturlaştırmaların *fazla* olmaması gerektiği de değildir. Fakat Jameson'ın söyleminde bu eser gövdesinin

basitçe "düstursal olmayan" olarak —yani, ABD akademisinde çağdaş yüksek metinsellik pratiklerinden bütünüyle dışlanan bir şey olarak— ifadelendirilmesi, durumu önemli ölçüde abartmak gibi görünüyor.

Jameson "üçüncü dünyanınki" gibi düstursal olmayan edebiyat formları"ndan söz eder, bu tekilleştirilmiş *formu* Dashiell Hammett'in de içine yerleştirildiği "başka bir düstursal olmayan form"la karşılaştırır ve devam eder:

> Düstursal olmayan metinlerin sessizce geçiştirilmesiyle hiçbir şey kazanılmaz. Üçüncü dünya romanı, Proust ya da Joyce'un tadını vermez; bundan daha zararlısı, herhalde, bizim kendi birinci dünya kültürel gelişmemizin zamanı geçmiş evrelerini bize anımsatma ve "hâlâ Dreiser ve Sherwood Anderson gibi romanlar yazıyor" oldukları sonucuna varmamıza yol açma eğilimidir.

Bu pasajda Jameson'ın "Üçüncü Dünya Edebiyatı" nitelemesinin kalbinde gibi görünen gerçekçiliğin *bu* edebiyatta o kadar evrensel olduğundan, ya da Jameson'ın "birinci dünya kültürel gelişmesi" dediği şeyde o kadar kesin bir şekilde aşıldığından emin değilim. Bellow ve Malamud'dan Grace Paley ve Robert Stone'a kadar, bugünün kültür alanında en çok saygı gören bazı ABD yazarları, pek "Dreiser ve Sherwood Anderson gibi" değil, kesinlikle gerçekçi tarzda yazıyor gibi görünüyorlar. Diğer yanda, söyleminin terimleri Fransız gerçeküstücülerininkiyle zamandaş olduğu için Césaire, Fransız gerçeküstücüleri arasında bu kadar popüler oldu; Neruda, biçimsel olarak bile "zamanı geçmiş" olmadığı için bazı ABD önde gelen şairleri tarafından çevrildi. Tam da Dreiser ya da Sherwood Anderson gibi yazmadıkları için Gárcia Márquez ve Rüşdi gibi yazarlar ABD/İngiliz edebi çevrelerinde bu kadar iyi karşılanırlar; bu yazarların cüretkâr metinlerinin tadı Proust ya da Joyce'un tadı değil, fakat modernizm ve postmodernizmle büyüyen okuyucular için tat doludur. Césaire'ın *Return to the Native Land*'ı, öğrenci günlerinin Parisli avan-gard geleneğin biçimsel yöntemleriyle Jameson'ın "ulusal alegori" dediği şeyi birleştirdiği için bu durumdadır. Elbette Borges,

ABD'de artık Latin Amerika kökenli bağlamında görülmez; artık Kafka gibi saygın modernler grubuna aittir.

Basitçe düsturun herhangi bir Üçüncü Dünya yazarını kabul etmediğini söylemek, burjuva kültürün işleyiş tarzını —seçici kabul ve seçici düsturlaştırma yoluyla işleyişini— yanlış anlatmaktır. Tıpkı modernizmin şimdi müze ve üniversitede tamamen düsturlaştırılmış olması gibi ve Marksizmin belli türleri akademi içine alınıp saygınlık verildiği gibi, Üçüncü Dünya'dan belli yazarlar da artık ABD'deki edebi söylemin bir parçasıdırlar. Doğrudan doğruya dışlanma iddiasında bulunmak yerine, seçici bütünleştirme ilkesinin metropolitan ülkeler dışında üretilen metinlerle ilişkide nasıl işlediğini araştırmak herhalde daha yararlıdır.

VII

Urdu edebiyatı tarihi üzerine kimi yorumlar sunmak istiyorum — inandırıcı bir anlatı biçiminde bu tarihin kısa bir seyrini formüle etmek değil, "bütün üçüncü dünya metinleri zorunlu olarak ... ulusal alegoriler olarak okunmalıdır" şeklindeki apriori açıklamanın içerdiği türden yoksullaştırmayı açıklamak.

Örneğin, Hindistan'daki en genç dilsel oluşumlardan biri olmasına karşın, Urdu dilinin yine de ilk büyük şairini, Hüsrev (1253-1325), onüçüncü yüzyılda üretmiş olup büyük bir şiir geleneğini başlatmış olması; fakat daha sonra ilk elle tutulur nesir anlatıların oluşması için kabaca altı yüzyıl beklemiş olması beni oldukça meraklandıran bir meseledir. Gerçi, Urdu dilinde ilk nesir metinler onbeşinci yüzyıla kadar geri gider, fakat bunlar dini amaçlarla yazılmış ve çoğunlukla Arapça ve Farsça'dan çevrilmiş metinlerdir. Din eğitimi ve ilahiyat ile ile ilgili olmayan anlatılar —okuma zevki veren ve görgü kuralları ile ilgili metinler— çok daha sonra, onsekizinci yüzyılın son onyılında görünmeye başladılar. Sonra, takip eden onyıl içinde iki düzineden fazla nesir anlatı yayımlandı. Bu gelişmeyi bu kadar uzun süre engelleyen neydi, neden tam da bu sırada ortaya çıktı? Gelişmenin büyük bir

kısmı, eğitim görmüş kentli konuşma ve Kuzey Hindistan'daki belli bölge ve gruplaşmalarda nesir yazı dili olarak Urducanın zaman içinde Farsçanın yerini almasına yol açan karmaşık toplumsal gelişmelerle bağlantılıdır.

Tarihi bir tarafa bıraksak da, bu üretimin belli maddi koşulları açıklanabilir: Ondokuzuncu yüzılın ilk onyılındaki bu nesir anlatıların birçoğu —hepsi olmasa da— şu basit nedenle yazıldı ve yayımlandı: İskoçyalı John Gilchrist, kendi çevresinde Doğu Hint Kumpanyası'nda çalışanların kendi mallarını sadece Farsçaya ve İngilizceye dayanarak yönetemeyeceklerini ileri sürdü ve bu nedenle İngilizlere Hint dillerini öğretmek için 1800'de Fort William Koleji kuruldu. Farsça bir süre daha kolejde öğretilen dillerin en popüleri olmaya devam etti; fakat Gilchrist, aralarında Urduca da olmak üzere kendisini yerli dillerin hamisi ve alimi sanıyordu. Zamanın en bilgili kişilerini parayla tutup onlara, okunabilir nesirler yazdıkları sürece, ne isterlerse yazmalarına olanak tanıdı. Bu durum bir dehadan çok bir şans eseriydi; zira bu girişimin sonucu olarak ortaya çıkan şey, o sırada var olan bir dizi konuşma kalıbının ve sözel söz dağarcıklarının (söz dağarcıkları *dizisi* pedagojik amaca uygundu) harekete geçmesi, ya sözel edebiyatın büyük klasiklerinin yazıya geçirilmiş hali ya da Arapça ve Farsça olarak zaten var olan kılgıların özetlenmiş hali ve dolayısıyla Kuzey Hindistan üst sınıflarının kültürel yaşamının bir parçası olan anlatıların inşa edilmesiydi. Bu nedenle, bu anlatıların en ünlüsü olan Mir Amman'ın *Bağ-ı Bahaar*'ı, büyük alim Faizi'nin yüzyıllar önce, İngiliz Kraliçesi I. Elizabeth'in çağdaşı olan Moğol Hanı Ekber'i eğlendirmek için derlemiş olduğu anıtsal eser *Kıssa-i Chahaar Derviş*'in Urduca konuşma dilinde mükemmel bir özetiydi.

Fakat tek itici güç bu değildi ve Forth William Koleji'nin yayınevi kısa bir süre sonra kapandı. Tamı tamına aynı sırada İngiliz egemenliğinin dışındaolan Lucknow'da da benzer bir gelişme oluyordu; Forth William yazarlarından bazıları, alternatif işler aramak için bizzat Lucknow'dan gelmişlerdi. Recep Ali Bey Saroor'un *Fesaane-i Acaip*'i Urdu anlatısının bu diğer geleneğinin (Bunlar gerçekte iki farklı gelenek değil, aynı geleneğin biri İngiliz egemenlik alanında diğeri onun

dışında oluşan parçalarıdırlar) büyük klasiğidir. 1848'de, İngiliz toplarına yenilmeden 8 yıl önce Lucknow şehrinin 12 matbaası vardı ve Urducada anlatı geleneğinin pekişmesi bu matbaaların tarihinden ayrı ele alınamaz. İngilizlerin Hindistan'ın fethini tamamladıkları yarım yüzyıl içinde yazılan bütün Urduca nesir anlatılarda dikkati çeken şey, içeriklerinde, dünyayı görüş tarzlarında sömürgeci katliamlarla ya da buna karşı direnişle makul bir şekilde ilişkilendirilebilecek hiçbir şeyin olmamasıdır; oysa, bu devasa katliamı belgeleyen geniş bir şiir ve *mektup* yığını vardır. Adeta basım evlerinin kuruluşu ve nesir anlatı okuyucusunun artışı, tek görevi Perslileşmiş kültürün ve hızla gözden kaybolan sözel geleneklerin en azından bir kısmını kitaplara alıp korumak olan bir tür yazmaya yol açmış gibi görünüyor. Terimleri epeyce gererek bunun bir "ulusal alegori" edebiyatı olduğunu ilan edebilmek, ancak bu olumsuz anlmanda olabilir.

Urducaya ilk büyük yayınevini kazandıran Munshi Naval Kishore, daha sonraları ortaya çıktı. Dedesi, zamanın birçok üst-kasttan Hindu gibi Moğolların Maliye Bakanlığında çalışmıştı; babası görgülü, çok zengin olmayan hali vakti yerinde bir işadamıydı. Naval Kishor'un kendisi yazılı sözcüklere tutkundu; fakat dedesi ve babası gibi paradan da anlıyordu. Meslek yaşamına bir gazeteci olarak başladı; daha sonra eski elyazması metinleri satın alarak basıp yayımlamaya yöneldi. Zamanla yayımcılıkla ilgili bütün alanlara el attı ve Urducaya ilk modern yayınlanmış kitaplar arşivini kazandırdı. Urduca da onu paraya boğdu; 1895'te öldüğü sırada, servetinin on milyon rupi (kabaca yarım bilyon İngiliz poundu) olduğu hesaplandı. Şunu da ekleyebilirim: bu parayı kazanmak için ulusal alegorilerden , sömürgecilik ve emperyalizm deneyiminden kaynaklanan şeyden fazlasını yayınlamak *zorundaydı.*

Fakat yine anlatı konusuna dönelim. Zira, az çok roman denilebilecek şeyin ortaya çıkışının, eski sözel geleneğin bu ilk kayda geçirilmesinden ve Arapça ve Farsça öykülerin yeniden yazımından yarım yüzyıl *sonra* görünmeye başlamış olması da ilgimi çeken bir konudur. Bu ilk romanların en kayda değeri olan Sarshar'ın *Fesane-i Azaad*'ı, 1830'larda başlamış olan başka bir şeyin içinde, yeni ortaya çıkan orta sınıflar için çıkarılan düzenli Urduca gazetelerde, 1970'lerde

dizi halinde yayımlandı. O halde, Ian Watt'ın *The Rise of the Novel*'ından Lennard J. Davis'in daha yakın zamanlardaki *Factual Fictions*'ına kadar, İngiliz edebiyatı üzerine bir dizi kitapta karşılaşıldığı gibi, geleneksel masal ile modern roman arasında, gazeteler ve ele gelir diğer okuma malzemeleri gibi başka şeyler de vardı. Başkalarının zaman zaman Dickens konusunda düştüğü merak gibi, ben de, dizi halinde yayımlanmak için değil de doğrudan bir kitap olarak yayımlanmak üzere yazılmış olsaydı, Sarshar'ın romanının yapısı farklı olabilir miydi diye sık sık merak etmişimdir.

Gazetelerden bağımsız kitaplar da çıktı. Çok üretken bir yazar da, kitabının kapağındaki adı bir tuhaf olan Şems-ul Ulema Vekil Nazir Ahmed'di (1831-1912). Asıl ismi Nazir Ahmed'di. "Şems—i Ulema" İslam âlimlerinin güneşi anlamına gelir ve Ahmed'in bu alandaki âlimliğni gösterir. "Vekil", onun bağımsız bir gelire sahip olmadığı ve sömürge Vergi Dairesinde çalıştığı olgusuna işaret eder. Arapça bilgisi kusursuzdu; resmi eğitimini almadığı için İngilizcesi iyi değildi. Herşeyin verimli bir çevirmeniydi: Hint Ceza Kanunu, Hint İspat Kununu, Kuran, astronomi kitapları çevirdi. Ne var ki, her şeyden önce bir romancı olarak tanınır ve bir tek isteği vardı: Kızların da modern eğitim alması (bu konuda yeni ortaya çıkan kent burjuvazisini temsil ediyordu), fakat bununla birlikte iyi, geleneksel evkadınları olarak da kalmaları (bütün toplumsal sınırları kesen oldukça yaygın bir duyguydu). Romanlarını yönlendiren bu istekti.

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ve yirminci yüzyılın ilk onyılında Urdu romanı ve bu romanın yanı sıra ortaya çıkan anlatıların oluşum evresinin, sömürgecilik ve emperyalizm deneyimiyle çok az, diğer tür iki baskı ve temayla, kendi parasal amaçları için bütün yerleşik toplumsal normları ihlal eden yeni tür bir küçük burjuvanın ortaya çıkması (Nazir Ahmed'in *İbn-ul Vakt*'ı bu türün bir klasiğidir) ve kadınların statüsü olgularıyla çok daha fazla ilgili olduğunu ileri sürmek, sanırım olanaklıdır. Elbette, Nazir Ahmed her iki konuda da muhafazakâr bir tutum takındı ve daha çok kadınlar konusunda yazdı; fakat başkaları da vardı. Örneğin Raşid-ul Hayri, yüzlerce kadın ve çocuk kitabı, iki kuşak boyunca benim ailemin eline de geçen beş ga-

zeteden dördünü, *Asmat, Hatun-i Maşrik, Jubar-i Nisvan, Benaat* ve *Nu-Nihal* gazetelerini, yayımlayan çok başarılı bir yayınevi olan Asmat Book Depot'u kurdu. Bu beş gazeteden son dördünün adlarının yaklaşık Türkçe karşılıkları "Doğu Kadını," "Kadınlığın Özü," "Kızlar" ve "Çocuklar"dır. Ancak, *Asmat*'ı Türkçeye çevirmek güçtür; bu sözcüğün Urduca kullanımının, birbiriyle ilişkili meşguliyetleri ifade eden sözel bir yoğunlaşmayla "Bakirelik"ten "Namus"a ve "Edep-erkân"a kadar uzanan birçok çağrışımı vardır. Bu gazetelerin, kabaca 40 yıl boyunca düzenli olarak benim aileme de girmiş olması, ailem metropolitan anlamda eğitim görmüş bir aile olmadığ iiçin, kendi başına anlamlıdır; kent merkezlerinden çok uzakta küçük bir köyde yaşardık ve ailenin liseyi bitiren ve araba kullanmasını bilen ilk üyesi bendim. Böyle bir aileden iki kuşak kadın ve çocukların böylesi gazetelerin düzenli okuyucuları olması olgusu, bu tür yayınların toplumsal menzilini gösterir. Kısacası, edebiyatın büyük bir kısmı, olduça muhafazakâr bir tarzda kadınlık ve edep-erkân konuları etrafında odaklanıyordu.

Fakat o zaman, egemen söyleme meydan okuyan ve Urducada hakkında birçok sözcük bulunan, en renkli biçimiyle "üst kat kadınları" olarak nitelenebilecek kadınlar hakkında, belli çevrelerden zengin erkeklerin erotik oyunlar, görgü kuralları, edebi zevk ve müzik öğretmek için gittiği kadınlar hakkında ünlü *Umrao Jan Ada* adlı eserini yazan Mir Hadi Hasan Rüsva gibi başka yazarlar da vardı. Rüsva'nın yirminci yüzyılın başında yazdığı bu metninin skandal yaratan yanı, hiçbir erkeğe bağımlı olmadığı halde birçok erkeğin ona bağımlı olması nedeniyle bu kadının toplumumuzun görece özgür tek kadını olduğuna dair önermesidir. Açıkçası Nazir Ahmed'in eserinden hoşlanmıyordu; fakat bu metnin ironik ve yeni uç vermeye başlayan "feminizm"inin herhangi bir batılılaşmanın yansıması olmadığını vurgulamalıyım. Rüsva oldukça geleneksel bir adamdı ve belli moral pozlardan bıkmıştı. Bu arada, geleneksel toplumumuzdaki aile baskısının büyüklüğü nedeniyle kendi tercihlerini kendileri yapabilme özgürlüğüne sahip kadınların sadece toplumda "uygunsuz" yerde olan kadınlar olduğuna dair düşünce —1930'larda, ulusalcılık bayrağı altında değil, Hindistan Komünist Partisi için bir kültür cephesi olan ve

Komüntern'in 1935'ten sonraki birleşik cephe politikasının doğrudan bir sonucu olarak oluşan İlerici Yazarlar Birliği'nin bayrağı altında Urdu anlatı biçimlerinde ikinci önemli kopuş gündeme geldiği sırada, bu yıkıcı düşünce, bütün biçimleriyle yeniden ortaya çıkacaktı.

Kabaca sonraki 20 yıl boyunca eleştirel gerçekçilik temel anlatı biçimi oldu. "Ulus" kategorisi bu anlatıda, özellikle kılgısal olmayanında, kullanılan bir kategoriydi ve açık bir toplumsallık ve kolektivite anlayışı vardı; fakat bu kolektivite anlayışı için kullanılan kategoriler karmaşık ve çoktular, zira eleştirel gerçekçilik, bir ötekiler eleştirisinin (anti-sömürgecilik) kendimizin, kendi sınıf yapılarımızın, kendi ailesel ideolojilerimizin, bedenleri ve cinsellikleri yönetmemizin, idealizmlerimizin ve sessizliklerimizin çok daha kapsamlı ve çok yönlü bir bakış açısından eleştirisiyle yapılmasını gerektiriyordu. 1935 ile sömürgeciliğe son verilmesinde önemli bir yıl olan 1947 yılları arasında, doğrudan ya da münhasıran "sömürgecilik ve emperyalizm deneyimi"yle ilgili bir tek Urduca roman düşünemiyorum. Bu dönemin bildiğim bütün romanları ağırlıklı olarak başka şeylerle ilgilidirler: feodal toprak ağalarının barbarlığı, dini "mistiklerin" evlerindeki tecavüz ve cinayetler, tefecilerin köylülüğün ve alt küçük burjuvaların yaşamı üzerindeki tahakkümü, okul kızlarının toplumsal ve cinsel ketlenmeleri ve benzeri. Anti-sömürgecilik teması bu romanların çoğuna örülüdür, fakat hiçbir zaman bu temayla sınırlı değildir , hatta ağırlıklı vurgu bu temaya değildir. Gerçekten de, sömürgecilik ya da İngilizlerle Hintlilerin uygarlıksal karşılaşmalarının güçlüğü konusunun, sözgelimi, Forster'ın *A Passage to India*'sındaki ya da Paul Scott'un *The Raj Quartet*'indeki kadar öncelikli olduğu son iki yüz yıl içinde yazılmış ve önemli sayılabilecek hiçbir Urduca uzun anlatıya (burada birkaç kısa öyküyü birtarafa bırakıyorum) rastlamadım. Tipik Urdu yazarın kendine özgü bir bakışı vardı ve bu bakışta, sömürgecinin cinayetleriyle toplumumuzda gücü ellerinde tutan yerlilerin zulmü arasına sabit hiçbir sınır konulamazdı. Bizim de kendi histerilerimiz vardı —hem de oldukça çok— fakat, sömürgecilikle karşılaşma söz konusu olduğunda kalıcı ve güçlü bir ilksel masumiyet miti hiçbir zaman var olmamıştır.

Gerçekten "ulus" kavramı, ancak bağımsızlık anında Urdu edebiyatında öncelikli ideolojik sorunsal oldu; zira bizim bağımsızlığımız da kendine özgüydü: Bağımsızlık, ülkemizin bölünmesiyle, insanlık tarihinin en büyük ve belki de en sefil göçüyle, kıtanın anısındaki en berbat kan banyosuyla, Hindu, Müslüman ve Sih topluluklarının yürüttüğü vahşi kardeş kavgasıyla birlikte geldi. Bu hassas andaki "ulusalcılık"ımız bir matem ulusalcılığı, bir veda biçimiydi; zira sadece İngilizlerin böl ve yönet politikasına değil, kendi uygarlıksal birliğimizi parçalama, komşularımızı öldürme, onsuz hiçbir insani topluluğun var olamayacağı aramızdaki ahlaki bağdan, yurttaşlık etosundan vazgeçme isteğimize de tanık olduk. Ötekilerin eleştirisi (anti sömürgeci ulusalcılık), kendimize yönelik çok daha sert eleştiriyle geri plana itilmişti. 1950 ve 1960'ların önemli kılgısal anlatıları —Manto Bedi ve İntizar Hüseyin'in kısa öyküleri; Kurat ul Ain, Hadiya Mastur ve Abdullah Hüseyin'in romanları— şu ya da bu şekilde kendimizin kendi toplumumuza yapmış olduklarımız ve hâlâ yapmakta olduklarımızı bağışlamayı reddetmenin sonucu olarak ortaya çıktılar. Sömürgeciye merhamet gösterilmedi; fakat kendimize de göstermedik. Bu bağlamda genel olarak "ulus"tan söz *edilebilir*, fakat "ulusalcılık"tan edilemez. Pakistan'da başka bir bunaltıcı kuşku vardı: Biz ulus muyduk? Eminim, pek çok solcu "hayır" derdi.

VIII

Son olarak, Jameson'ın diyalektiğin epistemolojik statüsü anlayışıyla da sorunum var. Zira Jameson'ın metninin bütün analitik prosedürlerinin kalbinde yatar gibi görünen şey, her anlatının kaynağı olarak muhteşem yalıtıklığı içinde tanımlanabilen bütünsel bir belirlenim —orada *var olan* ulus— arayışıdır: "Üçüncü Dünya"nın, ideoloji (ulusalcılık) ve kültürel üretim (ulusal alegori) alanında kendi eşsiz, bütünsel belirleme kuvvetine sahip *tekil* bir oluşum olduğu önermesi.

Metinlerin hazcı Gösteren oyunlarıyla birlikte son derece özgürce

okunması gerektiği postmodernist bir entelektüel ortamda, metinlerin üretimini belirleyen ve bilinebilir bir güç ve anlam alanına yerleştirmeye çalışan teorik bir operasyonla pekâlâ duygudaşlık edebilirim; fakat *bütünsel* bir belirlenim düşüncesi, *köken olarak* Marksizm öncesi bir düşüncedir. Bu düşüncenin Marx'ın kendi formülasyonlarının birçoğunda olduğu gibi şu ya da bu şekilde onun izinde giden birçok saygın ve oldukça üretken teorik formülasyonlarda da bulunduğunu hemen ekleyebilirim. Daha yakın zamanlarda Dobb-Sweezy tartışmasından sonra giderek bir "ilk itici güç" arayışı (Batı Avrupa'da kapitalist üretim tarzının doğuşundaki bütünsel belirlenim konusu) üzerinde yoğunlaşan tartışmada da bu görülebilir. Dolayısıyla Jameson örtük bir şekilde bu özel diyalektik anlayışını akla getirirken, gerçekten önemli kişilerle aynı kampta yer almaktadır.

Fakat inanıyorum ki, (a) postmodernist aşırı belirlenmezlik kültü ile (b) Hegel'den en modern kimi Marksist tartışmalara kadar süren bütünsel bir belirlenim düşüncesi arasında durulabilecek önemli bir mekân vardır. Zira anladığım şekliyle Marksist diyalektiğin ana itici gücü, sonal belirlenim sorunsalı (örneğin, ideal içeriğin maddi emeğin yaşam süreciyle belirlenmesi sorunsalı) ile çok katlı, birbirinin içine geçen belirlenimlerin mutlak tarihselliği arasındaki bir gerilimden, bir karşılıklı dönüştürücü ilişkiden kaynaklanır; öyle ki —Engels'in ifadesiyle— herhangi belirli bir tarihin "sonucu" bu sonuç için mücadele eden tarihsel aracıların "irade"sine her zaman tekabül etmez. Bu nedenle, örneğin, dünyanın bütünlüğünü oluşturan şeyin kapitalist üretim tarzının küresel işleyişi ile nitelik olarak sosyalist olan bu tarza direniş olduğunu söyledim. Fakat bu oluşturucu olgu, Asya ve Afrika'nın bütün ülkelerinde aynı şekilde etkili olmaz. Namibya'da kapitalist tarzın dayatılması doğrudan sömürgesel bir biçim alır; oysa Hindistan'daki merkezi olgu, sömürge sonrası bir burjuva siyasal oluşum içinde kapitalist toplumun istikrarlı ve yaygın sınıflarının varlığıdır; kapitalizm sonrası evreye girmiş olan Vietnam'da —üretici güçlerin aşırı derecede tahrip olduğu bir bağlamda da olsa— bu oluşturucu diyalektiğin niteliği yine bütünüyle farklıdır. Dolayısıyla, kuşkusuz her durumda "sonal bir belirlenim" sorunsalı aktif olsa da, farklı durumlarda farklı bir şekilde oluşur ve her durumda edebi üretim, ilke olarak farklı bir şekilde oluşacaktır.

Bu toplumsal ile edebi diyalektiğini daha da karmaşıklaştıran şey, ister "Birinci Dünya"nın olsun ister "Üçüncü Dünya"nın pek çok edebi üretimlerin, bir bütün olarak toplumsal oluşumun oluşmasında ne kadar merkezi olursa olsun herhangi bir tek faktör tarafından doğrudan ve bütünsel türden bir belirlenime her zaman açık olmamasıdır. Edebi metinler çatışan ideolojik ve kültürel salkımların oldukça farklılaşmış ve üst belirlenimli bağlamında üretilirler; öyle ki, herhangi bir karmaşıklığın belirli bir metni, evrensel bir kategori içinde bütünleşmeden önce, ona enerji ve biçimini veren salkımın içine yerleşmek zorundadır. Bu üst belirlenim olgusu, bireysel metinlerin salt havada yüzdükleri, ya da genel olarak "Bütünsellik"in olanaksız bir bilişsel kategori olduğu anlamına gelmez. Fakat herhangi bir bütünsellik kavrayışında, verili herhangi bir alanı oluşturan belirlenimlerin her zaman saptanıp tarihselleştirilmesi gerekir; alanın yeterli bir bilgisiyle temel ideolojik oluşumları ve anlatı biçimlerini saptamak normalde olanaklıdır. Olanaklı olmayan şey, metropolitan dillerde elde edilebilir olan çok sayıda metinle çalışmak ve sonra da, belirleme sürecinde tam bir tekilleştirme ve saydamlık tavrı takınmak, böylece her ideolojik karmaşıklığın tekil bir ideolojik oluşuma indirgenmesi ve bütün anlatıların bir meta-metnin yerel ifadeleri olarak okunmasıdır. Böyle yapılırsa, benim de temel bilişsel kategori olarak ele aldığım bir bütünselliğin bilgisi üretilmez, ya Hegelci ya da pozitivist türden bir idealleştirme üretilir.

Önemli ölçüde karmaşık herhangi bir metinde etkili olan çok katlı belirlenimlerle anlatmak istediğim şey, inanıyorum ki, Jameson'ın kendi metninin kültürel konumu sorununa kısa bir bakışla anlaşılır olabilir. Jameson'ın metni, görünürde bir Birinci Dünya metnidir; Jameson bir ABD entelektüledir ve kendisini böyle tanımlar. Fakat belirli türden bir ABD entelektülidir: Herkes, Ousmane ile Deleuze'yi bu kadar rahat ve bu kadar iyi yan yana koyamaz ve Jameson kendi ülkesinin kültürü olduğunu söylediği "küresel Amerikan postmodern kültürü"nün kirli çamaşırlarını ortaya serer. Dahası, teorik çerçevesi Marksist, siyasi kimliği sosyalisttir —ki bu durum, onun metnini İkinci Dünya'ya yerleştirir gibi görünüyor. Fakat metninin özel enerjisi — konulaması, metne anlamını veren diğer metinlerle ilişkisi, kendi

"bilişsel estetik teorisi"nin dayandığı anlatı— onu kendi ülkesinin egemen ve belirleyiciliği karşısında değer verdiği, savunduğu ve yakınlık duyduğu Üçüncü Dünya'nın derinliklerine götürür. Şimdi Üç Dünya Teorisine inanmayan ben, Jameson'ın metnini nereye (hangi *dünyaya*) koymalıyım? Ait bulunduğu Birinci Dünya'ya mı, ideoloji ve siyasetinin ait olduğu İkinci Dünya'ya mı, yoksa yakınlık duyduğu Üçüncü Dünya'ya mı? Ve eğer "bütün üçüncü dünya metinleri zorunlu olarak" şu ya da buylarsa, onun kendi metni münhasıran Birinci Dünya'ya girmekten nasıl kurtulabilir? Ben ben olarak, metnini *öncelikle* küresel sosyalizm kültürü —Jameson'ın İkinci Dünya'sı, benim küresel bir direnişe verdiğim ad— içine koymam gerekir ve bunu, geri kalan yanları (ABD kökenliliği, Üçüncü Dünya'ya duyulan sempatiyi) bastırarak değil, bunun yıllardır bütün teorik yükümlülüklerinin merkezi olduğunu saptayarak yapmalıyım.

Jameson'ın metninde etkili olan tek belirlenimler bunlar değil. Jameson'ın sessizliğiyle kendini belli eden ikisine değineceğim. Jameson'ın metni, diğer şeyler yanında cinsiyetli bir metindir de. Kamusal ile özel çatallaşmasının, bu ilişkiyi koptuğu yerlerde yeniden yapılandırma gereğinin —Jameson'ın Birinci ve Üçüncü Dünyaların kültürel pratikleri arasındaki karşıtlığı tartışmasında merkezi bir yer kaplayan— Atlantik'in her iki yakasında da Birinci Dünya kadın yazarlarının temel bir meşguliyeti olduğunu belirtmeden, ya da enine boyuna tartışmadan ABD'li bir kadının *bu* metni yazabileceğine inanmıyorum. Ve Jameson'ın metni, belli bir *ırksal* hava tarafından da belirleniyor. Zira, bu ülkedeki Siyah Edebiyatının ulusal alegorilerle dopdolu eşsiz bir Üçüncü Dünya niteliğine sahip olduğunda ısrar etmeyen ABD'li *Siyah* bir yazarın bu metni yazabileceğine de inanmıyorum.

Üç nedenle Jameson'ın metninin bu açık belirlenimlerine işaret ediyorum. Birinci neden, bir metnin üretiminin ideolojik koşullarının asla tekil olmayıp her zaman çoklu olduklarına dair önermemi güçlendirmektir. İkincisi, Jameson'ın küreyi üç dünyaya bölmesini kabul etmiş olsaydım bile, sadece feminizm ve Siyah Edebiyatına değil Jameson'ın kendi konumuna da yaptığım göndermelerin göstereceği

gibi, tam da burada, Birinci Dünya'nın posmodernizminin göbeğinde ayır edilebilir bir Üçüncü Dünya'nın, hatta belki de iki üç dünyanın var olduğunda ısrar ederdim. Üçüncüsü, emek ile sermaye arasındaki uzlaşmaz mücadelenin küremize balışettiği bütünlüğün içinde, bu ya da şu dünyanın içine kolayca yerleştirilemeyen çok sayıda metnin var olduğunda ısrar etmek istiyorum. Jameson'ın metni bir Birinci Dünya metni değildir; benimki bir Üçüncü Dünya metni değildir. Biz birbirimizin uygarlıksal ötekileri değiliz.

NOTLAR

(1) *Social Text*, Fall 1986, s. 65-88.

(2) Edward W. Said, *After the Last Bky: Palestinian Lives* (New York: Pantheon, 1986).

(3) Timothy Brennan'ın *Salman Rushdie and the Third World:Myths of the Nation*'ı (New York: St. Martin's Press, 1989), bu bölümün *Social Text*'de yayımlanmasından sonra çıktı ve bu incelemeye dayanır.

4

Salman Rüşdi'nin *Shame*'i: Postmodern Göçmenlik ve Kadınların Temsili

Başlangıçta bir karşı-düstur şeklini aldığı zaman bile, *herhangi bir* düstur oluşumuyla ilgili belitsel olgu şudur: Bir dönem tanımlanıp homojenleştirildiğinde, ya da istenen edebi tipoloji inşa edildiğinde, düsturlaştırma ajansı belli türden yazarları, metinleri, stilleri, sınıflama ve yargılama ölçütlerini seçer, onlara aynı döneme ait olan, aynı üretim mekânından çıkan, fakat bu aynı ajans tarafından saptanan ilkelerin dışında kalanlar üzerinde ayrıcalık tanır; başka bir ifadeyle, belli türden bir hâkimiyet savunulur ve uğruna savaşılır, sonra da özsel ve hâkim olarak tanımlanır. Bu açıdan modernizmin tarihi anlamlıdır. İlk kez modernizmi 19. yüzyıl Avrupa'sının düstursal gerçekçiliğin hem biçimsel hem felsefi kapsayıcı bir olumsuzlanması olarak öne çıkaran ve dahası, bizzat gerçekçiliğin kesin bir şekilde kırıldığını, aşıldığını ve Yüksek Modernizm dönemine —diyelim 1940 öncesi çeyrek yüzyıl— gömüldüğünü iddia eden bizzat modernist avan-garddı. Buna karşı, modernizmin *zaferi*, bugün tam da bu aynı dönemde ve aynı Euro-Amerikan mekânlarda üretilen gerçekçi metinlerin şimdi, bu metinlerin sayısından, değerinden ya da kendi zamanlarındaki toplumsal etkilerinden bağımsız olarak bu dönem ve mekâna uygun eleştirel söylemlerde ve edebi ders programlarında anlamlı bir yer

bulmaması olgusunda bellidir. Ve şimdi kaç tür modernist anlatısallığın —örneğin Kafka'nın— 19. yüzyıl Avrupa'sında geliştirilen temsil mekânizmalarıyla kolaylaştırılmış olduğunu görmeyi fiilen olanaksızlaştıran da, modernizmin gerçekçiliğin tümden olumsuzlanması olarak hegemonik kendi kendini temsilidir.

Modernizmin bu düstursal statüsü, şimdi postmodernizm diye bilinen şeyle ilişkide bile etkili olduğu görülüyor. Dönemin her türden ayrık hareketi —imgecilik, gerçeküstücülük, dadacılık, kübizm vb.— daha sonra birleşik modernizm başlığı altında düsturlaştırıldı. Ne var ki, bir kez bu kategori yirminci yüzyılın *sanatı* olarak harekete geçti mi, sonra gelen ancak onunla ilişki içinde görülebilirdi (yani, ancak bizzat modernizmin bir *postu* olabilirdi). "Sonra gelen" kategorisine dahil edilmeye heveslenen herhangi bir metnin (kendi içinde yeterli modernizme sahip olmak ve (b) yeni bir avan-gardist tarzda yeterli derecede ayrı da olmak zorunda olması olgusunda bu hegemonik manevra daha da açıktı. Her iki durumda da, düstur oluşum süreçleri belli türden soruların artık sorulamaması anlamına da geliyordu. Örneğin, modernist ya da postmodernist bir anlatıyı Derrida'ın ünlü "bulunma metafiziği" günahını işlemeden gerçekçilik bakış açısından okunamaz. Belli türden soruların ikinci plana itilmesi, hatta önceden önlerinin kapatılması, esas düsturlaştırma hareketidir.

Belli türden yazar, metin, tür ve sorulara ayrıcalık tanıma yollarının benzeri, şimdi "Üçüncü Dünya Edebiyatı" için de kollanılıyor gibi görünüyor. Bir "Üçüncü Dünya" romanının esas görevinin, *ulusal* deneyime uygun *biçim* (tercihen alegori; fakat epik, masal ve diğerleri de olabilir) vermek olduğu söyleniyor. Bu kategorik karşı düstur içinde şu anda düsturlaşma sürecinde olan metinlerden sorulabilecek sorular dizisi, ağırlıklı olarak, sömürgeciliğin, ulusluğun sömürge-sonrasılığın, yönetici tipolojilerinin, güçlerinin, rüşvetçiliklerinin vb. temsillerine şu ya da bu şekilde işaret etmelidir. Bunların çağın büyük soruları arasında *oldukları* olgusundan söz etmenin alemi yok. Yine de, şaşırtıcı olan, bu özel soruları sormayan bütün bir metinler dizisinin ortaya çıkmakta olan bu karşı düsturdan dışlanmalarının ya da kıyısına atılmalarının gerekmesidir. Daha da kötüsü, bütün bir başka tür sor-

gulamalar dizisinin —diğer tür edebi etkiler ve deneyimsel konumlanmalar, yazarın siyasi bağlantıları, metin içinde sınıfların ve cinslerin temsili ve benzeri yüzlerce konuyla ilgili— "ulus" vb ile ilgili onaylanmış soruların önceliğine tabi kılınması gerekiyor. Bu bölüm, bu *diğer* soruları ele alacaktır.(1)

I

Kendi mekânlarımızda "Üçüncü Dünya Edebiyatı" teorik terimlerini aşan hem arşivsel hem arşivsel olmayan kültürel üretimlerin büyük çeşitliliğine ve heterojenliğine başka yerde işaret ettim. Burada, tam da "Üçüncü Dünya Edebiyatı"nın zirvesinde saygın bir yer işgal eden bir yazara —Salman Rüşdi— ve onun bu karşı düşturun bir klasiği halini almış bir eserine —*Shame*— kısaca bakmak istiyorum. Bilmeyi çok istiyorum, birisi soruları hissedilir derecede değiştirse, onun kendi okumasına ne olur? Bir bakıma soruları değiştirmekten başka, bu alıştırmaya girişmemdeki esas amacım, Yeni Eleştirel görgü kurallarının radikalleştirilmiş bir versiyonuyla yazarın ya da kitabın *yeterli* bir okumasına girişmek değil, Rüşdi için "Üçüncü Dünya Edebiyatı" karşı düşturunda ve postmodernist anda eşit bir şekilde yer almayı olanaklı kılan ideolojik bir konumlanmanın *semptomatik* bir okumasını sunmaktır. Zira, metropolitan eleştirel avangard çalışmada porstmodernizm ile Üç Dünyacı dusturlaşmalar arasında artan bir bağ var gibi görünüyor. Bu nedenle, örneğin, ister Batı ile "Üçüncü Dünya" arasındaki generik farklılık düşüncesi konusunda en üretken ve etkili çalışmaları yapan edebi eleştirmenlere bakalım, ister bu evrilen karşı düsturdaki merkezi öneme uyarlanan güncel yazarlara —Garciá Márquez, Fuentes, Rüşdi ve diğerleri— bakalım, ilk önce bu eleştirel konumların bizzat postmodernizmin kültürel hâkimiyeti tarafından çerçevelendiğini görürüz.

Aynı postmodernist okuma adabının hâkimiyeti, "Sömürgesel Söylem Analizi" görevini üstlenenlerin isim listesinin bolca göstereceği gibi, "Üçüncü Dünya Edebiyatı"nın yanı sıra evrilen diğer

kökdeş alt-disiplinlerde de açıkça vardır. "Üçüncü Dünya" metninin postmodernist sıkı incelemeye tabi tutulması işi, en tanınmışlara ayrılan bir şey de değildir; oldukça genel bir eğilim gibi görünüyor... Fredric Jameson, (a) post-yapısalcılığı Marksizmle birleştirme zorlu çabası, (b) "Üçüncü Dünya Edebiyatı"nı "naif" realizmle ve daha da geriyegidip alegoriyle özdeşleştirmesi ve (c) "Üçüncü Dünya Edebiyatı"nı "ulusalcılık" adı altında bizzat postmodernizmin küresel ötekisi olarak kabul etmesi nedeniyle, bütün bunlar arasında farklı ve ayrı bir konum işgal ediyor. Olduğu kadarıyla farklı ve üstün olan onun okumalarında bile göze çarpan şey, "haritalandırma"sının bütünlüğüne bakıldığında onun da "Üçüncü Dünya Edebiyatı" ile "küresel postmodernist Amerikan kültürü" arasında bir *ilişki* belirlemekle meşgul olmasıdır. Diğer eleştirmenlerin pek çoğu için, bu ilişki *sorunu* bile hemen hemen yoktur. Bunun yerine, pek çok durumda karşılaştığımız şey, şu ya da bu şekliyle postmodernizmin kendinden kanıtlı siyaset ve prosedür olarak zaten damıtılmış olmasıdır ve yapılması gereken, ortaya çıkmakta olan "Üçüncü Dünya Edebiyatı" karşı düşturuna dahil edilecek —ya da dışında bırakılacak— metinleri seçmek, sahiplenmek ve yorumlamaktır. Salman Rüşdi, işte bu örtüşme mekânında ün kazanıyor.

Yazarın kendisinin önemli üç romanının (*Grimus* önemsiz ve kimi temel yanlarıyla iç karartıcı ve farklıdır) "Üçüncü Dünya" metinleri olarak okunmasını istediği, konulama ve planlamanın ana çizgilerinde ve Rüşdi'nin romanlarında ya da yaptığı görüşmelerde ve verdiği konferanslarda kendi sesiyle konuştuğu her seferinde altını çizdiği vurgularda yeterince açıktır: modernliğimizin sömürgesel belirlenimi, sömürge sonrasılığın koşulları ve yozlaşması, Üçüncü Dünya liderlerinin ve genel olarak diktatörlerin örneği olarak Ziya ve Butto tasvirleri, ulusl ve bağımsızlık mitleri, Hint tanrıları ve mitleri, metropolitan kentlerdeki Üçüncü Dünyalı göçmenler, İslam dünyası vb. vurguları. Bu arada anlatma biçimleri, eleştirmenlerin bu biçimlerin öz olarak genelde Batılı olmadıklarını, özel olarak *Ramayana* ve *Mahabharata*'dan türetilmiş ve Raja Rao'nun sözleriyle karakteristik Hint konu dışılık saplantısını örnekleyen ve sonu gelmez masallar anlatan Hindistan'a özgü mimetik olmayan bir anlatım biçimine ait ol-

duklarını kestirmelerine yetecek kadar çeşitlidirler. Kuşkusuz, Rüşdi'nin *Midnight's Children*'daki duruşu budur. Gerçi, Rüşdi'nin anlatı tekniği *biçiminde* bu kusursuz Hintlilik düşüncesini sürdürmek olanaklı olmamıştır; Avrupa modernizmi ve postmodernizminden gelen çizgiler oldukça çoktur. Çoğunlukla niyet edilmemiş olsa da, bu yaklaşımların —bir yanda Rüşdi'nin "Ulus" ve "Üçüncü Dünya" tasvirleriyle, diğer yanda onun anlatı tekniklerinin konu dışı kendine-dönüşlülüğüyle ("Hintlilik"?) ilgilenme— zorunlu sonucu, hem "Ulus"la hem de "Üçüncü Dünya"yla çok az ilgisi bulunan, fakat benim bu anlatıların temel anlamının merkezi olarak ele aldığım bütün bir sorular dizisinin bastırılması kadar, modern metropolitan burjuvazinin Yüksek Kültüründeki ideolojik ilkelerini karartmak da olmuştur.

Romanı okumaya geldiğimizde, daha temel sorular açığa kavuşacaktır; fakat, bu arada bizzat ideolojik alt-metnin iki özelliği eserin genel havasını gösterecek şekilde ele alınabilir. Örneğin, Rüşdi'in hem romanında hem de yaşamında kendini-temsilinde oldukça merkezi olan "göçmenlik" düşüncesi, iki versiyonla karşımıza gelmiştir. *Shame*'de ve aşağı yukarı aynı dönemde yazılan yazılarda sunulan birinci versiyonda, "göçmen"in "tarihten çıkıp geldiği" söylendiği halde "göçmenlik" bütün insanoğlunun varlıkbilimsel bir koşulu olarak bize sunulmaktadır. Daha yakın zamanlardaki yazılarda daha tam bir şekilde açıklanan ikinci versiyonda, bu varlıkbilimsel aidiyet mitinin yerini, daha geniş başka bir aidiyetler *fazlalığı* alır: hiçbir yere ait olmaması, fakat *pek çok* yere ait olması. Bu, Rüşdi'nin eserinde "Üçüncü Dünya"lı göçmenin *toplumsal koşuluna* işaret ediyor gibi görünen, fakat hem Yüksek Modernizmin *edebi geleneğinden* hem de post-yapısalcı *felsefi konumlardan* gelen yankılarla da dolu bir tür itici güçtür. Fakat sonra, "göçmenlik" konusunun yanı sıra, hem direnişe hem temsile yer bırakmayacak kadar Erk tarafından işgal edilmiş bir yer olarak fiili bir Pakistan —Rüşdi'nin kendi ifadesiyle "Pakistan'dan fazlası"— resmiyle karşılaşırız *Shame*'de; direnmeye kalkışan herkes Erk ilişkileri içinde ve her tarafı saran şiddet mantığı içinde zaten ezilir. 1970'lerin Belucistan'daki silahlı ayaklanmanın canlı karikatürü gibi romanın birçok bölümünde ve aşağıda göstermeye çalışacağımız gibi baş kahraman Sufiya Zinabia'nın yaratılmasında bu durum görülebilir.

Rüşdi, açıkça felsefi bir bütünlük oluşturmayan, fakat tam da çağdaş (post)modernist edebi imgelemin Pound ve Eliot üzerinden Derrida ve Foucault'nun dünyasına geçtiği düğüm noktaları olan bütün bir nüanslar dizisini ideolojik inşanın bu iki kutbu arasına —bireyin her yere ait olduğu için hiçbir yere ait olmaması olgusundan türetilen mitik ve mutlak özgürlüğü; ve herhangi bir direniş temsilinin olanaksızlaştığı şiddet ve yozlaşmayla dolu kamusal siyasi alan imgesi— sıkıştırır. Ne kadar büyüleyici olursa olsun, Rüşdi'ninki türünden bir imgelemin, *The Waste Land*'ın özel "evrenselcilik"iyle (Angilican dönüş yolunda oriantalist bilim ajansı aracılığıyla Anglo-amerikan bir bilincin kendine mal ettiği "Hindu" geleneği) ve Pound'un *Cantos*'unun "dünya kültürü"yle (Rönesans İtalya'sının ünlüleriyle, arada Homer ve Cavalcanti'yle —hepsi de, Mussolini faşizmi tarafından çerçevesi çizilen siyasi bir vizyonun hizmetinde— itişip kakışan Eski Çin bilgelikleri) büyümüş bütün bir okuyucular silsilesine uygun olduğunu sık sık düşünmüşümdür. İnsan ait olmak zorunda değildi, hiç çaba sarf etmeden tüketilmeye hazır, paketlenmiş ve gereksinim haline getirilmiş bir kültürler süpermarketinde gezinebilirdi.

Bütün dünya kültürlerinin bireysel bir bilinç tarafından tüketilebilirliği düşüncesi, genel olarak sömürgecilik tarihiyle birlikte gelişen çok daha eski bir Avrupa düşüncesiydi; fakat tam da modernizmin fabrikasyonunda kusursuz ve yaygın kullanımı (sadece Pound ve Eliot değil, Hermann Hesse'den St John Perse'e kadar bütün bir modernistler silsilesi), kendi başına eski sömürgecilik çağından modern emperyalizm çağına, metropolitan tüketicilerin günlük yaşamlarına da yeni bir alışveriş tarzı —süpermarket— şeklinde yansıyan gerçek bir geçişe işaret etti. Ne var ki, Yüksek Modernizmin edebi imgeleminde bu kültürül çokluk düşüncesi, parçalanmış benin tek gerçek modern ben olduğuna dair çok daha az iyimser nosyona karşı bir kontr puan olarak da hizmet gördü.

Fazlalık ve dağılma, bütünlük ve parçalanma düşünceleri, bu imgelemde bir gerilme dengesinde tutuldu. Metropolitan süpermarketin baş karakteristiği, bütünüyle farklı ürünlerin (mutfak eşyaları, kumaşlar, mücevherat, buzdolapları, yataklar) farklı ülkelerin zen-

ginliklerine göre dizilmiş (Manchester yünlülerinin yanı sıra Hint dokumaları, Fransız çoraplarının yanı zıra İran halıları) bir tek rafta satın alınabilinir olmasıydı. (Her edebi metnin kendi içinde kapalı ve yeterli bir çözümleme birimi olduğu şeklindeki Yeni eleştirel düşünce, özel olarak yer değiştirmiş bir şekilde, her metanın gerçekte kendisini kuşatan kökenine ve onu çevreleyen diğer meta-metinlere gönderme yapmadan kendi metnini kendi içinde taşıdığı şeklindeki ideolojik süpermarket savının bir tekrarıydı). Modern sermayenin bu aynı evresindeki elit sanatçının deneyimi, onun da dünyanın her tarafından bütün bir kültürel yaratılar dizisini (Hint felsefesini, Afrika masklarını, Kamboçya yontularını) düzenleyebilmesiydi.

Ne var ki, bu kültürel çokluklar anlayışı öykünün sadece bir kısmıydı. Zira bu aynı sanatçı, şimdi artık sadece işçilerin acısını çektiği üretim süreçlerine değil, modern kent şeklinde yeniden oluşturulduğu şekliyle tam da toplumsal mekânın yapısına da kazman aynı kapitalist yabancılaşma süreçlerine de maruzdu. Kolaj ve kübist perspektif rekompozisyonları, görsel sanatlardaki karakteristik tepkilerdi; ve Eliot'un eseri, bu kültürel çokluk anlayışını eşit derecede güçlü "İçi Boş Adam" ve "Gerçek Olmayan Kent" dualarıyla birleştirdiği için, Anglo-Saxson edebi imgeleminde —ve karakteristik bir bağlanma hareketiyle, Anglofon sömürgesel elitin imgeleminde de— bu kadar merkezi bir konum işgal eder duruma geldi. Parçalı görüntüsüyle, çok dilli bağlantı kurmalarıyla, çok kültürlü edebi kaynak ve ideolojik olasılık listesiyle, işçi kadınlara ve halk sınıflarının cinselliğine yönelik düşmanlığıyla, aristokratik bağlantılarıyla, ait olmama duygusuna ve içsel bezginliğe göz kamaştırıcı teknik çözümüyle *The Waste Land*, kuşkusuz, Anglo-Saxson modernizminin temel belgesidir; *Ulysses*, üretken yanlarının pek çoğu Anglo-Saxson *olmaması* olgusundan kaynaklanmasaydı, pek çok açıdan boy ölçüşebilirdi. Belli başlı modernistlerin hiçbirinde, parçalanmış ben düşüncesi, ya da buna eşlik eden ait olmama duygusu, büyük bir rahatlama kaynağı değildi; çoğunlukla bir irkilme, hatta dehşet duygusuyla birlikte gelirdi.

1960'lardan bu yana, küresel kapitalist yatırımların, iletişim sis-

temlerinin enformasyon ağlarının yeniden yapılandırılmasıyla —fiili ulaşım kolaylıkları bir yana— birlikte yükselen çağdaş metropolitan felsefelerde ve edebi ideolojilerde yeni olan şey, bizzat ait olma düşüncesinden modası geçmiş sahte bir bilinç olarak vazgeçiliyor olmasıdır. Yüksek Modernizmin içsel parçalanma ve toplumsal kopuşa dair korkuları, Derrida marka postmodernizmde, bu kaybolma deneyimini kutsayıcı bir yönelime itilerek, trajik ucundan kurtarılmıştır; ait olma düşüncesinin kendisi artık kötü bir inanç, salt bir "köken *miti*", Aydınlanmanın "bulunma metafiziği" tarafından üretilen bir sonuç-hakikat olarak görülüyor. Varlığın hakikati, olanaklı olduğu ölçüde, artık özne konumlarının birçok katlılığını ve bir *aidiyet çokluğunu* işgal etmede yatar; sadece yazar tüketim için kaynak olarak kullanabileceği bütün kültürlere sahip değil, yazar da, hiçbir şeye ait olmadığı için bu kültürlerin hepsine aittir. Rüşdi bunu oldukça özlü bir şekilde belirtir: "Aynı anda içerden ve dışardan görme yeteneği büyük bir şeydir, yerli yazarın yararlanamadığı iyi bir servettir."(2) Bu türden formülasyonlar metropolitan entelijensiyanın açık ortak anlayışı olunca ve bu çevre içine konumlanmış "Üçüncü Dünya entelektüelleri"nin edebi üretimlerinde ve açıklamalarında bolca yeniden üretilince, insan bu kültürel tutumların—salt bir "mit" olan *köken* düşüncesi; bir aidiyet *çokluğuna* aidiyetsiz ulaşma; metropolitan üniversitede arşivsel birikim ve generik biçimlendirme için "Üçüncü Dünya Edebiyatı" hammadde ve kaynaklarını araştırıp bulınam projesi— kökeni belirli emperyalist ülkelerde bulunan fakat küresel yatırım, ulaşım ve iletişim ağlarına hükmeden en güçlü kapitalist firmaların kendilerini yine de *çok*uluslu ve uluslar*ötesi* firmalar olarak ilan ettiği —sanki ABD ve Federal Almanya'daki *kökenleri* salt bir mitmiş gibi, sanki düzinelerce ülkeden artı-değer elde etme yetenekleri bir aidiyet *çokluğundan* başka bir şey değilmiş gibi— bu geç kapitalizm çağıyla ne tür bir ilişki içinde olabileceğini merak ediyor.

Eğer Derridacı türden baskılar postmodernizmi kendi üzerine dönüşümlü bir kutsama yönüne itiyorsa (tarih her durumda hiçbir özneye ya da kolektif projeye sahip olmadığı için, insan bütün özne konumlarını seçmeye özgürdür —Edward Said'in formülasyonuyla bütün yapı ve sistemlerin ötesinde), Foucault'nun felsefi tutumunun ve

anlatı yapısının siyasi imaları da, sadece kararlı aidiyet ve özne konumunun olanaksızlığını güçlendirmeye değil, birçoğu *ancient regime*'den modernite'ye kadar sayısız geçitin arkeolojik tabakaları arasına yerleştirilmiş gibi görünürken, bir kısmı da (örneğin, Cinsellik Söylemi) belki de Roma Antikitesine yerleştirilen aralıklı ve üst üste binen Erk Söylemlerindeki iç karartıcı bir insan tuzağı duygusuyla birlikte, dünyaya kafes benzeri köklü bir nitelik bağışlamaya da yönelir. Fakat bir kökene, bir amaca, ya da bir çıkara bağlanabilecek hiçbir şey yok gibi görünüyor. Sistemik kökensiz, insan öznesiz ya da kolektif alanları olmayan bu tarih, yine de, hiç kimse tarafından kullanılmayan ve Erkin yaratıları dışında hiçbir şey bulunmadığı için direnilemeyen —belki de, sadece baskıcı değil üretken de olduğu için direnilmemesi *gereken*— herşeyi kuşatıcı bir Erk tarihidir. Başka bir ifadeyle, tarih değiştirme'ye açık değildir, sadece anlatılaştırılmaya açıktır. Direniş, peşinen ancak geçici, kişisel, yerel, mikro ve kütümserlik olabilir. Foucault'nun araştırmalarının arşivsel derinliği ve düz yazılarının görkemi, eklemeliyim ki, sanki arşivin keşfi ve yeniden tanımlanması, eski hümanist entelektüelin işi anlamında, köklü bir kurtarıcı hareketmiş gibi ve sanki Foucault da —örneğin Whitehead'le birlikte— bu tarzın bir yazarın zihninin temel moralitesi olduğuna inanıyormuş gibi, insan olanağının bu tanımıyla özel bir ilişki içinde duruyor.

Shame'in, yazarın dikkatini çeken toplumsal gerçekliğe sonradan uyguladığı bu düşünce kümelerinden türetilmiş bir bakıma kılgısal bir yaratı olduğunu göstermek istemiyorum. Rüşdi'nin bu yazarlardan herhangi birini ya da tamamını okumuş olup olmadığı da o kadar önemli değil (*Shame*'deki kimi ifadelerin, kuşku götürmez derecede *The Waste Land*'den alınmış ifadeler üzerinde kurgulanmasına karşın). Açığa kavuşturmak istediğim, daha çok, kitabın alıcısının ve kompozisyonunun bağlamıdır: Rüşdi *türü* yazar; böyle bir imgelemde bulunmayla sonuçlanan bütün bir eğilimler dizisi; esas olarak İngilizlerden, ikinci olarak da göçmen entelijensiyadan oluşan ilk okuyucularına kitabın verdiği tattürü. Kimi temel yönleriyle, Rüşdi'nin üretim koşulları —deyim uygunsa, onun üretim alanını kuşatan söylemsel koşullar tarafından düşüncesinin adam akıllı ıslanmışlığı—kadar onun niyetlerinden söz edilmiyor.

Daha yakın zamanda Ayetullah Humeyni tarafından ölüme mahkûm edilinceye kadar Rüşdi'nin bir sürgün değil, bir *kendi kendini sürgün* olduğunu anımsamak önemlidir. Sürgündeki, yazarlar, çoğunlukla, kendi üretimlerinin dolaysız koşullarında maddi olarak bulunmayan, yazarın zorla sürgün edildiği ülkede bulunan ve bu nedenle, güncellikleri varoluşsal sürgünlük acılarıyla ve bir bütün olarak yazma eylemiyle derinden iç içe geçtiği için çok daha canlı ve daha dayanılmaz bir biçimde yazarın imgeleminde bulunan okuyucular için yazarlar. Kendi kendini sürgünün, böyle kesin hiçbir bağı yoktur; bu bağın esneklik derecesini seçmekte özgürdür ve göçmenliğinin maddi sonuçları, onu zorunlu olarak, üretim işinin ortamında maddi olarak bulunan okuyucularla daha anlaşılır bir ilişki içine sokar. Bu durum, Rüşdi'nin eserinin bir zayıflığı ya da güçlülüğü olarak değil, sadece onu çerçeveleyen gerçekliklerden biri olarak kabul ediliyor. Yazar ile öncelikli okuyucusu arasında böyle bir ortak hava, yaşama ve yazma sürecinde insanın iyi ya da kötü amaçla yaptığı tercihler dizisi, kendi sınıfı ve kendi kültürü tarafından üretilen bağlarla güçlenebilir, ya da bu bağların yokluğuyla zayıflayabilir.

Bu bölümün sonuç kısmında bu özel ilkelere ve Rüşdi'nin eserinin daha geniş imalarına tekrar döneceğim. Fakat böylesi genellemelerle daha fazla yol almadan önce, bu geniş konuların bizzat roman metninin içine nasıl yerleştiklerini açığa çıkarmak için *Shame*'in kimi yanlarına daha yakından bakmak istiyorum. İlerlerken, kitap içinde Rüşdi'nin kendi kendini temsili, kadınların temsili ve bunların, göçmenliğinin ve postmodernist bağlılıklarının siyaseti üzerindeki etkileri konularında kimi belirlemeler sunacağım. Niyet, *Shame* ya da diğer yazılarının daha yeterli, hatta alternatif bir okumasını sunmak değil, bizzat sömürgesonrasılık koşulunun böyle kitapları okumanın koordinatlarından *biri* olabileceğini yadsımak da değil, generik bir "Üçüncü Dünya Edebiyatı" kategorisinin seyri içinde marjinalleşen soruları ve bağlantıları açıklamaktır.[3]

II

Kitabın içindeki yazarla pekâlâ başlayabiliriz. Rüşdi'nin birçok söyleşisinde *Shame*'deki niyetleri konusunda söylemiş olduğu sayısız şeyden ayrı olarak, bizzat kitaptaki anlatı, anlatıcının —buradaki yorumumuzun amaçları açısından esas olarak Rüşdi'nin kendisi olan— sürekli, doğrudan ve kişisel müdahaleleriyle açıktan açığa kontrol edilir.[4] Böylesi bir ilk müdahale, birinci bölümde yazar ortaya çıkar çıkmaz başlar. Temasının —Utanç ve nedenleri— anlamlı bir betimlemesinden sonra, kendisine, kitabına ve ülkesine döner:

> Kendi kendime bunun bir veda romanı, yıllar önce kopmaya başladığım Doğu üzerine son sözlerim olacağını söylüyorum. Bunu söylediğimde her zaman kendime inanmıyorum. İster hoşlanayım ister hoşlanmayayım, esnek bağlarla da olsa hâlâ bağlı bulunduğum dünyanın bir parçasıdır (s. 23).[5]

Ve:

> Bu öyküdeki ülke Pakistan değildir, ya da tamı tamına Pakistan değildir. Aynı mekânı, ya da hemen hemen aynı mekânı işgal eden iki ülke, gerçek ve kılgısal ülke vardır. Benim öyküm, benim kılgısal ülkem, benim gibi, gerçekliğe dar bir açıdan vardır. Bu merkezsizliği zorunlu gördüm.... Sadece Pakistan hakkında yazmıyorum. (s. 24)

Ardından, İranlı şair Hayyam üzerine kısa bir pasajdan sonra, bize şunu söylüyor: "Ben de tercüme edilmiş bir adamım. *Sınırda doğmuşum.*" (s. 23-24; italik orjinal). Romanın sonrasında, genç bacısı hakkında dokunaklı bir pasajı takiben, Rüşdi hatasız kendisinden de söz edecektir:

> Uzun süredir Pakistan'ı tanımama karşın, orada altı aydan fazla hiç yaşamadım... Pakistan'ı parça parça öğrendim... orayla ilgili yazmayı ter-

cih ettimse de, bunu kırık aynaların parçaları şeklinde yansıtmak zorundayım... Kayıp parçaların kaçınılmazlığına razı olmalıyım. (s. 70-71)

Ve son olarak:

Göçmen insanlar ve bölünmüş uluslar için en iyi şey nedir? Sanırım umutlarıdır... Peki ya en kötüsü nedir? Kendi dilinin boşluğudur... Tarihten, anıdan, Zamandan çıkıp geldik.

"Pakistan," "Doğu," "bölünmüş uluslar" vb. terimlerle işaretlenmiş bu hayali toprağı görüşmeye başlamak için, farklı bir pasajda Rüşdi'nin bize anlattıklarını anımsamamız gerekir: Fiilen tekrar Pakistan'da yaşamaya geri dönmüş; fakat siyasi güçlük ya da ekonomik baskılardan ötürü değil, ülkeyi "boğucu" ve "klostrofobik" bulduğu için ülkeden tekrar ayrılmış.(6) Bu kişisel ayrılma kararında insan kavga etmez; çünkü bu tür bir karar her zaman kişiseldir; fakat "veda" edişi kılgısal yazılarının yapısında ve kendini kamuya ifadelendirmesinde o kadar merkezidir ki, insan bunun en azından *edebi* sonuçlarını yerli yerine oturtmak istiyor. Kılgısal yazıları ve genel siyasi duruşu açısından bu kişisel ayrıntı, sanırım, sömürge ve sonrasıyla ilişkili olarak ya da diktatörlük konusuna bir gönderme olarak değil, kendi mekânlarında aynı türden bir "boğuculuğu" yaşamış ve sonuçta yabancı ve gayri şahsi bir kentte *tam anlamıyla* bir yabancı olarak yaşayan ve bir yanda sürgün koşulunu modernlik, hatta bizzat insan koşulunun temel metaforu olarak kullanan, diğer yanda tam da "boğucu" diye ilan edilen o toprakları saplantılı bir şekilde ve çokça yazan egemen modern sanatçı imgesini resmetmek için geriye muazzam bir tür ve söz hazinesi bırakan kendi kendini sürgünler ve "göçmenler" —James ve Conrad, Pound ve Eliot, Picasso ve Dalli, Joyce, Gertrude Stein vb.— tarafından çerçevesi çizilmiş oldukça zorlayıcı modernizm perspektifinden görülmesi gerekir.

"Doğu" ve Doğu'yla ilgili "son sözler"i söyleme isteği de hayali modernizm topoğrafyasından çok uzak değil. Rüşdi, Garciá Márquez'den bir şey almış olduğu gibi, "Doğu"nun modernist anın

çok daha geniş alanı içinde temsil edilmiş olduğu birçok stil ve ideolojiden çok şey almış gibi görünüyor (örneğin, *Midnight's Children*'ın *Kim*'e borcu fazladır; Kipling'in Orwell gibi fiilen bu ana ait olduğu anımsanabilir; ve Conrad, kuşkusuz bu anın ustalarından biridir). Yazarlar için olumlu bir olanak olarak kendi kendini sürgün üzerinde fazla ısrar bile asla yeni değildir; yeni ve kesinlikle postmodernist olan, acıdan çok daha fazla, insanın kendi esas topluluğundan kopmasının ve Rüşdi'nin sonraki yazılarında çok daha açık olmak üzere, çok katlı aidiyetin verimliliği üzerine Shame'de rastladığımız vurgudur. Fakat, mevcut metropolitan hava nedeniyle, bu durum da, her "köken miti"ni ve "bulunma metafiziği"ni yermekle, gerçekten böylesi acıların kalıcı bir bilgisine izin vermez.

Yukarda aktardığım pasajlarda göze çarpan şey, her durumda kararsızlıkların ve koşulluluklarının ele alınışıdır. Ardından gelecek şeyin salt bir kendi kendini ikna, gerçek değil gerçeğin bir halüsinasyonu olduğunu açıkça belirtmeyi niyet eden "kendi kendime söyledim" ironisi, "bir veda romanı" ifaresinin gücünün karşısına o kadar keskin bir şekilde konuluyor ki —ve çok daha fazla bir şekilde karşısına konuluyor; çünkü, *Midnight's Children* ve *Shame* gerçekten veda romanlarıdırlar: kuşkusuz "Doğu"ya veda değil, çok daha özel olarak önce doğduğu ülkeye (Hindistan), sonra ikircikli bir şekilde yerleşmeye çalıştığı fakat yapamadığı ikinci ülkeye (Pakistan)— kendi kendini alaya almanın tonu, Romantizmdeki atalarından modernizme kalan ve sadece ironi nesnesini değil, Franco Moretti'nin oldukça doğru bir şekilde "kararsızlık tılsımı" dediği şeye kapılan ironi yazarını da dengesizleştiren özel türden bir ironinin modernist kullanımı içinde hızla erir.[7]

Sanki her söylenen şeyin doğruluğu karşıtının varoluşuyla koşullanmış gibi, bu tür bütün pasajlarda dilsel bir yutan kum niteliği de vardır ve Rüşdi, sürekli bir eliyle verdiğini diğer eliyle alıyor gibi görünür: Ayrılma isteği, vedanın olanaksızlığının karşısına konuluyor; bağları gevşemektedir, fakat hâlâ "bağlıdır"; fakat sadece "esnek" bağlarla ve sürekli bağlanma olgusundan hoşlanıp hoşlanmayacağından emin değildir ("İster hoşlanayım ister

hoşlanmayayım"); açıklamalar yapıyor, fakat onlara inanmıyor; kılgısal ile gerçek bir arada var olur, fakat birbirlerine tekabül etmezler; sadece metni değil bizzat kendisi de "gerçekliğe dar bir açıdan vardır"; sadece metni değil *kendisi* de "tercüme edilmiş"tir, "sınırda doğmuş"tur; tercüme semantik düzeyde değil varoluşsal düzeyde olur. Sonra bu ikirciklilikler onu bir "veda romanı" yazmaya, "tamı tamına Pakistan olmayan" ve "sadece Pakistan olmayan" fakat en açık biçimiyle de Pakistan *olan* bir ülke hakında yazmaya itiyor. Romanın kendisi ise başka bir şeydir: "Doğu üzerine son sözlerim"! İrlandalı sömürgeci yazarın conciğer dostu Stephen'ın, diğer veda kitabının son pasajlarında belirttiği gibi "kalbin ne olduğunu ve ne hissettiğini" ve "ırkımın yaratılmamış vicdanına kendi ruhumun potasında şekil vermeyi kendi yaşamımla, yurdumdan ve doslarımdan uzakta öğrenebilirim" diyecek kadar kendi kendini sürgüne koyulduğu ve Rüşdi'nin bilerek çağrıştırdığını sandığım *A Portrait of the Artist as a Young Man*'de Joyce'un yaptığından bir anlamda çok daha büyük bir cüret.

Kuşkusuz burada dokunaklılık var; fakat Rüşdi'nin formülasyonları en azından iki açıdan sorunludur. Birincisi, *Shame* gibi büyük bir eserde bile, "Doğu" gibi amorf bir şey konusunda insanın "son sözlerini" söylemesi her zaman olanaksızdır; bu düşünce — hakkında bazı "son sözler"in söylenebileceği ve "Doğu" denilen bütünsel bir şeyin var olduğu düşüncesi— sömürgesel imgelemin bir uydurmasıdır ve Rüşdi, bu niyette değilse, en azından kapasitesini abartıyordur. Pasaja kendi kendiyle alay gösterisiyle başlaması, gerçekten savının banal niteliğini telafi etmez; çünkü kitap, duygu, düşünce ve normatif davranış olarak *Şerm* sözcüğü Doğulu olduğu ve dolayısıyla Batı'nın bilişim ve dilsel formülasyon kapasitelerini aştığı için İngilizce "Shame" (utanç) sözcüğünün Urduca "Şerm" sözcüğünü karşılamadığı savı da dahil, "Doğu" ile ilgili her türden banal ifadelerle doludur; "onlar," diyor bize Rüşdi, trajedinin ölümünden sonra yaşarlar, oysa "biz" tahminen trajedinin pençesinde yaşarız. İkincisi, Rüşdi'nin açıklamaları ile Joyce'in erken modernizm dönemindeki küçük eserinden aktardığım ifadeler arasında göze çarpar karşıtlıklar vardır. Genç Joyce'da, kendi kendini sürgünü seçmiş olmadaki hüzün

duygusuna eşlik etse bile, yine de bir "yurt ve dostlar" duygusu vardır; ne kadar trajik olursa olsun bir bilerek yapma, bir tercih ve kendi teşebbüsü ve böylesi teşebbüslere çoğunlukla eşlik eden türden bir retorik ile ilgili tam boy bir ironi de vardır; bütün bunlarda göze çarpan şey, "şekil verme" sözcüğü üzerindeki kelime oyunudur; orada yazarın "tarihten, anıdan, Zamandan çıkıp geldiği" anlayışı yoktur.

Rüşdi'nin duruşu farklıdır. Pakistan —ya da bu konuda Hindistan— tamı tamına yurt *değildir*; ne bağlı olmanın ne de kopmanın, *Midnight's Children*'ı (Geceyarısı Çocuklarını) geride bırakmakla, demir ve pota dilini gerektirebilecek bir iradi ve gerekli kendi kendini yaralama dolayımı vardır; bunun yerine, ince ve olasılıkla yumuşak bir kauçuk imgesiyle, "esneklik" imgesiyle karşı karşıyayız; ve "Ben de tercüme edilmiş bir adamım. *Sınırda doğmuşum*" ifadesinde insanın edindiği izlenim, başka bir şeyin ya da başka birinin, belki de tarihin, tercüme ediliyor, sınırda doğuyor olması izlenimidir. Daha sonra Naipaul'ün *Among the Believers*'ında karşılaşılan küstah bir güven parodisiyle "Doğu üzerine son sözler"ni söylemeyi isteme gülünçlüğüne düşmeyi yazar için olanaklı kılan "tarihten, anıdan ve Zamandan çıkıp gel"en belki de var olmanın hafifliğidir. (*Şeytan Ayetleri*, Naipaul'ün orada betimlediği dünyanın Rüşdi versiyonu olarak okunabilir; Rüşdi, daha büyük sonuç-bilme yaratır, fakat çok acayip bir şekilde üst üste binen duruşlarla). "Doğu üzerine son sözler" ifadesinden Stephen'ın "ırkımın yaratılmamış vicdanını ruhumun potasında" ifadesine dönüldüğünde, "boğuculuk" nedeniyle "göçmenliğin" kişisel bir gereksinim olduğunu düşünebilen, fakat kendi aidiyetini de bir fetiş haline getirmek istemeyen biri için "çıkıp gelme"nin olanaksızlığı duyumsanır.

Bu arada, yan yana bu iki metni —ya da daha doğrusu, iki kısa aktarmayı— modernizm ile postmodernizm arasında bir tür sabit farklılık olarak yorumlamak istemediğimi vurgulamalıyım. Eğer Rüşdi bir postmodernistse, kesinkes entelektüel ve sanatsal oluşumunun öz itibariyle modernist olması anlamında öyledir; fakat, açıkça bu temel oluşumu aşan ayrık eklemlenmeler ve vurgular da var. Burada Lyotard'ın postmodernizm, öncelikle insanın kendi parçalarının

ötesinde ve üstünde bir bütünlük olarak gerçekliği yaşama yeteneksizliğinin *kutsanmasıyla* kendini belli eden Geç Modernizm içindeki bir eğilimler kümesidir dediği pasajı anımsıyorum. (Kendi kendini) sürgüne yönelik tutum, bu türden başka bir sıçrama olurdu —fakat, modern emperyalizm yüzyılında metropollerin Yüksek Kültürünün sürekliliği içinde tarihsel olarak ayrık anlarla bağlantı içinde bir sıçrama.

"Doğu", Shame'in yazılmasından sonra yıllarca, şu anda ve büyük olasılıkla sonsuza kadar Rüşdi'yi rahatsız etmeye elbette devam edecekti. Önce kendi kendini sürgünlük, Henry James'in bile anlayacağı gibi, sınıf ve kültür tam anlamıyla ortak olsa bile, nadiren tam bir dogallaşma olur. İngiliz ırkçılığı, her durumda renkli insanların, Rüşdi bir yana, resmi İngiliz kültürüyle aktivist ve muhalif ilişki kadar kendi kültürüyle ilgili anıtsal ikircikliliklere özlem duyan ve onlarla özdeşleşen Naipaul gibi adamların bile seçeneğini önceden kapatır. Bir yanda *Şeytan Ayetleri*'nin yazılması ve daha sonra kendisine karşı başlatılan kökdendinci kampanya, Rüşdi'nin bile *Shame*'i yazarken öngöremediği özellikle meşum bir biçimde bu bağların esneksizliğini canlı hale getirdi. Ne var ki, kendi kurgusu içinde bu ilk romanın okunmasıyla ilgili olarak, bu pasajlardaki kendi kendini sürgünlüğe yönelik tutumdan daha anlamlı olan şey, Rüşdi'nin seslendirişinde (a) "Doğu üzerine son sözler"i söyleme projesi, (b) bir tek ve aynı anda Pakistan hakkında ve Pakistan'dan fazlası üzerine (bir yanda "Doğu", diğer yanda genel olarak sömürge sonrasılık ve diktatörlük tipolojisi) yazma tutkusu, (c) gerçek Pakistan bilgisinin yüzeyselliği ve (d) "merkezsizlik" hillesi arasındaki *bağlantıdır*. Dahası, "Pakistan'ı parça parça öğrendi"gine ve bu nedenle "kayıp parçaların kaçınılmazlığına" ve "kırık aynaların parçaları şeklinde" hem bilineni hem bilinmeyeni yansıtmaya razı olması gerektiğine dair açıklamaları, daha kitabın başında, okuyucu anlatının ana bölümüne geçmeden önce, yazarın hem biçimsel hem de siyasi öneme sahip konumlanması kadar bu "sön sözler" yargısında çok şeyin gözardı edildiğine dair eleştirilere karşı bir savunmadır. Örneğin, deneyimin parçalılığının itirafı, gerçekçi seçeneğin önünü keser; çünkü, önünde sonunda gerçekçiliğin varsaydığı şey, parçalardan fazlasını kapsayan bütünsel bir deneyimdir.

"Parçalar"ın "kırık biraynanın parçaları" (burada *The Waste Land*'den anıştırmanın kasıtlı yapıldığını sanıyorum) şeklinde anlatılaştırılması, yazarın modernizme ve postmodernizme —yani, parçaların varlıkbilimsel önceliğini daha da geçerlileştirecek dünya görüşleri— yönelik ön eğilimi sadece cilalar.

Fakat, "kayıp parçalar" konusu, salt biçimsel çözüme muhtaç bir sorun olarak o kadar kolay halledilmez. En azından, sınırları içinde ne kadar süre yaşadığından bağımsız olarak hiçkimsenin kendi ülkesini bütünüyle asla tanımadığı; düşünsel bütünsellik kavrayışının, her zaman, göçmen olsun ya da olmasın herhangi bir bireysel yaşamı oluşturan paçalar temelinde oluşturulduğu; önünde sonunda duyumsanan ya da anlatılan herhangi bir deneyim konusunda önemli olan şeyin, dolaysız deneyim her zaman kısmi olduğu için onun kısmiliği değil, onu oluşturan belirli "parçalar"ın niteliği ve duyumsanan deneyimin dışında ve dolayısıyla insanın hayal kapasitesi dışında kalan diğer parçalar olduğu ileri sürülebilir. Birisi "Pakistan'ı uzun süredir tanı"yorsa, fakat koşullar nedeniyle "parça parça" öğrenmişse, doğal olarak şu soru gündeme gelir: Öğrenmek için *hangi* "parçalar" seçilmiş? Zira, kendi gerçeklik "parçaları"mızı kendimiz *seçmezsek*, o zaman bu "parçalar" sınıf kökenimiz, mesleğimiz, dost çevremiz, arzularımız, boş zamanlarımızı geçirme tarzımız, edebi eğilimlerimiz, siyasi bağlantılarımız —ya da bunların yokluğu— tarafından seçilecektir. Nötr "parçalar" yoktur.

Rüşdi'nin biliyor gibi göründüğü şey —sınıf kökeni nedeniyle içerden— Pakistanlı yöneticilerin yozlaşma ve cinayetlerinin tarihidir; bunlarla ilgili olarak göze çarpıcı derecede sert şeyler söyler ve kendisini bu tarihten koparma arzusu hem üreticidir hem de okuyucu için çok devindiricidir. Ne var ki, bu sınırlı bilginin, olduğu kadarıyla köken olarak bağlı olduğu, fakat bizzat kendisinin bütünüyle yabancılaştığını duyumsadığı çöken bir sınıfın deneyimiyle sınırlı bu bilginin yapısı, modernizm ve postmodernizmle zaten var olan bağlantılarında ima edilen dünyagörüşünü sadece doğrular. Ne deneyiminin Pakistan kısmının kaynaklandığı sınıf ne de kendi bağlantılarını içine konumlandırdığı ideolojik küme, kahramanca ey-

lem olasılığını kabul eder; bu nedenle, duyumsanan deneyimin yapısı ile siyasi-edebi bağlantı arasındaki devre kapalıdır. Bunun dışladığı şey —"razı" olması gereken "kayıp parçalar"— baskı altında yaşanan yaşamların güncelliğidir, çok sayıda insan için suçluluk duymadan sevgi, dayanışma ve onurla birbirinin gözlerine bakmayı olanaklı kılan ve baskı altında bile yaşamı dayanılabilir ve çoğunlukla zevkli kılan insani bağlardır —direnişin, nezaketin, hem olağan hem olağanüstü türden sayısız kahramanlığın. Kılgısal yazılarındaki bu diğer türden yaşam, *Şeytan Ayetleri*'ne kadar, büyük ölçüde gözardı edilmiş görünüyor; imgeleminin sonraki deneyimlerden ne meydana getireceğini ancak sonraki eserinde anlayabileceğiz. *Shame*'in bitimsiz karamsarlığı, kafes benzeri niteliği, başka bir ifadeyle, fiilen içerdiklerinden olduğu kadar dışladıklarından da kaynaklanıyor.

III

Shame'in —iki olayı Hindistan'da geçmesine karşın neredeyse yalnızca Pakistan'la ilgili olan— *Midnight's Children*'dan çok daha fazla sert ve umutsuz bir kitap, daha iç karartıcı ve klostrofobik olduğunu, Rüşdi'nin kendisi gibi, ilgili olan herkes belirtmiştir. Pakistan'ın bir kafes olduğu anlayışı, Şakil kardeşlerin —"çevresel kahraman" Omar Hayyam'ın üç annesi— iki kez içeri kapatıldığı başlangıç bölümünde zaten vardır: önce meşum konağın reisi babaları tarafından —kitap babanın ölümüyle başlar— sonra oğullarına hamile kaldıkları hedonistik bir gecenin ardından kendi kendilerine. Ve bu tuzağa düşürülmüş olma duygusu, diktatörlerin bile "sınır"ı geçip kafeslerinden kurtulamadıklarını anladığımız son bölüme kadar bütün kitaba nüfuz eder. Bu arada Belkıs kendi "elit artistçe davranış"ının, duyarlılığının, kendi "hareket korkusu"nun, oğul sahibi olma arzusunun ve kocasının kaba tutkularının, dindarlığının ve zalimliğinin tuzağına düşer; Rani, aynı şekilde, kendi kocasının sadakatsizlikleri, siyasi kariyerindeki yükseliş ve düşüşlerin tuzağına düşer; Sufiya Zinobia —cisimleşmiş "Utanç", kitabın kadın kahramanı— kendi beyin rahatsızlığının, alçalmasının, her an patlamaya hazır şiddet tut-

kusunun tuzağına düşer; genç bacısı Good News Hayder daha dayanıklı bir varlıktır, fakat o da önce kendi yapmacıklığının ve ardından, kendi tercihiyle evlenmiş olmasına karşın, doğurması yönündeki sürekli isteklerin tuzağına düşer. Genç bacı intihar eder, büyük bacı kendisine eziyet edeni öldürür; fakat kafes hiçbir zaman kafesten başka bir şey olmaz.

Biraz sonra bu kahramanlardan bazılarına yine döneceğiz; fakat önce Rüşdi'nin kendi çocukluğunun geçtiği ülke Hindistan'la ilgili olan *Midnight's Children*'la olan karşıtlığı belirtmemiz gerekir. Bu ilk romana anlatı genişliğini veren şey, otobiyografiyle —bir göçmenin bile, özellikle bir göçmenin, taşımak zorunda olduğu anılar bavulu— bağlantıydı. Oysa Pakistan, Rüşdi'nin köklerinden kopmadan önceki altın yıllarını hiç bilmediği bir toplumdur. Kendisinin de belirttiği gibi, onu ancak küçük parçalar halinde öğrendiği ve bu toprakla —Rüşdi'nin ifadesiyle, "Tanrı'nın yeni, güvelerin yediği toprağı"— yaşam bağlantısı çok zayıf olduğu için, Rüşdi açısından öykülerle, yaşam çokluklarıyla "kaynayan" (Rüşdi'nin Kipling'den ödünç alıp Hindistan için kullandığı sözcük) bir yer değildir. Kişisel duygu bağlarının ötesinde sadece bir siyasi topluluk olarak ve öncelikle egemen sınıfın acayipliklerini bildiği bir ülkedir. Bu bilgi sınırları içinde kitabın taşıdığı hiddet iyi temellendirilmiştir. Sorun, kitabın anlatımında belli bir sınıfın —daha doğrusu egemen elitin— deneyiminin bir "ülke"nin deneyimi olarak sunulmasıdır. "Doğu," hatta Pakistan hakkında olmaktan çok öte, kitap fiilen çok dar bir toplumsal tabakayla ilgilidir —o kadar dar ki, Rüşdi'nin kendisi bile bütün baş kahramanları bir tek *aileye* ait gibi tasvir etmektedir. Bütün uzlaşmazları akrabalara dönüştürme planı, diktatoryal gücün tekelci yapısını ve Pakistan'daki bu gücün dolaştığı çok dar toplumsal yelpazeyi yansıtmak açısından harika bir tekniktir. Bu teknik, askeri külhanbeyler ve sivil masumlar kolay liberal dikotomisini es geçmesini de sağlar; hepsi aynı cinstendir. Esas güçlük, bu güç yapısını ve zirvesindeki kabalığı tasvir etmesinden kaynaklanmaz; bunu bir bütün olarak iyi yapıyor. Bütün kitap boyunca tekrarlanan retorikte, devlet yapısıyla aynı olduğu, eşit derecede deforme olmuş ve ileri sürülen uygarlığı (İslam) ve genetik kökeniyle (Bölünme) damgalı ve

Naipaul'in *A Wounded Civilization*'da Hindistan için söylediğinden bile daha fazla yaralanmış olduğu ilan edilen bir toplumla, bu vahşi devlet fablı sürekli atlandığında güçlük ortaya çıkar. Şeytani bir kapanda yönetilenler ve yönetenler, her biri diğerini yansıtarak birbirine bağlanmış gibi görünürler.

Böylece anlatının ana gövdesi, siyasi arenadaki iki baş kahramanın, kökeni ve mesleki yaşamının başlangıcı Ziya'nınkinden oldukça farklı olan fakat onu anıştıran subay Rıza Haydar ile eski Başbakan Butto'nun kişiliği üzerine oturtulan İskender ("İski") Harappa'nın mesleki yaşamları, yozlukları, ahlaksızlıkları ve rekabetleri üzerinde yoğunlaşır. Burada bile sorun, kitabın yakın zaman Pakistan tarihinin gerçek olgularına kılgısal denklikler yaratmaya çalışan parçalarının çok fazla parodiye, diğer bölümlerinin ise alaylı taşlamaya yönelmesidir. Hem parodi hem de alaylı taşlama zaman zaman hoş, yaratıcı ve neşe uyandırıcıdır; fakat çağdaş tarihin başlıca çizgilerini bir gülmece biçiminde yerinden yaratıp ardından bu gülmeceyi simgesel değeri bazen anlaşılmaz ve çoğunlukla da aşırı olan her türden hayali anekdotlarla karıştırmakla Rüşdi, ne yazık ki gereğinden fazla gülen bir komedyen sunmuştur. Butto ve Ziya'nın kılgısal karşılıkları bu türden kusursuz, soytarıvari karikatürlerdir ve birçok siyasi meselin anlatısı o kadar çok yersizliklerinin, aptallıklarının, kişisel güvensizliklerinin ve üstünlüklerinin, cinsel saplantılarının, saçma tutku ve amaçlarının etrafında örülüdür ki, insan Butto ve Ziya'nın gerçeklikte soytarı olmadıklarını, aksine yöntemli baskı uygulayan oldukça yetenekli ve hesaplı adamlar olduklarını unutabilir. Hem egemen sınıfın (Butto, Ziya, ya da her kimse, kötü karakterlidirler) moral başarısızlıklarını bütünüyle bireyselleştirme eğilimi hem de bunu bir bütün olarak toplumun geneline mal etme eğilimi (ülkenin kendisi bir hataydı; başka ne beklersiniz?) Rüşdi'nin komedisine nihayetinde modern mizah havası verir.

Shame'in pek çok okuması bu anlatı çizgisi ve bunun etrafında toplanan konulamalar üzerinde yoğunlaşmıştır —haklı olarak. Eğer kitap "Üçüncü Dünya edebiyatı" karşı düsturu içine yerleştirirse, bir sömürge-sonrasılık belgesi, bir "Ulus" miti, bir diktatörlük eleştirisi,

Pakistan devletinin kılgısallaştırılmış bir biyografisi, bölünme ve İslamcılık siyasetinden bir hoşnutsuzluk olarak okunursa, o zaman, *bu* anlatı ve bu ana anlatıda buluşan diğer bütün anlatı çizgileri, kuşkusuz odak noktası olması gerekir. Solda —ve sadece Solda değil— kim Ziya benzeri insanlara yüklenen suistimale karşı çıkabilir? Doğrulukları nedeniyle bizim olan suçlamaların yaratıcılığından ve belagatinden sonsuz zevk alabiliriz; "Üçüncü Dünya" ve "Ulus" ikiz sorunsalıyla zaten meşgul olduğumuz için, pek çoğumuz kitabın kadınlar, azınlıklar, uşaklar ve egemen sınıfın dışında kalan diğerleri için söylediği bütün şeyleri bir tarafa bırakınayı istiyoruz. Sözgelimi *New York Times* için kitabı dolaysız konumundan çıkarıp Rüşdi'nin *Shame*'deki başarısını —deyim uygunsa bir solukta— Sterne, Swift, Kafka, Garciá Márquez ve Günter Grass'la karşılaştırmayı olanaklı kılan tam da bu geniş yelpazeli suçlamalardan alınan zevktir. Ne var ki, kitaba bu özel bakış açısının —bir yanda "Üçüncü Dünya"nın ve sömürge-sonrasılık koşulunun üzerine öncelikli vurgular, diğer yanda grotesk geleneği— yaptığı şey, "Üçüncü Dünya Edebiyatı" eleştirmenlerinin ve teorisyenlerinin saptadığı görgü kurallarına göre yazarın kendi açıklamalarından ve ön bilgilendirmelerinden hareketle kitabı tekrar okumaktır. Bu nedenle, yazar ile eleştirmenleri arasında, bu kitabın başka yerinde saptamaya çalıştığım ve büyük ölçüde bizzat "Üçüncü Dünya Edebiyatı" düşüncesinin içinden çıktığı koşullar tarafından üretilen ortak kalkış noktasının belli bir karmaşıklığı vardır. Bu karmaşıklık, okumalarımızda diğer kalkış noktalarını engeller: örneğin, yazar ile eleştirmenler arasında gidip gelen bütün siyasi iddialar arasında Rüşdi'nin kendi siyaseti ve bağlantıları konusu; ya da kadınları temsili ve bununla bağlantılı kadın düşmanlığı konusu; ya da hem salt biçimsellikten fazla bir şey olan kendini modernist yörüngeye konumlandırmasından hem de aidiyete aşırı değer vermesinden kaynaklanan umutsuzluk estetiği konusu.

Burada, dört nedenden ötürü, diğer konulara kısaca değinip, esas olarak Rüşdi'nin kadınları temsili üzerinde yoğunlaşmak istiyorum: birincisi, kitaptaki bütün anlatılarda kadınlar geniş bir yer kaplıyorlar; ikincisi, anlatıcı aracılığıyla kitapta ve bu temsillerle övündüğü sonraki sayısız açıklamalarında Rüşdi'nin kendisi doğrudan bu olguya dikkat

çekmiştir; üçüncüsü, her türlü muhalif siyasette kadın düşmanlığı merkezi bir konudur; ve dördüncüsü, kitapta ezilen ve muhalif tabakadan önemli erkek figürlerin yokluğu —örneğin, erkek işçi ve köylülerin, siyasi militanların ve yurtsever entelijensiyanın yokluğu— o kadar bütünseldir ki, ancak yazarın kadınları temsilini çözümlemekle yazarın bu tabakalarla düşünsel ilişkisiyle ilgili bir ip ucu elde edebiliriz. Başka bir ifadeyle, Rüşdi sık sık kendisini öyle bir sosyalist ilan etmiştir ki, kitabı sosyalizm noktasından değil, basitçe kurtuluşçu bir projenin kimi belirleyici enerjileri noktasından, sadece yöneticileri temsiliyle değil, ezilenleri temsiliyle de okuduğumuzda bu kitabın neye benzeyebileceğini görmek hem meşru hem gereklidir.

Bu hiç de kolay bir iş değil; zira Rüşdi, Orwell gibi açık ve yalın bir kadın düşmanı değildir. Çağdaş İngiliz sol çevrelerde yaşadığı için, feminizmin belli türlerinden etkilenmeden kalmamıştır; toplumlarımızda kadınların çeşitli baskılara maruz kaldıklarının farkındadır ve bunları etkili bir şekilde anlatılaştırabilecek yetenektedir. Güçlük farklı bir düzlemdedir ve siyasi açıdan, salt sempati yoksunluğundan daha yıkıcıdır. Sempatinin yapısı ve bunun içine yerleştirildiği siyaset türü hasaba katıldıktan sonra, kadınları temsilinde daha merkezi olan konuları incelemeye ve bunları onun genel siyasi tutumlarıyla ilişkilendirmeye geçilebilir.

Anlatının temel çerçevesini oluşturan İski ve Rıza'nın öykülerine, eşleri Belkıs ve Rani'nin çileleri eşlik eder. Kadınların portreleri, kocalarınınkinden çok daha sempatik çizilir ve kitaptaki en hareketli bölümlerden bazıları bu kadınlarla ilgilidir: örneğin, "süreklilik sırmasını ve aidiyet kaşlarını" Belkıs'ın nazik kadın vücudundan alıp götürürken, onu tek sığınak olarak sarındığı "onur dopatta"sıyla başbaşa bırakan bölünme sırasındaki yangın bölümü; ve sonlara doğru, köydeki mülkü bir kez daha haczedilen Rani'nin hayatının kararını alıp kocasının meslek yaşamındaki ahlaksızlık ve zulmü karmaşık bir temsili tasarımla 18 tane şalın üzerine işlediği zaman. Kendisi ile kendisini yaşamı boyunca bir kafese kapatan erkek egemen dünya arasındaki mesafeyi sürekli hale getirecek şekilde,sonunda kendisini kuşatan ve yangının zorunlu kıldığı çıplaklıkla yetişkinliğe

adım atan, siyah peçeler içinde düşleri boşa çıkmış yaşlı kadın olarak Belkıs imgeleri de eşit derecede güçlüdür. Aynı şekilde, Good News Hayder'in doğurması yönündeki sürekli ve çılgın, istekten kurtulmak için kendini astığı bölüm de canlıdır ve toplumumuzdaki gerçek korkulara uygundur. Canavarın Uyuyan Güzel'i rahat bırakması için mücadele eden biri olarak Sufiya Zinobia'nın başlangıçtaki hamileliği de Grotesk Gerçekçilik geleneğine çok uygundur. Bütün bunlar gülünç imgelerdir.

Ne var ki, hem Belkıs hem Rani —her şey söylenip yapıldığında ve kocalarının ellinden çektiklerinden ayrı olarak— neşeli dedikodudan ("elit artistik tarzda"), yerel sinema sahibiyle atıl ya da en iyi durumda bayağı ilişkilerden başka ellerinden hiçbir şey gelmeyen sığ ve önemsiz yaratıklardır. Uzaktan bile kocaları kadar iblis değildirler; Belkıs giderek daha fazla kendini kaybederken, Rani, en azından şallarını işleyerek, bir tür asalati sürdürmeyi becerir. Ne var ki, onunki bile bir geri çekilme asaletidir. Dahası, genel olarak karşılaştığımız şey, frijit ve cinselliği yok olmuş (Ercüment, "bekaret kemeri"), çıldırmış ve kuşbeyinli (Zinobia'nın yirmi yıllık tuhaf çocukluğu), sersemleşmiş (Farah), umutsuzluğa düşmüş (Rani ve Belkıs), intihar eden (Good News Hayder) kadınlar galerisidir. Başından sonuna kadar istisnasız her kadın, cinsel açıdan üst belirlenimli bir teşbihler sistemiyle temsil edilir; bazılarını soğukluğa bazılarını hiçliğe sürükleyen erotik gereksinim ketlenmesi, bir kadının varoluşunun merkezi olgusu olacak şekilde her durumda ortaya çıkar. Dolayısıyla karşı karşıya olduğumuz şey, bir yanda her kadın kahraman için oldukça canlı bir sempati betimleyebilen belirli bölümler ile diğer yanda, bu aynı kahramanlardan her birinin en azından hoşlanılmaz ve çoğunlukla iğrenç olduklarını gösteren genel bir temsil *yapısı* arasındaki gerçek tersliktir.

IV

Ne var ki, meselenin can alıcı noktası, oğlan olması istenmiş kız, "yanlış yola sapan mucize", utançla doğmuş ve kişileşmiş Utanç olan deli çocuk Sufiya Zinobia betimlemesidir. Kitabın çarpıcı adı ile birçok bağlantısız, saçılmış anlatılar arasındaki bağı sağlayan odur ve yazarın döne döne bize anlattığı utanç ile utanmazlık arasındaki birliğin merkezidir; sadece kendisinden değil, diyor yazar bize, bir bütün olarak dünyadan da utanır. Gerçekleşen her şeyin utanç duygusunu uyandırdığı fakat herkesin utanmaz olduğu son derece iblis bir dünyada Sufiya Zinobia, ku kişileşmiş Utanç, salt bir olay kahramanı değildir; başından itibaren tam da kurtulma ilkesinin —bu bütünüyle kahramansız, vicdansız dünyada kurtulma olanaklıysa— cisimleşmesi olarak sunulur.

Kuşkusuz, bütün bebekler gibi oğlan olması beklendiği için utançları doğumla başlar. Doğumla başlayıp ömrü boyunca peşini bırakmayan bu bitmeyen utanç, farklı bir yörüngede, dişinin temel yetersizliği anlayışının uygun bir metaforu pekâlâ olabilir ve özgül bir dişi özelliği olarak utanç, her toplumsal cinsiyetleştirme sürecinde aranabilir. Fakat o zaman iki şey meydana gelir. Birincisi, kadın beyin rahatsızlığına tutularak hasta olur ve böylece 19 yaşında 6 yaş düzeyinde beyinsel gelişme göstererek sürekli geride kalır. Bu zihinsel hastalık metaforundaki sorun, cinsiyetleştirme baskı ve süreçlerinin —ki, nitelik olarak toplumsal ve tarihseldirler ve pek çok kadına deformasyon ve yetersizlik atfeder, fakat bizzat kadınların kendi eylemleriyle direnilip tersine çevrilmeye açıktırlar— *kadının psikolojik* bir yetersizliği biçiminde bize sunulmasıdır. Bu nedenle roman, biçimi ne kadar grotesk olursa olsun, bir kadının zihinsel ve duygusal yeteneklerinin gerilediği ya da yeniden kazanıldığı *süreci* bildirmede yetersiz olur. Sevecen davranıp, kadının psikolojik yetersizliği kılgısının cinsiyet siyaseti tarihinin bugünündeki ve geçmişindeki bütün hareket tarzlarını burada yeniden anlatmayabiliriz. Fakat, toplumsaldan psikolojike bu sıçrayış, en azından, söz konusu kişinin kendi inisiyatifiyle, beyni bir yana, kendi bedeninin denetimini yeniden ele

geçirebilime olasılığının önünü kapatır; bu koşulların tersine çevrilmesi enderdir ve doktor ve hastanelerden daha az hastanın aracılığını gerektirir. Sufiya'nın annesi Belkıs'ın, çocuk doğuştan geri zekâlı olduğu için bundan böyle çocuktan utanç duyacak olması, ya da bizzat Sufiya'nın bir tıbbi müdahale nesnesi olacak olması, hatta evliliğinin cinsel açıdan tamamlanmadan kalacak olması, mevcut toplumsal düzenlemeler içinde belli bir anlayış oluşturmaya başlar; bu tür bahtsız yaratıklara yönelik daha liberal bir tutum vaaz edebiliriz, fakat toplumsal durumun özü dokunulmadan kalır ve roman, toplumsalın psikolojik içindeki bu eriyişini önlemiyor.

Dahası, romanın seyri içinde Sufiya'nın utancı giderek çok daha az kendisine (kendi dişiliğine, zihinsel geriliğine), ya da kendi ailesine (hem dişi hem zekâ özürlü olduğu için kendisinden utanan) gönderme yapar duruma gelir, giderek daha fazla Sufiya'nın gördüğü şekliyle dünya üzerinde yoğunlaşır; Sufiya neredeyse harfi harfine utanmaz bir dünyanın vicdanı —deyim uygunsa, bir onur ilkesi— olur. Bu da bir bakıma sorunludur; çünkü bir toplumsal vicdanın karmaşık moral yükümlülükleri salt utancın sınırlayıcı duygusallığına indirgenince ve bu utanan vicdan, psikolojik olarak uslamlama ve sorumlu davranma yeteneğinden yoksun birine emanet edilince, yazar, bizzat kurduğu terimlerle, bu vicdanın toplumsal yenilenme gereksinmeleriyle, hatta sıradan birçok insanın başa çıkabildiği türden terbiye ve günlük kahramanlıkla baş edebilme olasılığının önünü keser. Sonraki açıklamalarında olduğu kadar romanında da Rüşdi, döne döne utanmazlığın utançla karşılaşması sadece şiddet üretebilir der. Kesinlikle! Fakat kendi başına şiddet yenilenmeye yeterli değildir ve Fanon'a rağmen, şiddetin asli olarak temizleyici bir meziyet olması bile kuşkuludur. Başka bir ifadeyle, tam da romanın kavramsal çerçevesine hâkim olan diyalektik —utanmazlık ile utanç ve bunların şiddet patlamaları şeklinde yoğunlaşması— temelden kusurludur; Rüşdi'nin Sufiya Zinobia'ya verdiği simgesel değerler, Sufiya'nın kendi varoluşunu biçimlendirdiği terimleri aşar. Adındaki söz oyunu —"Sufi" sözcüğü ve Sufi İslamdan türeyen birçok popüler eğilimde oldukça merkezi bir yeri olan İslam Peygamberinin torunu Zeynep adı— bağlamı içinde fazlalıktır ve salt muzipliktir.

Sufiya'daki şiddet tırmanışının evreleri anımsanır anımsanmaz bu durum açık hale gelir. Bu tırmanışı yönlendiren metafor —Güzellik'in kendisi geleneksel anlamda güzel'den başka bir şey olmadığı halde, Güzellik'in içinden çıkan Canavar— yine grotesk gelenek içinde kusursuzdur ve bu metafora içerilen siyasi düşünce de —bir kadının bir taşbebek fıstık değil savaşçı olma doğal hakkı— eşit derecede güçlüdür. Ne var ki, insana rahatsızlık veren duygu, Sufiya'nın şiddetinin irrasyonel ve sahte birikim tarzından ve amacına, "çevresel kahraman" kocası Ömer Hayyam Şakil'i öldürme amacına ulaşmadan önce bizzat Sufiya'nın *halini aldığı* şeyden (bir erkek, tarla ve hayvan yok edicisi; bizzat dört ayaklı canavar oluşu) kaynaklanır. Bu türden ilk patlama, çılgın bir zevkle çıkıp 218 hindiyi öldürdüğü 12 yaşında ortaya çıkar: "Sufiya Zinobia hindilerin başlarını çekip koparmış ve boğazlarından elini sokup bağırsaklarını boyunlarından çekip çıkarmıştı" (s. 150). Kuşkusuz bunun açıklaması yeterince basittir: "Sevgisiz geçen 12 yıllık alçalma , bir aptalda da olsa bedelini alır" (s. 149). Yazarın bakış açısından bir sonraki patlama da eşit derecede masumanedir: Bacısının evlendiği gün, daha önce hindilere yaptığını eniştesine de yapmaya çalışır, fakat ancak sürekli eğri kalacak derecede boynunu bükmeyi becerebilir ve böylece eniştesinin polo oyunculuğu kariyerine son verir. Bunun açıklaması da oldukça basittir: O koşullarda, herhalde evliliğin gerçekleştiği koşullarda, "fazla duyarlı ruhunun büyük bir utançla dolması" (s. 186). Bir durumda yalnızlık anı, diğerinde bir onur duygusu! Fakat ardından çok daha anıtsal bir şey gelir. O zamana kadar çok yıl geçmiştir ve kendisiyle yatması yasaklanan, onun yerine hizmetçisi Şahbanu'yla yatan Şakil'le evlenmiştir. Haklı olarak seksi, çocukları, bizzat evliliğin Şakil'in ihanetinin anlamını merak etmeye başlar; bu sırada 6 yaşındaki bir insanın beynine sahiptir! Bir gün —öyle görünüyor ki, herhangi bir kızgınlık ve sinirlenme olmadan— evden dışarı çıkar, dörterkek bulur, onlarla cinsel ilişkiye girer, onları öldürür ve çarşafında meni ve kan lekeleriyle eve gelir. Bu bölümün önemli pasajını aktarmaya değer:

> Shame karanlık sokaklarda yürür. Mahalle arasında, ölümcül sarı ateşi bir rüzgâr gibi çarşaf kafesini delip geçtiği dehşetli gözlerle dört genç çakılıp

kalır. Hükmün verildiği çöplüğüne kadar onu izlerler. Yere yatar ve Şahbanu'nun başına gelen sonunda Sufiya'nın da başına gelir. Dört koca gelip gider. Dördü yatıp kalkar ve ardından elleri ilk oğlanın boynuna uzanır. Diğerleri durup sıralarını beklerler. Başlar koparılıp atıldı ve dağınık gölgeler arasında kayboldu; düştüklerini kimse görmedi. Sufiya kalkıp eve gider. Ve uyur; Canavar yatışır (s. 242).

Bu pasajda Sufiya kadın düşmanı mitlerin en eskisi olur: gerçekte bir vampir olan bakire, öldürmek için erkekleri baştan çıkaran, erkek manipülasyonunun bir nesnesi değil bahtsız erkeklerin tüketicisi karşı konulmaz yosma. Böylece kendi "gerçek" benini keşfetmekle Sufiya, sadece kitaptaki diğer kız çocuğu cinsiyetsiz "Bekaret Kemeri" Ercüment'in (Rüşdi'nin Benazir Butto karikatürü) değil, İslami şeriatın kimi yorumlarına göre dört eş almasına izin verilen Müslüman erkekliğin de karşıtı olur.

Eve gelip uyur; fakat, "bir etobur kanın tadını aldıktan sonra onu otla kandıramayacağınız" için ve "utançtan doğan şiddet ... artık onun derisinin altında yaşamını sürdürdüğü" için bu kez iyilik için tekrar kaçması sadece zaman meselesidir (s. 268). Ve kaçar; fakat "şimdi tekin havada serbestçe başıboş dolaşan artık Sufiya Zinobia Şakil değil, daha çok bir ilke benzeri ... erkeklerin başını koparan... bir insan giyotiniydi" (268-270). Bir süre sonra, gerçek anlamında bir insan olmaktan bile çıkar, "siyah başlı, soluk kılsız vücutlu, hantal yürüyüşlü bir beyaz panter" olur; "ülkenin her tarafında hakkında öyküler anlatılmaya başlanmıştı" (s. 280). Ve başarıları:

> hayvan ve erkek ölüleri, gece basılan köyler, ölü çocuklar, boğazlanmış ev hayvanları, tüyler ürpertici ulumalar (s. 280).. Öldürmeler devam etti: çiftçiler, köpekler, keçiler. Cinayetler evin etrafında bir ölüm çemberi oluşturdu; iki kentin, yeni başkent ile eski kasabanın dış mahallelerine kadar ulaşmamıştı. Anlamsız cinayetler öldürme aşkıyla, ya da gizli bir gereksinmeyi tatmin için işlenmiş gibiydi (s. 287).

Aynı zamanda Sufiya'nın doktoru da olan ve o ana kadar kişileşmiş utanmazlıktan başka bir şey olmayan kocası Ömer

Hayyam Şakil'in başına gelen bütün bu şeylerden yazarın çıkardığı anlam şudur:

> Bu kız yaşamında ilk kez ... özgürdür. Ömer Hayyam Şakil Sufiya'nın gururunu düşündü; gücünün gururunu, onu bir efsane haline getiren, insanları ona ne yapması, ya da kim olması gerektiğini, ne olup ne olmadığını söylemekten alıkoyan şiddetin gururunu; evet, her şeyin üstünü çıkmıştı (s. 281).

Kuşkusuz konuşan Rüşdi'nin kendisidir; Şakil'in karakterinde böylesine düşünsel bir kavrayışa yetenekli olduğunu gösteren hiçbir şey yok. Yine de, "her şeyin üstüne çık"makta yatan (daha önce "çıkıp gelme" düşüncesiyle zaten karşılaşmıştık), dolayısıyla sınırsız ve anlamsız cinayetler işleyebilen bu "özgürlük" düşüncesi konusunda temelden rahatsız edici bir şey var. Gerçekten Sufiya Zinobia'nın geldiği durum bu ise, o zaman, bu moral şaşkınlık nedeniyle, okuyucunun bizzat Ömer Hayyam Şakil'i öldürmeyi başardığı son bölümde Sufiya'ya sempati duyması çok güçtür. O sırada, söz konusu olan artık utanmazlıkla utanç arasındaki bir çatışma değil, açıkça moral bir çürüme içinde olan bir erkek ile canvarlaşan —metafor olarak değil en gerçek anlamında— bir kadın arasındaki çatışmadır.

Bu Sufiya Zinobia tasviri —yukarda tartıştığımız Belkıs ve Rani tasviriyle ve uzun uzadıya tartışma fırsatı bulamadığımız Ercümend ("Bekaret Kemeri") tasviriyle birlikte— Ruşdi'nin genel dünya görüşü ve özel olarak da kadınlar hakkındaki görüşü konusunda temel bir sorunu gündeme getirir. Rüşdi'nin kendisinin *Shame*'de kadınların önemine yaptığı vurgu[9] ve onur ve kurtuluş ilkesi olarak Sufiya kavrayışı dikkate alındığında, zulme karşı kadın direnişinin meşum bir karikatürünü çizmiş görünüyor; bu versiyonda bizzat kadının kendisi mütecaviz olur. Zira, Rüşdi'nin imgelemi toptan alçalma ve dinmeyen toplumsal tahribat teşbihleriyle o kadar bütünleşmiş ve çağdaş toplumsal gerçekliğimiz içinde fiilen var olan insanlar tarafından gerçek bir yenilenme projesi olasılığını o kadar az kavrıyor ki, romanın sonuna doğru, Sufiya'nın savaşı —Nemesis ve her şeyi yutan Şiddet olarak

geri dönüşü— biçiminde bir yenilenme olasılığına kapı aralamaya çalışırken bile, yazar olarak Rüşdi'nin zafer anında Sufiya'ya bahşettiği güçler, sadece yıkıcı güçlerdir. Sufiya'nın masumiyetinin, Rüşdi'nin tasarladığı dünyanın toplumsal çürümüşlüklerinden masum kaldığı noktaya kadar, deli ve zihinsel olarak geri birinin masumiyeti olması romanın genel havası bakımından öğreticidir; kuşkusuz, Sufiya, karşı çıkma ve kazanma enerjisini elde eden tek kişidir, fakat bu enerjinin kaynağı —romanın bize anlattığına göre, fiilen— beyinsel rahatsızlıktadır. Dahası, gücü salt yıkıcı değil, *kördür* de; kendisine işkence edenlerden intikam almadan önce bile, ülkenin her köşe bucağında hayvan ve erkek yemeye, tarlaları tahrip etmeye, terör yaratmaya çıkmıştır. Şiddetikendi kendini kurtarma olarak romantize eden bu tür bir imgenin, elbette, yenilenme süreçlerini betimleme potansiyeli yoktur; dahası, en kabul edilemez bir şekilde emparyalist ve kadın düşmanı mitlerle bağlantılıdır: aptal terörist olarak özgürlük savaşçısı imgesi; vampir, Amazon, erkek yiyen cadaloz olarak özgür —ya da özgürlük arayan— kadın imgesi.

Sufiya Zinobia betimlemesinin bir kez daha gösterdiği şey, Rüşdi'nin bütün bir kadın deneyimi yelpazesini içine kapattığı tipolojilerin sınırlayıcı, hatta kadın düşmanı özelliğidir. Yukarda belirttiğim gibi, *Shame*'de kadınların ezildiği duygusunun yeterince açık olduğu birçok bölüm vardır; bir tür tepkide, daha çok yoksullara her zaman acıyan liberal burjuva tarzda bu baskının kurbanlarına acınabilir. Rüşdi'nin kadınları temsilinin genel yapısı ile ilgili olarak, bazı sınırlar içinde gerçek yaşamda birçok kadının kuşku götürmez bir biçimde deliliğe, şiddete, fobilere, çılgınlığa itilmiş olduğunu kabul etmek de olanaklıdır. Fakat kadınlar, temel anlamda salt tarihin kurbanları değildirler; çok daha önemlisi kadınlar çok ağır yüklere karşın *hayatta kalmış* ve tarihi *üretmişlerdir*. Delilik, cinsel soğukluk, var olmanın hiçliği, beyinsel rahatsızlıklar genellikle çok ender olmuştur; kadınların büyük bir çoğunluğu sürekli üretken (sedece *yeniden* üretken değil) emek harcamışlardır; ve üretken iş yapan erkekler gibi, tarih ve toplumla esas olarak düşünsel, hayali, komünal ve yenileyici bir ilişki sürdürmüşlerdir. Erkekler için olduğu kadar kadınlar için de erotik gereksinme çoğunlukla önemli olmuştur, fakat sadece ender du-

rumlarda diğer tür sevgi ve dayanışmalar dışında kendi başına bir arzu olmuştur; her durumda çalışma büyük bir çoğunluk için daha önemli olmuştur; kadınlar erkeklerden daha fazla salt erotikleşmiş bedenler değildir. O halde, kadınları betimlemeye sıra geldiğinde, erotik, irrasyonel, çılgın ve şeytani bölgelere fazla değer veren bir teşbih sisteminde temelden ters bir şey vardır. Yani, romanda yer alan bütün kadınların acınacak, pek çoğunun gülünecek ve bazılarının da, en azından bazen korkulacak durumda olduğu, fakat hiçbirinin, bizzat tarihi üretmekten başka bir şey olmayan hayatta kalma ve üstesinden gelme projeleriyle ilişki içinde anlaşılmadığı bir romanda temelden yanlış bir şey vardır. Efendileri taşlamak başka bir şeydir, egemen klişelere çok yakın bir tarzda bu tür dondurucu —*sadece* dondurucu— kadın portreleri çizmek bütünüyle farklı bir konudur.

Rüşdi'nin bütünsel yenilenme olasılıklarını düşünsel yaratısının grotesk dünyasına dahil edememesi, sanırım, temel bir kavramsal kusurdur. Kitapta döne döne bir "ülke"den söz eder; fakat, bize sunduğu şey, bu ülkenin yönetici sınıfının zalim ve klostrofobik dünyasının bir portresidir. *Bu* ülkeyi çok iyi tanıyor görünüyor; fakat yöneticilerin portresini bizzat "ülke"nin portresi olarak düşünmek, sanırım, sadece dar anlamıyla kavranan bir siyaset hatası değil, bir toplumsal imgelem hatasıdır da. Dolayısıyla, Rüşdi sürekli siyasetten söz ettiği halde, romanın matriski içinde temsil edilen *bütün* siyasi hareketler demagojiktir, oportünisttir, kabadır ve en iyi durumda önemsizdir. Siyaset çoğunlukla kaba güldürüdür, bazen de trajedidir; fakat baskıya direnmeyi, insan eyleminde, ya da herhangi bir insan topluluğunda dayanışma ve bütünlüğü asla üretemez; bütün harika nüktelerine karşın Rüşdi'nin tasarlanan dünyası, sevgisizliğiyle neredeyse Orwelian bir dünyadır. Bu da yerindedir. Eğer tasarladığınız dünyanın siyasi vizyonu herhangi bir derecede bütünlük ya da cesaretle hareket eden, direnen ve seven insanları kapsamıyorsa, o zaman —kitabın son sayfasında gelen "tarihin en kötü masalı"nda Rüşdi'nin yaptığı gibi— kuşaklar boyunca kardeşin kardeşe ihanet ettiği bir ülke sonucuna varırsınız! Elbette, Hindistan gibi Pakistan tarihi de ihanetlerle doludur; fakat bu kitaba olağanüstü sevgisizlik niteliğini veren bu sürekli ve her tarafa nüfuz edici ihanet düşüncesidir —başka bir ifadeyle, in-

sanoğlunun *her zaman* birbirine ihanet ettiğine dair Orwelian düşünce. Eşit dercede karamsar bir insan potansiyeli görüşü için, sanırım, *Nineteen Eighty-Four*'a (Bihdokuzyüz Seksendört), ya da Naipaul'ün *A Bend in the River*'ına gitmek gerekir.

Sanırım, bu dünyagörüşü ile Rüşdi'nin kadınları temsil tarzı arasında bir bağlantı var. Hem herhangi bir muhalif projede kadın düşmanlığı konusu merkezi bir konu olduğu için hem de diğer ezilen tabakaların farklı temsillerinin yokluğunda, kitapta *var* olan kadınların temsili Rüşdi'nin düşünsel sempatilerinin genel yapısı hakkında bize önemli ipuçları verdiği için, kadınların temsili sorununun önemli olduğunu ileri sürdüm. Burada iki noktayı işaret etmeye değer görüyorum. Birincisi, ister kılgısal olsun ister gerçek yaşamda olsun kadınların herhangi bir şekilde temsili kuşkusuz cinsiyet ilişkileriyle bağlantılı olmak zorundadır, fakat cinsiyet ilişkilerinden *fazla* bir şeyle de bağlantılı olmalıdır; her zaman çok daha geniş bir duygu yapısının ve çok daha karmaşık bir siyasi ağın göstergesidir. Başka bir ifadeyle yapmaya çalıştığım şey, kitabın yeterli bir okuması değil, *semptomatik* bir okumadır: kendi başına canlı bir merkez olan fakat aynı zamanda bir bütün olarak yapıyla ilgili bir anlayışta sunan bir semptom üzerinde yoğunlaşma. İkincisi, benim için siyaset bir muhalefet sorunundan çok bir dayanışma sorunudur; diktatörleri yerip bir değerler genelliğini —sözgelimi Rüşdi'nin kitabın sonunda gerçekten olumladığı gibi "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" (s. 278)— olumlamak her zaman çok daha az sorunludur, fakat tarih üzerine bir *yargı* olarak değil, belirli toplumsal ve siyasal konumlardan bu tarihin içinde etkili olan zayıf ve kahraman bireyler topluluğuyla bir dayanışma olarak iş gören değerler gereğince kavranan özgül bir praksis türüne bağlanmak her zaman çok daha zordur.

V

Rüşdi'nin yaptığı ya da yapamadığı diğer tür tercihlerden tamamen ayrı olarak, tam da tercih ettiği (post)modernist konumlanma ve

"göçmenlik" ve ait olmama deneyimine verdiği değerin ölçüsü Rüşdi için bu türden bir siyaseti olanaksız kılar. *Shame*'de bu yeterince açıktır; fakat daha dolaysız ve kılgısal olmayan yazılarında çok daha belirgindir. Bu noktayı aydınlatmak için, bir bakıma rastgele seçtiğim iki parçasına kısaca bakmak istiyorum: Günter Grass üzerine kısa denemesine ve yakın zamanda British Raj ile ilgili film akımı üzerine özlü ve hoş yorumu "Outside the Whale" başlıklı yazısına.[10] Bu iki yazının da diğerlerinden az çok daha temsili olmadığı anlamında seçimim rastgeledir; *Shame*'den hemen sonra yazıldıkları ve kısa oldukları için bunları seçtim.

Örneğin Grass üzerine deneme şöyle başlar:

> Batı'nın —belkide son kez— iyimserlik hastalığının pençesine düştüğü; mikroskobik, görünmez iyimserlik virüsünün Batı'nın genç insanlarını bir gün başaracaklarına inandırdığı; işsizliğin söz konusu olmadığı; geleceğin hâlâ var olduğu ve benim 20 yaşında olduğum 1967 yazında, Cambridge'deki bir kitapçıdan Ralph Manheim'in İngilizceye çevirdiği *The Tin Drum* adlı kitabı satın aldım. O günlerde herkesin yapacak ve okuyacak daha iyi şeyleri vardı. Müzik vardı, filmler vardı ve unutmayalım, değiştirilecek bir dünya vardı. Birçok çağdaşım gibi ben de öğrencilik yıllarımı Bunuel, Godard, Ray, Wajda, Welles, Bergman, Kurosawa, Jancso, Antonioni, Dylan, Lennon, Jagger, Laing, Marcuse ve tabii ki Grass okuyucularının Marxengels olarak tanıdığı iki başlı arkadaşın tılsımı altında geçirdim... Benim pasaportlarım, gereksinim duyduğum izinleri bana veren eserler Serge Eisenstein'ın *The Film Sens*'i, Ted Hughes'ın "Crow" (Karga) şiirleri, Borges'in *Fictions*'ı, Sterne'in *Tristam Shandy*'si, Ianesco'nun *Rhinoceros* adlı oyunuydu—ve o 1967 yazında, *The Tin Drum* (s. 276).

Rüşdi'nin sahip olduğu imgelem tipinin oluşmasına yol açan etkileri ve kültürel çevreyi göstermek için yukardaki pasajın son iki çümlesini ("Birçok çağdaşım gibi...." ve devamı) aktardım. Gerçi burada ilk ifadeler daha çok ilgimi çekiyor. İfadenin tonu açıkça yergici, hatta alaycıdır ve burada sıralanan çılgınlıklar, kuşkusuz kendisinin değil, bize anlattığına göre Batı'nındır. Bu arada, alaycı ton bizzat pasajın anlamını destabilize etmek için tasarlanıyor. Ne var ki, bu kur-

nazlığa karşın, metropol Yüksek Kültürünün basmakalıplarını ve hatta yanlışlarını neredeyse hiç düşünmeden tekrarlama eğilimi saptanabilir. Örneğin, "Batı" denilen şeyin, 1967 yazında "iyimserlik pençesi"nde olduğu kuşkuludur; 1967, Vietnamlıların Tet saldırısı için kuvvet toplamaya başladığı yıldı ve en azından "Batı"nın bir kısmı —örneğin Amerikan emperyalizmi— hiç de "iyimser" değildi. "İyimserlik"in —"Geleceğin hâlâ varolduğu" düşüncesi, "bir gün başaracağımız" umudu, "değiştirilecek bir dünyanın var" olduğu inancı— bir "hastalık" (mikroskobik, görünmez virüs" olduğu söyleniyor) olduğu da eşit derecede kuşkuludur. Geriyedönüp bakarak insanın kendi gençliğini zevkle anımsaması bir şeydir; fakat olgunluk çağında gerçeklikle hayali bir ilişkinin bizzat saçmalık olduğunu, edebiyatın böylesi saçmalıkların bir panzehiri olduğunu öğrenmek ise, tam da kısa denemesinin diğer bölümlerinde ve diğer birçok yazılarında Rüşdi'nin kendisinin de biçimsel olarak reddeder göründüğü türden bir sükunetçiliğe belki de farkında olmadan katılmaktır.

Şimdi bu geç kapitalizm çağında ve Yüksek Modernizmin akabinde çaresizlik çağdaş burjuva kültürün öylesine oluşturucu bir parçası olmuş ve pek çok kişisel zevk türüyle nedensel bir şekilde öylesine bütünleşmiştir ki, insan böylesi formülasyonlarla ("hiçbir gelecek" ve her şey) karşılaştığında, böyle düşünmenin bir insan potansiyeli vizyonunu nekadar iç karartıcı gösterdiğini unutur. Rüşdi'nin denemesini biçimsel olarak "umut" sözcüğüyle bitirmesi, belkik de böyle bir karamsarlıktan duyduğu rahatsızlık nedeniyledir. Fakat bu biçimsel sona gelmeden önce, Rüşdi'nin bu kültürel çevreye katılmasının diğer karakteristik yollarını da görürüz. Örneğin, kendisinden ve Grass'dan önce sözcüğün gerçek anlamında "göçmen" olarak, bir toplumdan doğup başka bir topluma göçmüş bireyler olarak söz eder; bu konuda çok kavrayışlı bazı şeyler söyler. Fakat sonra, "göçmenlik"in anlamını evrensel bir varlıkbilimsel sahaya kadar genişletir: "hepimiz göçmeniz", diyor, çünkü "hepimiz sınırları geçeriz." Çok kaba olmasına karşın, bu da doğrudur. Ne var ki, "göçmenlik"i genel insanlık durumunun bir metaforu olarak tanımladıktan sonra, göçmen metaforik bir varlıktır ve "gerçekliğin yapay doğası"nı anladığı için "göçmen zekâ kendisini kendi içinde kökleştirir" dediğinde sorun başlar. Şimdi,

eğer göçmen metaforik bir varlıksa ve "hepimiz göçmensek", o zaman, açıktır ki hepimiz "metaforik varlık"larız; ve gerçekliğin kendisi, sadece büyük bir kısmının bizim tarafımızdan *meydana getirilmesi* anlamında değil, yaşamın kendi metaforları dışında var olmadığı çok daha idealist ve modernist anlamda da "yapay"dır; ve eğer gerçeklik sadece "yapay"sa (Rüşdi'nin bu bağlamda kullandığı diğer bir sözcük de "yaratı"dır), o zaman, açıktır ki yazarın zekâsının "kendisini kendi içinde kökleştirmek"ten başka seçeneği yoktur; toplumsal çaresizlik, gerçekliğin fiilen yitirilişi ile narsisizm arasındaki bağ artık tamamdır. Bu ideolojik yüklemler içinde, insan kendi denemesini "umut" sözcüğüyle bitirdiğinde, ne tür bir "umut"tan söz edebilir? Burada da, Rüşdi'nin "umut" ifadesine öngelen iki cümledeki kendi sözleri anlamlıdır:

> Ağıt kompozisyonu, gerçekten bir yazar için karanlık çöktüğünde verilen uygun yanıtlardan biridir. Fakat kılgısının dışında, siyasal faaliyet ve yazılarında Grass, eşit derecede uygun ikinci bir yanıt veriyor. Bu eserin söylediği şey şudur: Henüz ölmedik.

Varsayım şudur: "karanlık çöküyor"; yine hiçbir gelecek yok. Bu nedenle, kılgı yazmak söz konusu olduğu sürece, "ağıt" yazılır. Olduğu kadarıyla direniş, diğer alanlara aittir: siyasal faaliyetler ve doğrudan siyasal yazılar alanına. Başka bir ifadeyle, sanat ancak bir çaresizlik sanatı olabilir; başka türlüsünü yapanlar bunu başka yerde yaparlar. Fakat bu diğer alanda da, söylenebilecek tek şey "henüz ölmedik" sözüdür. Yine varsayım şudur: kıyamet, dünyanın kötü sonu kapıdadır; yakın zamanda hepimiz öleceğiz ve kahkahamız, eğer kahkahaysa, dünyanın yok olmadan önceki günün kahkahasıdır. Başka bir ifadeyle, insan bir şeyi değiştirmeyi umduğu için değil, varoluşsal zorunluluk tarafından hareket etmeye mahkûm edildiği için hareket eder; Rüşdi'nin diğer denemesi "Outside the Whale"de çok yerinde bir davranışla aktardığı Beckett'in formülüne geri döneriz —"Devam edemem ... Devam edeceğim."

Bu tuhaf denemenin —birçok yönüyle ço kiyi olması, fakat yine de

son kertede Rüşdi'nin estetik çaresizliğiyle kitlenmiş olması anlamında tuhaf— ayrıntılı bir okumasını sunmak için burada yeterince yerim yok. En tuhaf şeylerden birisi, kusursuz bir Orwell eleştirisi geliştirdikten ve Orwell'in önerdiği siyasal sükûnetçiliği reddettikten sonra, Rüşdi'nin Grass ile ilgili denemesinde bulduğumuzla aynı türden bir duyarlılığı göstermekle kalmayıp, Orwell'le paylaşıyor gibi görünen bir solukta karşıt düşünceleri birlikte telafuz etme yeteneğini de göstermesidir. Dolayısıyla, örneğin bir tek paragrafın ardışık cümlelerinde "hepimiz tarih tarafından ışınlanırız, tarih ve hareket halindeki tarih olan siyasetle birlikte radyoaktiviz" ve "siyaset sırayla komedi ve trajedidir ve bazen aynı anda ikisidir" dediğinde, Rüşdi'nin entelektüel açıdan nerede durduğunu saptamak zordur. Peki, eğer "siyaset sırayla komedi ve trajedi"yse ve eğer siyaset aynı zamanda "hareket halindeki tarih"se de, o zaman, hepimizi "ışınlayan" "tarih" hakkında kesin olarak ne söylenebilir? Bizzat tarihin "komedi ve trajedi"siyle ışınlandığımızı mı? Bu nedenle, paragrafın sonuna doğru Beckett'in "devam edemem ...." formülünü aktarması uygundur. Yine sorun şudur: bu tür bir yorgun-dünya insanın kendi tutumunu aldığı yer ise ve tarih "komedi ve trajedi" olarak zaten bir tarafa bırakılmışsa, o zaman, bu dünyada Orwell'le niçin kavga edilmek istensin? Her şeyden önce, Orwell de, yazılarında "siyaset" diye ele aldığı şeye bolca yer ayırır ve o da, siyasetin bazen trajik, çoğunlukla da komik olduğunu düşünür.

VI

Orwell'le bu paralellik önemsiz bir konu değildir. Şu anda, İran'ın dinci yöneticilerinin kendisine karşı yürüttüğü terörün ardından, Rüşdi'nin *eserinin* siyasal bir değerlendirmesini yapmak, kuşkusuz, olağanüstü dercede güçleşmiştir. Fakat o ilk günlerde —yaşamı bu kadar tehlikede olmadığı ve *Midnight's Children* ile *Shame*'in, *New Left Review* ve *New York Times*'dan eşit mükâfatlar alarak uluslararası sahneye patladığı günlerde— Orwell'den bu yana, sömürge geçmişi olan bir *siyasi* yazarın —ve kendisini sosyalist ilan eden birinin— eşit

derecede hem Sağın hem Solun hayranlığını kazanmamış olması olgusu insanı şaşırtıyordu. Kılgı yazılarındaki sevgisizliğinin, kadın düşmanı bir, çubuğun sürekli araya sokulmasının ve ihanetin evrenselliğine kendiliğinden inancın yanı sıra —Orwell'in de *Burmese Days*'den itibaren ilk yazılarında sergilemeye başladığı— Rüşdi, "siyaset canavarları"nın (Rüşdi'nin ifadesi) *üzerinde* ahlaki bir yüksek yer işgal eden, Sola ve Sağa, Indra Gandi'ye, Pakistanlı generallere, komünist partilere, film starlarına, peygamberlere, kısa ömürlü *La Prensa* yasağına aynı yergileri savuran yalnız birey duruşunu, ait olmama duruşunu da almıştır. Belli *konularda* —ırkçılık, dincilik, diktatörlük, imparatorluk ve benzeri— insan bir *tutum* alabilir ve Orwell'in sık sık yaptığı gibi, genel olarak kendisine Solcu diyebilirdi; fakat, insanın imgelemlerine ve kılgılarına enerjilerini veren, insanın kendisini temelden bağlı hissettiği ve bu bağın çoğunlukla ima ettiği risk ve kısıtlamaların, acıların kabul edilip mücadele edildiği o dünyada hiçbir gerçek Sol, varlığını sürdüren hiçbir praksis topluluğu yoktu. İnsan, ayrımsız geride bıraktığı her şeyi yermek için sürekli çırpınırken bile, bütün bu zeminlerden "çıkıp gel"irdi. O ilk zamanlarda, tam da modernizmin kalbinde ben'in bu tür kederlenmeleri çoğunlukla bir kayıp olarak hâlâ yaşanıyordu; postmodernizmin yaptığı şey, tam da, şimdi *ütopya* olarak zikredilen bu tür aidiyetsizliğin zevkini geçerli kılmaktır; öyle ki, *hiçbir yere* ait olmama, yine de her yere ait olmanın sürekli zevki olarak anlamlandırılır.

Bu bağlamda, görünüşte Orwell hakkında olan fakat açıkça çok daha geniş şeylerden söz eden şu eski klasik *Culture and Society*'den uzunca bir pasaj aktarmaktan daha iyisini yapamam.

> Orwell, yerleşik bir yaşam tarzından yoksun ... doğaçlama bir yaşamda ve bağımsızlık savlamakta erdem bulan çok sayıdaki insandan biriydi. İngiltere'de gelenek kendine özgüdür. Birçok liberal erdemi kendine çeker: ampirisizmi, belli bir bütünselliği, dostluğu. Normalde olumsal sürgün erdemi olarak, algılama nitelikleri de vardır: özellikle, reddedilmiş gruplardaki yetersizlikleri ayırt etme yeteneği ... bir katılık görüntüsü vardır (iki yüzlülük, kendini beğenmişlik, kendi kendini aldatma eleştirisi), fakat bu çoğunlukla dayanıksız, zaman zaman histeriktir... Geleneğe erdemini veren uzlaşmanın kesin reddinin yanı başında, duyumsanan toplumsal

güçsüzlük, geniş ilişkiler kurma yeteneksizliği vardır.

...Yine de sürgün ile serserilik arasına bir ayrım koymamız gerekir: sürgünde, çoğunlukla bir ilke vardır, serserilikte ise her zaman sadece gevşeme vardır... Serseri, edebi terimlerle, muhabirdir... hakkında yazı yazdığı yaşamı herhangi bir derinlikte anlaması olası değildir... Fakat huzursuz bir toplum, bu tür başarıyı çok kolayca kabul eder: bir düzlemde, tuhaf ve egzotik üzerine haber; diğer düzlemde, sınıf ya da toplum, muhabirin sınıf ve toplumuna daha yakın olduğunda, kavrayışlı eleştiri.

Humeyni'nin kendisini ölüme mahkûm etmesinden sonra Rüşdi'nin "serseriliği", paradoksal ve trajik bir şekilde tam boy bir sürgünlüğe dönüştü. Fakat, salt başarısının büyüklüğünü yadsımak için eserinin başlangıçtaki üretim koşulları bile kullanmaya fazla gerek yok. Williams'in Orwell konusundaki belirlemelerinin anlamamızı sağladığı şey, bazı durumlarda —kuşkusuz Orwell ve Rüşdi'nin durumlarında— sömürgesel bir geçmişle bağlantılı olmuş, fakat temel anlamı itibariyle tek başına sömürge deneyimiyle sınırlı olmayan ya da sadece buna atfedilmeyen belli yaşam tarzlarının —gerçekte "geleneğin" önemidir. Gerçek anlamında sürgünlüğün, salt sömürgesel olmasının ötesinde birçok türü vardır ve her durumda, sürekli büyük bir zevk duygusunu nadiren üretir. Williams'ın belirttiği gibi sürgünlüğün çoğunlukla bir ilkesi vardır ve ilke, insanın "çıkıp gelme"sini ve acıyı yadsımasını engeller. Buna karşın kendi kendini sürgün ve "serserililk" romantizmin ilk günlerinden bu yana burjuva kültürün her ardışık evresinde sanatçılar arasında genel bir durum olmuştur ve bizzat deneyimin kendisi, büyük bir sıklıkla tercih edilirken, "kendisini kendi içinde kökleştiren göçmen zekâ" ve kutsama anlayışı da bununla orantılı olarak gelişmiştir. Rüşdi'nin eserini öncelikle "Ulus" ve "Üçüncü Dünya" sorunsalına yerleştiren okumalarda kaybolan şey, Rüşdi'nin eserinde beraberinde herhangi bir toplumsal praksis topluluğuna inançsızlığı ve bu nedenle ihanetin evrenselliğine inancı getiren bu tür yaşamın elle tutulur varlığıdır. Özel erdemleri ve başarısızlıklarıyla ilgili oldukça kavrayışlı teşhisleriyle Williams'ın bu "geleneği" kısa değerlendirmesi, tam mantığı içinde izlendiğinde Rüşdi' nin eserinin, kimi temel yanlarıyla daha eski, daha geniş ve çok

daha aşırı bir durum dışında, ne birleşik ve kategorileştirilebilir bir "Üçüncü Dünya"ya, ne Rüşdi'nin sahip olduğu türden masum bir "göçmenlik" miti içine, ne de boş, postmodernist "kosmopolitanizm"e yerleştirilemeyeceğini ima eder.

NOTLAR

(1) Rüşdi'ninki türünden bir projeyi öncelikle ayrımsız "Üçüncü Dünya Edebiyatı" karşı düsturuna yerleştirmemesi Brennan'ın saygınlığını gösterir. Bunu yapmak yerine, kendi sözleriyle "Batılı eleştirmenlerin, Üçüncü Dünya'nın otantik kamusal sesleri ve yorumcuları olarak seçtiği yazarlar"ı kapsayan yeni bir alt kategori, "Üçüncü Dünyalı kosmopolitanlar" kategorisini uydurur. Bkz. Timothy Brennan, *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation* (New York: St Martin Press, 1989, s. viii). Tematik meşguliyetleri ve herhalde araştırma yaptığı ortamın dikte ettirdiği düşünce terimleri, bizzat kitabın başlığında ve "Ulusal Kılgılar, Kılgısal Uluslar" ya da "Ulusal Biçim Özlemi" gibi bölüm başlıklarında çok iyi açıklanıyor.

(2) "A Dangerous Art Form," Salman Rüşdi'yle röportaj, *Third World Book Review*, cilt 1, no. 1 (Londra, 1984).

(3) Bu bölümün bir deneme olarak ilk yayınını izleyen tartışmalar dikkate alındığında, denemenin genel olarak Rüşdi'nin eseriyle ilgili değil, *Shame*'in belli yanlarıyla ilgili olduğu açık gerçeğini tekrarlamak gerekli görünüyor. Burada tartıştığım röportaj ve denemeler, *Şeytan Ayerleri*'nin çıkışıyla birlikte dramatik bir şekilde son bulan yazısıyla aynı döneme aittir.

(4) "Bu anlatıcı yazarla, sizinle ne ölçüde özdeşleştirilebilir?" sorusuna Rüşdi şu yanıtı veriyor: "Oldukça yakın. Salim Sinai'yi özteşleştirebileceğinizden çok, çok daha fazla yakından. Fakat topyekün özdeşleştirmeden sakının. Bu bir romandır, ki yaratıldığı anlamına gelir ve yaratılmış gibi görünmeyen parçaları da kapsar" (Bkz. dipmot 2'de aktarılan röportaj). Bazı ayrıntılar elbette yeniden düzenlenmiştir ve bütün kitap boyunca anlatıcı ile yazar arasında bir özdeşleşmeyi göstermek is-

temiyorum. Ne var ki, burada aktardığım pasajlarda bu özdeşleşme oldukça açıktır.

(5) Bu kitapta *Shame*'e yapılan bütün göndermeler Vintage/Ventura baskısınadır (New York: Random House, 1984).

(6) Bkz. "Such Angst, Loneliness, Rootlessness," Salman Ruşdi ile röportaj, *Gentleman*, Şubat 1984.

(7) Moretti'nin "kararsızlık tılsımı" terimini kullanışı için bkz. *Signs Taken for Wonders* adlı kitabının 9. bölümü (Londra: Verso, 1983).

(8) *Gentleman*'deki röportajında Rüşdi şunları söylüyor: "Ben, bir yazarın kamusal bir işlevi olduğuna inanan yazarlardan biriyim... Nelerin olup bittiğini bilen yazarların neredeyse bir yükümlülüğü oluyor bu." Fakat sonra kendi "sosyalizm"iyle kendi "yazısı" arasındaki ilişkiyi (ya da ilişki yokluğunu) tuhaf bir şekilde çözüyor. Örneğin *Third World Book Review* ile bir roportajında şu yorumu yapar: "Kendimi bir sosyalist olarak niteliyorum, fakat 1.85 boyunda olanlar grubunun, ya da herhangi bir grubun üyesi *olarak* yazdığımdan daha fazla bir sosyalist *olarak* yazmıyorum. Bir yazar olarak yazıyorum." Bu tür bir formülasyondaki sorun, fiziksel yüksekliğinin normalde insanın toplumsal yükümlülüklerinin doğasını göstermemesi, oysa "sosyalist" gibi terimlerin tam da bu tür şeyleri göstermek anlamına gelmesidir. Sorun bir "grup"un, *herhangi* bir grubun üyesi olmak değildir; günümüzde bir sosyalist olmanın biçimleri fiilen gereğinden fazla çeşitlidir. Sorular daha farklıdır. Bir sosyalist olma pratiği ile siyasal anlatıları derleme pratiği arasında nasıl bir ilişki olabilir? Biri diğerini dışlar mı, ya da biri diğerine karşıt mıdır? Bir yazar birini yüklendiğinde, diğerini geride mi bırakır? Hangi tarih söylemi "Bir yazar olarak yazıyorum" gibi basit ifadeleri üretir?

(9) Bu nedenle, kitabın sonuna doğru Rüşdi şunu ilan eder:

> Başlamadan önce, elimde olanın neredeyse aşırı bir erkek masalı olduğunu düşünmüştüm... Fakat kadınlar üstün gelmiş görünüyor; kendi trajedilerinin, tarihlerinin, komedilerinin dahil edilmesi talebiyle öykünün çeperlerinden içeriye yürüdüler ve beni, anlatımı bütünüyle dolambaçlı karmaşıklıklar tarzında anlatmaya, "erkek" kırılmalı planımı, deyim uygunsa tersi ve "kadın" yanın prizmasından görmeye

zorladılar. Bana öyle geliyor ki, kadınlar neyi başardıklarını tam olarak biliyorlar—kendi öykülerinin erkeklerinikini açıkladığını, hatta onları bastırdığını (s. 189).

(10) "On Günter Grass" *Granta*, cilt 15 (1987)'de yayımlandı. "Outside the Whale" ilk kez *Granta*, cilt 11 (1983)'te yayımlandı ve *American Film* (Ocak-Şubat, 1985)'te tekrar basıldı. Her iki deneme, Rüşdi'nin kılgısal olmayan yazılarının derlendiği ve buradaki aktarmaların yapıldığı *Imaginary Homelands* (Londra: Viking, 1990)' da yeniden yayımlanmıştır.

5

Oriyantalizm ve Sonrası: Edward Said'in Eserindeki Metropolitan Konum ve Kararsızlık

> "Marksizm" ya da "liberalizm" gibi etiketlerle peşinen değiştirilmiş eleştirinin, bana göre, bir oksimoron* olduğunun söylenmesi gerekir... Bu zamanda Marksist eleştiri "yapma"nın ya da yazmanın net sonucu, elbette, siyasi tercihi ilan etmektir; fakat dünyada, deyim uygunsa, diğer tür eleştirilerde olup biten bir sürü şeyin dışında kalmaktır da.
>
> Edward Said[1]

Bu kitapta daha önce Fredric Jameson' ı eleştirel bir şekilde ele aldım ve bu bölümün önemli bir bölümü de Edward Said eleştirisi olacaktır. Bunun bir nedeni Jameson ve Said'in, bugün İngiliz dilinde yazan en önemli kültürel eleştirmenler olmalarıdır. Jameson'la anlaşmazlığımız daha kolaydı. Marksist bir konumdan yazdığım için, pek çok temel konuda anlaşmazlığa düştüğümüz zaman bile — *özellikle* böylesi durumlarda— onunla doğal olarak teorik kalkış noktaları konusunda anlaşırız. Bu açıdan Said farklıdır. Hem tarih hem

* Zıt sözcüklerin bir arada kullanıldığı konuşma biçimi —çv.

teori konularında o kadar temelden ayrılıyoruz ki, dünya —şimdi olduğu şekliyle ve son iki yüz yılın çeşitli noktalarında olduğu şekliyle dünya— anlayışları perspektifimiz uzlaşmazdır ve bu durum, kaçınılmaz olarak, kolayca sıralanmasının olanaklı olmadığı sayısız lokal yorum ve okuma farklılığına yol açar.

Bu genel ve özel farklılıklar, Edward Said hakkında yazarken karşılaştığım güçlüklerin küçük bir bölümünü oluşturur. Güçlüğün büyük kısmı, emperyal Amerika'nın ortasında sürekli taciz edilen konumuyla dayanışma duygumdan kaynaklanır. Zira Edward Said, sadece bir kültür eleştirmeni değil, bir Filistinlidir de. Eserindeki muhteşemlik, bu kökene saygı göstermeye çalışmasıyla bağlantılıdır; ve bütün yeteneklerini kullanarak, meslek ya da ün, ya da kişisel kazanç peşinde koşmaksızın —gerçekte kendisini riske atarak— akademik disiplininin ve esas entelektüel oluşumunun sınırları dışına çıkarak bütün kötü olasılıklara karşın böyle yapmıştır. Yayınlanan eseri açısından bütün bunların ne anlama geldiğine daha sonra geleceğim; fakat, kendi ulusal davasındaki anlamlı ve bastıralamaz partizanlığının, diğer pek çok yursever Filistinliyi öldürdüğü bilinen çevrelerden öldürülme tehditleri almasına neden olduğunu belirtmek gerekir. Said bu risklerle birlikte yaşamaya karar verdi ve bu karar onurlu —çok ender türden bir onur— bir karardır. O halde, bu dayanışma içinde birçok anlaşmazlık nasıl saptanabilir? Yıllarca bunun yapılmaması gerektiğini, bir karşı konuşmanın bu dayanışmaya bir ihanet olabileceğini düşündüm. Fakat yakın zamanlarda, böylesi gönüllü bir tarafsızlığın siyasi açıdan yanlış, ahlaki açıdan savunulamaz olduğuna inanmaya başladım. Her şeyden önce Said, kendisine tanınan koşullar içinde işini yapmaya devam ediyor ve bu, muhtemel suikastçilerine harika bir yanıt biçimidir. Cesaretine hayran olan fakat temel konularda kendisiyle hemfikir olmayan bizler de, kendi eleştiri işimize devam etmeliyiz. Eleştiriyi geri çekmenin, dayanışma göstermenin en iyi yolu olmadığına inandım.

I

Yer duygusu, Köken sorunu konusunda Said bazen dolaysızca yazmıştır: en başta da *The Question of Palestine*[2] ve *After the Last Sky*[3] adlı kitaplarında ve sayısız makalelerinde. Fakat *Oryantalizm*'i[4] (1978) izleyen birçok yazısında da bunun bilinci vardır —kimi zaman sadece kıyısında köşesinde, kimi yerlerde çok fazla öne çıkmış olarak ve zamanla daha da öne çıkarak. Olasıdır ki, şu andaki edebi tartışmaların tozu dumanı dindiğinde Said'in en kalıcı katkısının ne derinden kusurlu bir kitap olan *Oryantalizm*'de ne de bunu izleyen edebi denemelerde değil, Filistin konusundaki çalışmasında, örneğin Jean Mohr'un *After the Last Sky*'daki fotoğraflarının eşliğinde kusursuz bir düz yazı olan "Zionism from the Standpoint of Its Victims" başlıklı denemesinde[5] ve genel olarak eşsiz bir enerji ve yararlı sonuçlarıyla Filistinlilerin ulusal kurtuluşu konusunun Batılı, özellikle Amerikan entelijensiyası için yeniden tanımlanmasında oynadığı rolde olduğu görülecektir. *The Question of Palestine*'in sonraki bölümleri oldukça zayıf olmasına karşın, Said'in kendi entelektüel biyografisinde ve duyarlılığının tarihinde *Oryantalizm*'in yazılmasının birçok yönüyle siyonizm ve kurbanları üzerine denemenin yazılmasına bir hazırlık olduğu görülebilir. Bu hazırlığa, içteki hiddeti olabildiğince dindirme iradesine bir anlamda minnettardık; böylece bilimsel doğruluk ve ölçülü belagatla, bir zamanlar yaralanan ve acısı hâlâ devam eden ben'in içindeki en güç yer konusunda konuşabilirdi. Ve *Oryantalizm* zaten okunmuş olduğu için, Said'in kazanmış olduğu sükunet, şimdi uygulayabildiği ölçülülük çok daha şaşırtıcıydı.

Tam da *Orieentalism*'in yazılması, hümanist bir entelektüel eğitim, edebi eleştirmen olarak başarılı bir kariyer ve Avrupa edebi metinselliklerı alanında muhteşem bir ustalıktan başka bir şeyle silahlanmamış olarak ABD'de yaşayıp öğretmenlik yapmanın kendisi için ne anlama geldiği sorununu halletme girişimi olduğu için, bu kitap Said'in entelektüel kariyerinde radikal bir kopuşa işaret eder. Kitabın "Giriş'inde kendisi de belirttiği gibi:

Bu konulardaki kendi deneyimim, kısmen, bu kitabı bana yazdırtan şeydir. Batı'da, özellikle de Amerika'da Filistinli bir Arabın yaşamı cesaret kırıcıdır... Irkçılık, kültürel kalıplar, siyasi emperyalizm, Arap ya da Müslümandaki insanlıktan çıkarıcı ideoloji ağı gerçekten çok güçlüdür ve her Filistinlinin kendi benzersiz cezalı kaderi olarak duyumsadığı şey bu ağdır.(6)

Yanıtının bir bölümü şudur: Filistinlinin karşı karşıya kaldığı bu "ağ"ın birçok çizgisini ve ağını ortaya sermek. Fakat iki sayfa öncesinde Gramsci'den yapılan bir aktarmanın yardımıyla eşit derecede kişisel ve daha ayrıntılı bir görev ilan edilir:

Hapishane Defterleri'nde Gramsci şunları söyler: "Eleştirel çalışmada kalkış noktası, bir envanter bırakmadan sizde bir izler sonsuzluğu depolayan o güne kadarki tarihsel sürecin bir ürünü olarak ... gerçekte ne olunduğunun bilincidir." Tek İngilizce çeviri Gramsci'nin yorumunu anlaşılmaz bir şekilde burada bırakır, oysa Gramsci'nin İtalyanca metni, "bu nedenle, başlangıçta böyle bir envanteri derlemek zorunludur" ifadesiyle biter... Birçokyönüyle benim Oriyantalizm incelemem, hâkimiyeti her Doğulunun yaşamında güçlü bir faktör olmuş kültürün Doğulu özne olarak benim üzerimdeki izlerinin envanterini çıkarma girişimi olmuştur (s. 25).

Gramsci'den aktarılan bu pasajın, Said için çok büyük anlama sahip olduğu görülüyor; zira, "Zionism" denemesinin başında yer alıyor. Bu nedenle, bu iki pasajın birçok yanı bizi alıkoymalıdır. Birincisi, Said'in yazılarında kişisel sesinin bu kadar keskin bir şekilde araya girmesi, bilimsel projesinin tanımlanmasında bu kadar merkezi olarak konumlandırılması ilk kez oluyor. Yaklaşık 20 yıl sonra bugün Said'in ilk iki kitabına, biri Conrad üzerine diğeri Beginnings,(7) geri dönülüp bakıldığında, başlangıçtaki stil ustalığı fark edilir; fakat, *Oryantalizm*'in tonunun bugünkü yüksek bakış noktasından, bu ilk nesirlerin esas *beyinsel niteliği* karşısında da insan sarsılır: zihinden başka bir şeyle uğraşılmaması, ve zihnin, insan bilimlerinde bile entelektüel soruşturma söz konusu olduğunda, zihinden başka bir şeyle uğraşmak *gerekmediğine* inanmış gibi görünmesi olgusu karşısında. Aksine buradaki vurgu insanın kendi "benzersiz cezalı kaderi" üzerinedir ve

sonra, kaderin açtığı izlerin —yaralar denilebilir— bir envanterini hazırlama niyeti, bilginin az çok tehlikeli bir şekilde polemiksel canlılığın karşısına çıkarıldığı çok daha kişisel ve somut, çok farklı türden bir nesir türünün ortaya çıkışını duyurur.

Fakat, bu izlerin "envanter"i, Grek trajedisinden bu yana, esas olarak kökdeş edebiyat ve filoloji alanlarında, Batılı düstursal metinsellik lerinin bir karşı-okuması biçimini niçin alsın? Gerçekte bir Filistinli olmamasına karşın, neden yine kişisel bir nedendi. Said, öncelikle Karşılaştırmalı Avrupa Edebiyatları alanındaki klasik bilimsel eğitim kalıpları içinde, disipline muhafazakâr türden ve az çok Tory yönelimli Yüksek Hümanizm damgasını vuran Alman mukayesecilerinin, Auerbach, Curtius ve Spitzer'in hâkim olduğu bir ortamda eğitim görmüştü. Gömülmesi gereken tam da bu düstursallık hayaletiydi. *Oryantalizm*'in özel dokusu, düstursal metne vurgusu, "Oryantalist" bilginin oluşumunda ve gerçekte genel olarak insan bilimlerinde edebiyat ve filolojiye verdiği ayrıcalık, tarihin başlangıcından bugüne kadar hep aynı kalmış bir "Batı" portresi çizme isteği ve bütün başlıca Avrupa dillerini çarpraz geçme arzusu —bütün bunlar, Auerbach'ın, Grek Antikitesinden modernist ana kadar Avrupa gerçekçiliğinin ve rasyonalizminin dikişsiz genesisinin amirane anlatımı *Mimesis*'e karşı çıkarılabilecek bir karşı-tarih yazma tutkusundan kaynaklanır.

Eğer Said'in kendi karşı-klasiğinde gıyabi bir anti-kahraman varsa, bu Erich Auerbach'tır. Auerbach Homer'le başladıysa, Said de Grek trajedisiyle başlamalıdır; Dante, her şeyden önce, Auerbach'ın anlatımının kahramanı olduğuna göre, Dante'ye özel bir zehir hazırlanmalıdır. Fakat, eğer bu tür hayaletlerin epeyce etkisinde kalmışsanız, gömülmeleri kolay değildir.[8] Yaklaşık geçen 10 yıl sürecince Said, Auerbach'ın faşizmden kaçıp İstanbul'daki sessiz köşesine çekildiği ve bizzat geleneğin kendisinin yok olma noktasında olduğuna inandığı bir sırada, Klasik ve Romans Avrupa dillerinin kütüphanelerinden uzaklaşıp, âşığı olduğu Avrupa Edebiyatı hümanist bilgisinin sevimli özeti *Mimesis*'i yazdığım birçok farklı metinde ve en dokunaklı biçimlerde döne döne anlatmıştır. Said'in tekrar tekrar döndüğü bu anlatıda Auerbach, bir bilimsel dürüstlük

amblemidir, büyük felaketler ortasında insani değerleri savunan yalnız bir kişidir, en iyi anlamında bir bilim adamıdır; kendi baş eserini sürgünde yazan bu nihai bilim adamı figürün, devletsiz Filistinli ve *Oryantalizm*'in tutkulu yazarı Said'e göre, çok özel bir sesi olduğu için, bir vekildir de. Ne var ki, bu özel kişisel keder ve azim anlatısı dışında Auerbach, karşısına *Oryantalizm*'in karşı-bilgisinin çıkarıldığı Avrupa bilgisinin bir ustasıdır da.

Bireysel usta Auerbach'la bu paradokssal ilişki, eşit derecede paradokssal genel Yüksek Hümanizmle ilişkide, çok daha karmaşık bir ölçekte ortaya çıkar. Kültürel İncelemeler alanında Said, Avrupa sömürgeciliği tarihinde Avrupa hümanizminin suç ortaklığı tarihinin en canlı anlatıcısıdır. Hümanizmin küresel tarihi, kuşkusuz, bu suç ortaklığından fazlasını kapsar ve ekonomik sömürü, siyasal zor, askeri fetih tarihleri çok daha oluşturucu bir rol oynadıkları için, sömürgesel bilgiler ile sömürgesel güçler arasındaki buluşmayla ilgili bu anlatının sadece Kültürel İncelemeler içinde toplanamayacağı elbette ileri sürülebilir; bu diğer tarihler, genel olarak "Oryantalist Söylem"e uygun koşulları sağlayan tarihlerdir. Fakat bu savı şimdilik bir yana bırakacağız. Said'in, "Doğu"nun bayağılaştırılmasında edebiyat tarihinin suç ortaklığı olarak, Aeschylus'dan Edward Lane'e kadar bütün bir Avrupa Edebiyatı anlatısını derledikten ve Aydınlanmayı hem oryantalizmin hem sömürgeciliğin baş aktörü ve birleşik bir yörüngesi olarak saptadıktan sonra, elbette, Yüksek Hümanizm anlatıları ile sömürgesel proje arasındaki bu yüzlerce yıllık bağı çözebilecek türden bir aracıyı tanımlama sorunuyla karşı karşıya kalması çok daha anlamlıdır. Bu noktada özgül bir blokajı keşfederiz; zira, Said'in öne çıkardığı şey, en sıradan, en alışılmış hümanist liberalizm değerleridir: yani, hoşgörü, dayanışma, kültürel çoğulculuk ve görececilik ve sürekli tekrarlanan *sempati, seçim bölgesi, bağlanma, bağlama* sözcükleri. Hümanist değerin zaman zaman yüksek sesle bu olumlanmasında göze çarpan şey, tam da tarih-olarak-hümanizmin açıkça reddedildiği bir sırada ideallik-olarak-hümanizmin imdada çağrılmasıdır.

Auerbach ve genel olarak hümanizm konusundaki bu kararsızlıklar

yeterince sorunluydu; fakat, teorinin kendisi Nietzscheci anti-hümanizm ve anti-realist temsil teorilerinden ayrılmaz olduğu için, ciddi hiçbir entelektüelin düşünsel kitapları okuma ve sınıflama yöntemi olarak kullanmak istemeyeceği Foucault'nun Söylem Teorisi ile hümanizm arasında Said'in başarmaya çalıştığı uzlaşmanın olanaksızlığı, bu kararsızlıkları daha da karmaşıklaştırdı. Kitabın hemen başında Said, nesnenin, oryantalizmin, üç tanımını yapar yapmaz, kavramsal akıl hocası olarak Foucault'nun yardıma çağrılışıyla karşı karşıya kalırız:

> Oryantalizmi tanımlmak için, *The Archeology of Knowledge* ve *Discipline and Punish*'de açıkladığı şekliyle Michel Foucault'nun söylem nosyonunu burada kullanmayı yararlı gördüm. İnancım odur ki, oryantalizm bir söylem olarak incelenmedikçe, Avrupa kültürünün Aydınlanma sonrası dönemde Doğu'yu siyasi, sosyolojik, askeri, ideolojik, bilimsel ve düşünsel olarak yönetebilmesini —hatta üretebilmesini— sağlayan muazzam sistematik disiplin anlaşılamaz (s. 3).

Foucault'yla bu bağlaşıklık duygusu, *Oryantalizm*'in başından sonuna kadar güçlü kalır[9] ve kitap, Foucaultcu terminolojiyle doludur: düzenlilik, söylemsel alan, temsil, arşiv, epistemik farklılık ve benzeri. Yine de, insan Said'in düşüncesi ile Foucalt'nun düşüncesi arasında gerçekte nasıl bir ilişki bulunduğundan tam emin olamaz.[10] Foucault, nasıl imalı konuşulacağını kuşkusuz biliyordu; fakat, çok katlı sesletimlerinin altında Marksizmle anlaştığı ve anlaşmadığı noktaların gerçekte ne olduğu tamı tamına anlaşılır. Foucault'nun ilk ve uzlaşmaz farklılığı, Marx'ı "Batılı epistem" dediği şeyin içine sıkı sıkıya konumlandırmasıdır; epistemik inşasıyla Marx'm düşüncesi, diyor, bütünüyle ekonomi politik söylemi tarafından çerçevelenir ve bu söylem, bu epistem içinde toplanır.[11] İleri sürülen bu felsefi farklılığı, tarihsel anlatılaştırmayı yönlendirebilen ilke konusunda Marx'la eşit derecede açık anlaşmazlığı izler; Marx'ın tarihsel anlatısının kaynaklandığı özel alanlar olduğunu zannettiği devlet ve ekonomik üretim ikiz alanında toplanabilen tarih anlatılarını kökten yadsır.

Şu anda sadece Said'in düşüncesinde yeniden su yüzüne çıkan Fo-

ucault'yla ilgilendiğim için, Foucault'nun bu tartışmalı önermelerini incelemeyeceğim. Zira, bu temel öncüllerde Marx'la anlaşmazlığa düştükten sonra, Foucault ele aldığı epistemin zamansal oluşumunu ve mekânsal sınırlarını saptamaya koyulur. Bunun bir *Batılı* epistem olduğunda ısrar eder; insanlığın geri kalan kısmıyla ilgili olarak hiçbir bilgi iddiasında bulunmaz. İkincisi, bu epistemin oluşumunu, tarihsel olarak kabaca 16. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar uzanan süreçlere yerleştirir. Foucault, Marksist terminolojiden her zaman kaçınır; fakat neden söz ettiğini bilir —yani "ilkel" birikimden ilk sanayi devrimine kadar süren burjuva toplumun ortaya çıkışından söz ettiğini. Sonradan *The Order of Things* ve *The Archeology of Knowledge* biçimini alan felsefi sistemini yazmadan önce bitirdiği *Histoire de la folie* dışında, 1978'den önce tamamlanan bütün anlatılar —özellikle, Said'in burada özellikle sözünü ettiği *Discipline and Punish*— bu burjuva başlangıçlar potasından kaynaklanır. Özel olarak Avrupa'da gerçekleşen bir geçiş içine yerleştirildiği *için* epistem Batılıdır ve Foucault'nun derlediği, Said'in yardıma çağırdığı hapishane ve gözetim anlatısı, tamı tanına *ancien régime* ile modern arasına sınır çekmek için tasarlanır.[12]

Sadece modern kapitalist dönemi değil, daha önceki bütün prekapitalist dönemlere de uzanan, bütün bir "Batı" tarihi ve metinselliklerı alanını geçen *bir* söylemin —yani epistemik bir inşanın— var olabildiği düşüncesi, sadece Marksist olmayan bir düşünce değil, Foucaultcu olmayan bir düşüncedir de. *Discipline and Punish*'in Foucault'su, Rönesans sonrası Avrupa'nın, Antikitenin pek çok geçerli varsayımını tersine çevirirken kendi soy kütüğünü de az çok fantastik bir tarzda Antikiteden başlatmaya yönelmesi dışında, Antik Yunanistan ile modern Batı Avrupa arasında bütünsel bir ilişkinin varlığını kabul etmezdi. Bu noktada Foucault, 16. yüzyıldan önce tam boy bir söylemden hiçbir zaman söz etmedi; çünkü, "söylem" dediği şey, modern devlet biçimlerinin, modern sınai ağların, nesneleşmiş ekonomik üretimlerin, rasyonelleşmiş modern planlama biçimlerinin gelişmesinin yanı sıra, aynı zaman ve yerde biten çıkarım olarak, ortaçağ sonrası bir rasyonalizmi varsayar. Said'in modern emperyalist Avrupa merkezcilik ideolojisinin Grek trajedisinin ritüel tiyatrosunda var olduğuna dair düşüncesi —ya da Marx'ın İngiliz sömürgeciliğinin

Hindistan'daki rolü üzerine pasajının, ekonomi politiğin varsayımlarından çıkarılıp tarih üstü bir Oryantalist Söylem içine konulabileceğine dair düşüncesi— sadece sıradan anlamında tarihsiz bir düşünce değil, yöntembilimsel anlamda anti-Foucaultcu bir düşüncedir de. Said, en azından 18. yüzyıldan itibaren, "Oryantalist Söylem"in güç ve yoğunluklarının izini doğrudan Foucault'nun pek çok devlet alanı olarak tasarlayacağı ve Foucaultcu konumların oluşturucu söylem alanları olarak dışarda bırakacağı şeylere — Napoleon'un Mısır işgaline, Fransa'nın Kuzey Afrika'yı işgali Doğu Akdeniz'deki Anglo-Fransız rekabetine— kadar sürer.

Foucault'da karşılaştığım pek çok şeyle normalde hemfikir değilim; fakat böylesi konularda bir bütün olarak prosedürlerinde dikkatli olduğunu da kabul etmeliyim. Baş metin temelinde herhangi bir söylem tarihi inşa etmemiş olması boşuna değil; Freud'ün psikoanalitik prosedürü, Foucault'nun Katolik kızın itiraflarını dinleyen kır papazı konusundaki düşüncesinde hiçbir ayrıcalığı yoktur. Her zaman *söylemi* düstursal gelenekten, zihinsellikten, kurumdan ayırt eder. *Söylemsel* düzenlilik ile *kişisel* ifade arasına koyduğu felsefi ayrım, söylemin *biçim* ve *sınırıyla* tarih yazımsal meşguliyeti, bir söylemin diğeri içine çöküşünü —örneğin hapsetme söyleminin cinsellik söyleminin içine çöküşünü— reddi, düşüncesinde temeldir; düzyazılarının uzunluğu, sınırların katılığıyla doğrudan bir karşıtlık içinde durur. Said bu katılıkların hiçbirini dikkate almaz.

Foucault'nun düşüncesindeki en katı sınırlardan biri, genel olarak hümanizme karşı çekilen sınırdı; bazı geri dönme belirtilerinin söz konusu olduğu yaşamının son birkaç yılına kadar, bu tutumunu korudu. Bu konuda Said'in 1978 prosedürleri kökten anti-Foucaultcudurlar ve kendisinin metin seçimi kadar anlatı yöntemini de şekillendiren Yüksek Hümanist Karşılaştırmalı Edebiyat ve Filoloji geleneklerinden alınmıştır. Zira, (a) tarihin *kökeninde* bulunan ve *düşüncesi* ve *metinleriyle* bu tarihi *şekillendiren* birörnek bir Avrupa/Batı kimliğinin var olduğu; (b) bu dikişsiz ve birörnek Avrupa kimliği ve düşüncesi tarihinin, esas olarak aynı kalan özgül bir inanç ve değerler kümesi aracılığıyla Antik Yunanistan'dan 19 ve 20. yüzyıla kadar geldiği; ve

(c) bu tarihin, kendisinin büyük *kitaplar* düsturunda içkin olduğu, bu alternatif, hümanist geleneğin önermeleridir. Said, bu "büyük kitaplar"dan bazılarının büyüklüğünü açıkça sorgulamasına karşın, bu idealist metafiziğin *yapısına* razı olur. Başka bir ifadeyle, tam da borçlu olduğu geleneğin kirli çamaşırlarını ortaya dökerken bile, bütün bu prosedürleri tekrarlar. Burada Said'in anlatısı, Auerbach gibi, Aeschylus ile modern Avrupa arasında bir süreklilik çizgisinin *var* olduğunu varsayar; bizzat bu süreklilik anlayışının Rönesans sonrası Avrupa'da uydurulmuş olmasını, ne Auerbach ne de Said sorgular. Auerbach gibi Said de, düstursal yazarla, gelenekle, ardışık dönemselleştirmeyle meşgul olur. Auerbach, bu kitaplarda hümanist *değer* bulur; Said bulmaz; ikisi de aynı kitaplarda —ya da en azından aynı *tür* kitaplarda— aynı değerleri arar. Said, Auerbachçı tutumda hoşlandığı şeyi Foucaultcu sert sözlerle yerer; öyle ki okuyucu, sanki kendi tutkusunun nesnelerinin ihanetine uğramış gibi Said'in aynı kitabı bir yerip bir göklere çıkarma prosedüründe sahnelenen çok *kişisel* türden bir dramayı aramaya başlar.

Ölçüsüz övgü ile toptan red arasındaki bu gelgit, *Oryantalizm*'in çok etesine uzanacaktı. Bu prosedürün daha yakın zamanlardaki bir uygulamasının örneği olarak, Said'in Kipling üzerine denemesini aktarabiliriz;[13] bu denemede Said'in sunduğu Kipling eleştirisi, Soldan çok sayıda eleştirmenin yeterince söylediklerini sadece tekrarladığı — elbette, bunu belirtmeden— için, çarpıcı değildir. Fakat sonra, bu bilinen eleştiriler, şaşırtıcı bir şekilde "usta bir stilist" olarak Kipling övgüsüyle birleştiriliyor; bize anlatıldığına göre o kadar "büyük" ki,

> ... bir sanatçı olarak Hardy'yle, Henry James, Meredith, Gissing, George Eliot, George Moore, Samuel Butler'le haklı bir şekilde karşılaştırılabilir. Fransa'da Kipling'in emsalleri Flaubert ve Zola'dır, hatta Proust ve Gide'dir.

Kim'in karşılaştırdığı romanların listesi *Sentimental Education, The Portrait of a Lady* ve *The Way of All Flesh*'i kapsar. Geniş dağılımını sadece sömürgesel akıma borçlu olan önemsiz bir romanı

yere çalmadan yüceltmenin —ve saldırmaya değer hale getirmenin— neden gerekli olduğu hiç açık değil.

Auerbach'ı Foucault'yla uzlaştırmaya çalışma konusu, her durumda, siyasal oldukları kadar yöntembilimsel ve kavramsal da olan bir dizi sorunun göstergesidir. Zira Said'in eseri, kendi kendini sadece Auerbachçı Yüksek Hümanizm ile Nietzscheci anti-hümanizme (Nietzsche konusunu sonra ele alacağım) değil, genel olarak kültürel teoride, en radikalinden en gericisine kadar, Gramsci'den Julien Benda'ya Lukács, Croce ve Matthew Arnold'ya kadar uzanan uzlaşmaz konumlara da bölmüştür. Said'in bu yüzyılın örnek entelektüellerinden biri olarak sık sık övdüğü Benda üzerine kimi yorumlarla bu konuyu açıklamak istiyorum. Said'in esas eğitimi, Yüksek Düstursallığı tercihi ve bütün "izmler"in ötesine konumlanmış olma estetikçi iddiası dikkate alındığında, Yüksek Estetik nosyonlarına tutkun bir adam olarak Benda'nın bu türden övgüleri hak etmesi, herhalde çok şaşırtıcı değil. Çok daha şaşırtıcı olan, Said'in Benda'yı Gramsci'yle eşitleme alışkanlığıdır —sanırım, Gramsci'nin düşüncesinin devrimci içeriğini evcilleştirmenin bir yolu da budur.

(a) Benda'nın sözünü ettiği "ihanet"in entelektüellerin "siyasal tutkular" dediği şeye katılmalarından başka bir şey olmadığını; (b) "sınıfsal tutkular" ile "ırksal tutkuların" Benda için en kötü şeyler arasında olduğunu, dolayısıyla "19. yüzyılın ortalarında bile, karşıt sınıfa sadece münferit bir düşmanlık besleyen emekçi sınıflar", Benda'nın kendi zamanında (1920'lerde) "Avrupa'nın bir ucundan diğer ucuna sıkı dokunmuş bir nefret yapısı oluşturdukları" için şiddetle azarlanırken, "anti-semitizm" ile "sosyalizm"in eşit derecede insanlık dışı olduklarının söylendiğini görmek için (s. 3-5), *Treason of the Intellectuals*'ı[14] sonuna kadar okumak gerekmez. Sonra, bütün çağlardan, özellikle modern çağdan düzinelerce —gerçek anlamıyla düzinelerce— entelektüeli suçlamaya geçer; ona göre bu entelektüeller:

> ... basitçe tutkuları benimsemeye razı olmamışlardır... Tutkuların kendi eserlerine karışmasına, eserlerinin özünü renklendirmesine ve bütün

üretimleri damgalamasına sanatçı olarak, bilgi adamı olarak, felsefeci olarak izin verirler, isterler. Ve gerçekten, *tarafsız zekânın aynası olması gereken* eserler arasında siyasal eserler hiçbir zaman çoğunlukta olmamıştır (s. 67; italikler benim).

Demek ki, burada "tarafsız zekâ" adına her türlü siyasetin, özellikle sosyalist siyasetin, sınırsız yergisi söz konusudur; zavallı Michelangelo, "Floransa'nın talihsizliklerine ilgisizliği nedeniyle Leonardo da Vinci'yi ayıpladığı" için yerilir ve "The Last Supper* ustası" da "güzellik çalışmasının gerçekte bütün yüreğini kapladığı" yanıtını verdiği için mahkûm edilir (s.47). Buna karşılık, Said'in Benda üzerine birçok övücü yorumundan biri de şöyledir:

> Kuşkusuz Benda'nın entelektüeller (bizzat entelektüel meşguliyete özgü yollarla, karşı koymakla sorumlu olanlar) konusunda söyledikleri, Plato'nun *Diyaloglar*'ında göründüğü şekliyle Socrates'in kişiliğiyle, ya da Voltaire'in Kilise karşıtlığıyla, ya da daha yakın zamanlarda Gramsci'nin egemen sınıfın hegemonyasına karşı yükselen sınıfla ittifak halinde organik entelektüel nosyonuyla uyumlu bir ses verir... Hem Benda'nın hem Gramsci'nin hegemonyayı etkili kılmada entelektüellerin muazzam bir rol oynadığını babul ettiği de bir gerçektir. Benda için, özü itibariyle bu, elbette, *memurların ihanetidir*; siyasal tutkuların yetkinleşmesine yakışıksız katılımları, tam da çağdaş toptan satışın özü olduğunu düşündüğü şeydir.[15]

Socrates, Voltaire ve Gramsci'yi yardıma çağırmalar, Orwellci "çağdaş toptan satış" ifadesiyle bitse de, Said'in burada gerçekten ne demek isteğini açıklamaya yardım etmez. Gramsci'nin mirasını, tam da Benda'nın "Avrupa'nın bir ucundan diğer ucuna sıkı dokunmuş bir nefret yapısı" olarak betimlediği türden bir işçi sınıfı siyasetine "siyasal tutkusu"ndan koparırsak, Gramsci kuşkusuz fazla anlam ifade etmez. Benda'nın düşüncesinde, bir yanda anti-komünizm ve genel bir işçi sınıfı nefreti ile diğer yanda "tarafsız zekâ" ve "güzellik çalışması" arasındaki bağ o kadar temeldir ki, ancak çok muhafazakâr

* Hazreti İsa'nın çarmıha gerilmeden önce havarileriyle birlikte yediği son yemek —çv.

ürden, yapısı itibariyle özünde Tory, bir zihin, onun örnek bir entelektüel olduğunu düşünür. Fakat o zaman da, bu türden bir zihin kendisini Gramsci ile bütünleştirmeyi normalde istemez. Said'in bir yanda bağnaz anti-komünist Benda ve diğer yanda yüzyılın en dirençli komünistlerinden biri olan Gramsci ile öz olarak aynı teorik-siyasal konumda olduğunu sanması, Said'in kendi kendini böldüğünün bir işaretidir.[16] Said'in edebi-eleştirel düşüncesinin gerçekte ne kadar geleneksel olduğunu gizleyen, Gramsci gibi devrimcilerin peş peşe sıralanmasıdır.

II

Gramsci'den bir alıntının da içine yerleştirildiği yukardaki aktarmaya tekrar bakıldığında eşit derecede dikkat çeken şey, özellikle "benim üzerimdeki izlerin envanteri" ifadesinin burada, Said'in tam da *Oryantalizm*'in sorguladığı bilgi gövdesinin içine oldukça özgül temellenmesine —ve onunla ikircikli bir ilişki içinde oluşuna— işaret ettiği düşüncesini ele aldığımızda, kitabın konusunu az çok doğru bir şekilde özetleyen Said'in kedi formülasyonudur —"Birçok yönüyle benim Oriyantalizm incelemem, Doğulu özne olarak benim üzerimdeki izlerin envanterini çıkarma girişimi olmuştur." Buradaki anlamlı hareket, Said'in kendi kendisini "Doğulu özne" olarak tanımlamasıdır. Bu tür kendi kendini ifadelendirmeler, kendi kültürel aygıtları ezici bir şekilde Avrupai olan ve Amerikan üniversitesinde böylesine bir ağırlığı bulunan biri için her zaman bir bakıma tek yanlı ve bu nedenle de bir bakıma tehlikelidir. Said örneğinde böylesi kullanımların ironisi çok daha fazladır; çünkü, eserinin *tamamının* dikkatli bir okunması, Said'in çeşitli bağlamlarda Filistinlilere, Üçüncü Dünya entelektüellerine, genel olarak akademisyenlere, Araplara, Amerikalı Araplara ve bir bütün olarak Amerikan vatandaşlığına gönderme yapmak için "biz" ve "bize, bizi" gibi sözcükleri ne kadar stratejik kullandığını gösterecektir.[17] Daha de önemlisi, *Oryantalizm*'in hemen ardından gelecek enflasyondur. Sonraki edebi teorinin pek çok köktenci çizgisinde "Doğulu özne" üstünkörü ifadesine, "sömürgesel özne" ve

ardından "sömürge sonrası özne" gibi yeni yüzler geçirilecekti. Said'in bu son terimleri oldukça taraflı kullanması aşağıda, C. L. R. James ve George Antonius'un simgesel "sömürge" entelektüelleri olarak, S. H. Alatas ve ve Ranajit Guha'nın "sömürge sonrası" entelektüeller olarak şematik nitelendirilmesi konusuna geldiğimde, tartışılacaktır. Kendi başına anlamlı ve meşru olan "izlerin envanteri" düşüncesi, Üçüncü Dünya toplumları sömürgecilik ve emperyalizm deneyimi tarafından *oluşturulur* düşüncesi şeklinde sişirilecekti —diğerlerinin yanı sıra Fredric Jameson tarafından da. Şimdi, "sömürgesel özne" —ya da bu konu açısından "sömürge sonrası özne"— nosyonu, elbette, gerçekten sömürgecilik tarafından, ve ardından hızlı bir geçişle sömürge sonrasılık tarafından oluşturulduğumuzu *varsayar*; sömürgecilik tarafından *oluşturulmamışsak*, o zaman, "sömürgesel özne" terimi teorik olarak anlamsızdır.

Esas Gramscici "izlerin envanteri" düşüncesi, bu izlerin üzerinde kazındığı bir kişiliğin, kültürel bir konumlanmanın varlığını varsayar; *bu* izlerin içinde örüldüğü başka "izlerin" varlığını, bu örgüden, bu üst üste binmeden çıkan kişiliğin sadece özgül bir izler kümesi tarafından değil kendi tarihinin bütünü tarafından koşullandığını varsayar. Esas Gramscici düşünce, örneğin, İtalyan kültürel oluşumunun, faşizmden, ya da Risorgimento'dan*, hatta Reformasyonun başarısızlığa uğramasından itibaren okunamayacağı; tarihsel açıdan Yüksek Kilisenin ve bu kilisenin dili olarak Yüksek Latincenin yükseliş anına kadar izlenmesi gerektiği; başka bir ifadeyle, tarihlerin, dolayısıyla öznelliklerin Gramsci'nin "anlar" dediği şey tarafından değil, sürekli biriken tortulaşma ve eklenme süreçleri tarafından oluşturuldukları anlamına gelebilir. O halde, Hindistan'la ilişkisi bakımından bu original Gramscici formülasyon, sömürgeciliğin anahtar bir "an" —hatta, bazı özgül alanlarda, belirleyici bir "an"— olduğunu, fakat Hindistan'ın kültürel oluşumunu *meydana getiren* tortulaşmalar tarihinin *tek başına* sömürgecilikten ötesini kapsadığını ifade eder. Burada, edebi teorinin başlıca kollarından en azından birinin Said'in etkisiyle — en

* 19. yüzyıl ortalarında, Cavour, Mazzini ve Garibaldi adlarıyla birlikte anılan İtalya'daki birlik ve özgürlük hareketine verilen ad —çv.

başta, "sömürgesel izler envanteri"ni diğer tür envanterlerden, diğer tür izlerden *ayırması* nedeniyle ünlü "Sömürgesel Söylem Analizi"— gelişmiş olduğunu vurgulamak için bu noktayı açıklıyorum. Bu, uygundur da —sadece sömürgecilik tarafından oluşturulmuşsak, o zaman, gerçekte önemi olan tek söylemin sömürgeci söylem olduğu anlamında değil, Edward Said'in kendi kitabında kurduğu örnek nedeniyle de.

Oryantalizm'in göze çarpan bir özelliği, Batı'nın Batı-olmayanla ilgili metinselliklerinin tarihini, sömürgeleştirilmiş ülkelerin entelijensiyalarının, farklılaşmamış bir kütle olarak değil, bizim kendi sınıfsal, cinsiyetsel, bölgesel ve dinsel çatışmalarımızın, çelişkilerimizin, ayrık toplumsal ve siyasal konumlarımızın zorladığı yerleşik toplumsal aracılar olarak enteligensiyaların bu metinselliklerı nasıl elde ettiklerinden, benimsediklerinden, onlara nasıl meydan okuduklarından, onları nasıl devirdiklerinden ya da yeniden ürettiklerinden tamamen yalıtık incelemesidir —dolayısıyla kitabın mimarisindeki özgül kopukluktur. Kitabın başlıca yakınmalarından biri, Aeschylus'dan beri Batı'nın Doğu'nun kendisini temsiline hiçbir zaman izin vermemiş olmasıdır; *Batı*, Doğu'yu temsil etmiştir. Bu özel insan tarihi görüşünü aşağıda tartışacağım. Fakat göze çarpan şey, Said'in kendi sesi dışında, kitapta karşılaştığımız bütün seslerin, Said'in her zaman Doğu'yu susturmuş olmasından yakındığı Batıya ait düstursallıkların sesleri olmasıdır. Kitabı okurken, kimin kimi susturduğu, "Oryantalist" denilen ses ile "Oryantalizmin" böylesine katı bir şekilde bastırdığı söylenen birçok ses arasında tarihleştirilmiş bir karşılaşmayı kimin reddettiği, saptanması çok zor bir sorundur. Bazen, insan tam da yerdiği sesin gücü tarafından kıpırdayamaz hale getiriliyor gibi.

Aşağıda, *Oryantalizm*'in özgül generik niteliklerini, ardından Anglo-Amerikan akademisini entelektüel terihinde kitabın güç ve erimini büyük ölçüde belirleyen konjonktürü yorumluyorum. Bu arada, kitabın etkisinin hiçbir şekilde birbiçimli olmadığını da vurgulamalıyım. Kimilerini akademik türden bir ulusalcı radikalizm ve sömürgecilik ve emperyalizm tarihlerine yönelik metinsel yaklaşımlar

geliştirmeye teşvik ederse, başka bir yoldan zaten siyasallaşmış çok sayıda genç akademisyenin de, esas olarak edebi alanda olmak üzere yeni soruşturma tarzlarına ve alanlarına ulaşmalarını olanaklı kılar. O sırada çok benzer itkilere sahip çok sayıda eser çıktı;[18] fakat Said, farklı yazarlar ve temel zihniyetler arasındaki sürekliliği göstermek için ayrık söylemsel alanları kesen ve çok sayıda metni birleştiren daha geniş ve daha kapsayıcı bir metin inşa edebildi. Temel tezlerinden bağımsız olarak, kitabın anlatısının genişliği, en güçlü niteliği olduğu anlaşıldı. *Oryantalizm*'in verdiği tatın bir kısmı —bazı çevrelerde kaygıya, bazılarında heyecana neden olan— akademik sınırları ihlal etmesiydi. Bu konuda Said'e yöneltilen saldırılar sayısızdı —bu uzun orkestrasyondan iki yıl sonra, siyonist tarih yazımının kıdemlilerinden biri olan Bernard Lewis tarafından yoğunlaştırıldı. Lewis'in saldırısı yakışıksız bir şekilde birçok konudaydı; fakat öne çıkardığı esas nokta, yeterlilik sorunuydu. Said'e Arap tarihinden ve Oryantalist disiplinlerden söz etme yetkisini kim veriyordu? Said'in düzeyi neydi? Falan filan bir ortaçağ Arapça sözlük biliyor muydu? Bin yıllık Arapça sözlük yazımında falanca sözcüğün anlamını biliyor muydu? Vb.[19] (Ser yanıtında Said, doğrusunu yapıp Lewis'in saldırısında söylenmeden geçiştirilen konu üzerinde, yani Lewis'in bilimadamı gibi davranışının siyonist bağlantıların bir kamuflajı olduğu konusu üzerinde yoğunlaşarak, yeterlilik ve yetki konusunu dikkate almadı).

Oryantalizm, açıkça bir Ortadoğu İncelemeleri kitabı, ya da kurulu herhangi bir disiplinin kitabı değildi; iyi bilinen bir entelektüel geleneğe, bizzat kendi akademik disiplinlerinin büyük anıtlarının kirli çamaşırlarını ortaya döken, ya da egemen ideolojilerle ve gayri meşru gücün uydurmalarıyla suç ortaklığı yapan entelektüelleri inceleyen yazarlar geleneğine aitti. Bu gelenek, Nietzsche'nin kendisi, Paul Nizan'nın *The Watchdogs*'u, Césaire'in *Discourse on Colonialism*'i, Fanon'un *Black Skins, White Masks*'ı, Erskine Caldwell'in *Notes on a Dying Culture*'ı, Kate Millett'in *Sexual Politics*'inden bu yana çıkan pek çok feminist yazı ve Chomsky'nin Amerikan toplumbiliminin Vietnam Savaşı'ndaki suç ortaklığı üzerine yazıları gibi farklı yazar ve eserleri kapsar. Edebiyat alanında, Said'in burada sunduğu türden bir sistemleştirme elbette yoktu; fakat, Anglo-Amerikan geleneğinde bile,

Batılı düstursal yazarları ve bunların Batı'nın sömürgeci girişim ve ideolojileriyle suç ortaklıklarını daha önce çözümlemiş çok büyük bir eser külliyatı da vardır. Bu sorun, Hindiçini ve Cezayir kurtuluş savaşları sayesinde edebiyat ve antropoloji kadar birbirinden farklı alanlarda sorunun çok daha önceleri gündeme getirildiği Fransa bir yana, bütün Amerikan ve İngiliz üniversitelerinde, özellikle Vietnam Savaşı'nın başlamasından itibaren, oldukça geniş bir şekilde gündeme getirilmiştir.

Kuşku götürmez derecede kitabın en büyük kısmını oluşturan edebi kısmı itibariyle *Oryantalizm*, demek ki, iyi bilinen bir sülaleye aittir. Yenilik ve orjinallik izlenimlerimizi düzenleyen terminolojik ve stilistik değişiklikleri ayırırsak, Said'in etkileyici orta bölümlerde bireysel yazar ve edebi metinlerle ilgili okumaları, 1960'larda genel geçer olan ve *The Mythology of Imperialism*'de Jonah Raskin'in sunduğu türden okumalardan siyasi olarak çok daha uzun erimli değildir.[20] Euro-Amerikan geleneklerin dışına adım atılırsa, ne *Oryantalizm*'in mimarisinde ne de kitabın genelde temsil ettiği bilgi türünde, Latin Amireka ve hatta Hindistan'da 19. yüzyıl sonlarından itibaren giderek genişleyen ölçekte karşılaşılan türden sömürgesel kütürel hâkimiyet eleştirilerine yer olmadığı olgusuyla karşılaşılır. Gerçekten, metropolitan Sol, gelenekler arasında olduğu kadar sömürgeleştirilmiş ülkelerde de var olmuş, tam da sömürgesel bölünmenin her iki tarafındaki insanların zihinlerindeki sömürgesel izlerin bir envanterini çıkarmakla meşgul olmuş, bizzat sömürgeciliğin kendisi kadar eski büyük bir geleneği kabul etmemesi, *Oryantalizm*'in kabul edilemez sürprizlerinden biridir.

İyi bilinen "*Orientalism* Reconsidered"[21] adlı denemesinde, Sömürgecilik ve sömürgeciliğin sömürgeler için kültürel sonuçlarıyla ilgili daha önceki eleştirilere borçlu oluşu sorununa döndüğünde Said'in karakteristik bir biçimde çelişkili bir retorik kullanması hariç, ben şahsen orjinallik sorununa çok meraklı değilim. Bu denemedeki hâkim çizgi, tepeden bakan bir küçümseme çizgisidir ve bu çizgiyle, bu yöndeki bütün geçmiş çabalar, genel olarak emperyalizmin atası olduğu kadar ikizi de olduğu ilan edilen ayrımsız bir "tarihsizm"in

çöplüğüne atılır. Böylece, "tarihsizm" dediği gevşek bir şekilde inşa edilmiş bir secerenin, yani Vico, Hegel, Marx, Dilthey ve diğerleri[22] tarafından dillendirilen görüşün kirli çamaşırlarını ortaya döktükten sonra, Said şunları öne çıkarmaya geçer:

> Başka bir ifadeyle, asla gerçekleşmeyen şey, bir yanda batı emperyalizminin ideolojileri ve emperyalizm eleştirileri gibi karşıt tutumları kapsayacak kadar genişleyip gelişmiş bir tarihsizmin gelişmesi ile diğer yanda emperyalizmin fiili pratiği arasındaki en temel bağlantı düzeyinde epistemolojik bir eleştiridir...

Böylece, daha önceki bütün "emperyalizm eleştirileri", tarihsist kirlenme sayesinde "emperyalizmin fiili pratiği" ile kolayca birleştirilir. Said'in sık sık yardıma çağırmayı sevdiği Gramsci'nin kendi tarihsizmi bir yana, en azından Marksist emperyalizm eleştirilerini kullanan ulusal kurtuluş mücadelelerinin entelektüel kapasiteleri için de böyledir!

Bununla birlikte, Said'in aynı metinde eşzamanlı olarak farklı dinleyicilere seslenerek ve her ana ifade bir diğerini gizleyecek şekilde bütünüyle karşıt şeyler söyleme dayanılmaz isteğinin, başka yerlerde olduğu kadar bu denemede de açık olduğunu itiraf etmeliyim. Biraz önce aktardığım ifade, aynı denemede karşılaştığımız aşağıdaki ifadeyle çözümsüz tuhaf bir ilişki içindedir:

> Aslında, A. L. Tibawi (1961, 1966), Abdullah Laroui (1976, 1977), Enver Abdel Melek (1963, 1969), Talal Asad (1973), S. H. Alatas (1977a, 1977b), Fanon (1969, 1970), Césaire (1972), Pannikar (1959) ve Romila Thapar (1975, 1978) benim *Oryantalizm*'de söylediklerimi daha önce söylemiştiler.

Böylece en kapsamlı orjinallik iddiası, her türlü orjinallikten vazgeçme bildiriminin karşısına konur; tarihsizme en uzlaşmaz saldırı, kendilerini tarihsizmle bütünleştirmekten güçlük çekmeyecek yazarların da aralarında bulunduğu bir yazarlar listesinin karşısına ko-

nulur. Az çok postmodern bir nazire tarzında sıralandıkları için, bizzat yazarlar ve tarihler listesinin tuhaf olduğunu da ekleyebilirim. Herhalde, *Oryantalizm*'i değerlendirmesinde Robert Irwin,[23] Said'in belirtilmeyen borçları konusunu da gündeme getirip Tibawi, Laroui ve Abdel Melek'den aktarmalar yaptığı için, bu üç yazar burada görünüyor. Sonra, Said'in Romila Thapar'dan yaptığı aktarmalara bakıldığında, aktarma yapılan yayınların, ortaokul öğrencileri için yazılan antik ve ortaçağ Hindistan'ı üzerine iki ders kitabı olduğu anlaşılır. Thapar'ın Hindistan tarihi üzerine ufuk açıcı çalışmasının ancak yazdığı küçük ders kitaplarıyla bilineceği düşüncesi, bir bakıma soluk kesici bir düşüncedir. Bu listede yer alan diğer Hindistanlı yazara yaptığı göndermeye gelince, Said'in yaptığı aktarmaların kapsamı — bu konuda daçok verimlidir— şunu gösteriyor: 1978'de *Oryantalizm*'i yayınlamasından sonrasına kadar karşısına çıkan ve Hindistanlı bir yazarın yazdığı tek önemli kitap, K. M. Pannikar'ın epeyce eski *Assia and Western Dominance*'ıydı.

Bu arada, türünün sınıflandırılamazlığı dışında, *Oryantalizm* içeriğinin genişliğiyle de göze çarpmıştı. Gerçekten bu genişlik o kadar görkemliydi ki, kitabın önemli kısımlarında Said'in yaptığı göndermelerden pek çoğunun, karşılaştırmalı edebiyat ve filoloji alanında gördüğü eğitimden kaynaklandığına başlangıçta çok az okuyucu dikkat etmiştir. Benzer geçmişe sahip insanlar için bu bilinen bir alandı; fakat tam da bu insanlar, bu yazı gövdesini edebiyat olarak *değil*, kendi işleri olmadığını düşündükleri bütünüyle farklı bir arşivin, yani *Oryantalist* arşivin belgeleri olarak okuma davetine çok büyük olasılıkla karşı çıkan insanlardı. Diğer yanda, arşivinde bu diğer tür metinlerin okunduğu Ortadoğu uzmanı da eşit derecede kırgın ve şaşkındı; çünkü bu uzman, kendi asıl alanı olarak —kütüphaneler, ortaçağ metinlerinin karşılaştırılması, anlaşılmaz elyazmalarını deşifre etme çabası, otantik metinler kurma ve uygun cilalar hazırlama sorunları, arkaik dilleri öğrenme ve bir bütün olarak kamuyu aydınlatıp irşad etmek için bu emeğin meyvelerini derleme— tanımladığı şeye dayanarak kendini savunma olanağından yoksun olarak saldırıya uğruyordu. Kendi gözünde kendisi bir uzmandı, bir masumdu. Çok iyi bildiğimiz gibi, gaflarına karşın kitap edebiyat ve Ortadoğu incele-

meleri alanında muhalif çalışmalara yer açmaya yaradığı için, bu iki alanda da elektriklendirici bir etki yarattı. Bu arada, Karşılaştırmalı Edebiyat, Filoloji ve Oryantalizm akademik alanları dışında çalışan bilim adamları için, kitabın içeriği ve okuduğu belgelerin türü büyük ölçüde alışılmadıktı. Bu, yeterli bir yenilikti. Fakat çok daha yeni olan şey, kesinlikle Said'in birleştirme gözüpekliğiydi. Her şeyden öte, Lamartine ile Olivia Manning, Chateaubriand ile Byron, Camus, Voltaire, Getrude Bell, *El Cid* ve *Chanson de Roland*'ın anonim bestecileri, Gibb gibi Arabistler, Cromer ve Balfour gibi sömürge yöneticileri, Edward Lane gibi çeşit çeşit yarı-edebi sahsiyetler, Massignon gibi Sufizm bilginleri, Henry Kissinger —bütün bunların aynı arşive ait olduklarını ve birörnek söylemsel bir oluşumu meydana getirdiklerini kim düşünmüştü ki! Tekrarlamalıyım; yeni olan, birleşimdi; engin bilginin erimiydi; kitabın mimarisiydi; zaman zaman korkutucu tekrarlama eğilimi göstermesine karşın, bu mimariye eşlik eden belagatti.

Geçmişte olan şey, modern İngiliz edebiyatına gönderme yaparak bu konuları gündeme getiren eleştirmenlerin 19. yüzyıl Fransız debiyatı hakında fazla bilgiye sahip olmamaları ve edebiyatla ilgili yazı yazanların da, sözlükçülüğü ya da, çoğunlukla emperyalist tasarılar söz konusu olmasına karşın ABD Dışişleri Bakanlığı'nı fazla incelememeleriydi. Said, bu farklı eğilimleri bir tek anlatı çizgisinde birleştirdi ve kitabın en etkileyici kısımlarının —Said'in bireysel yazarlarla ilgili okumaları sunduğu orta kısımlar— esas olarak *Fransız* yazarlarla ilgili olması olgusu, Amerikan ve İngiliz üniversitelerinde —dolayısıyla İngilizce konuşan eski sömürgelerde de— yenilik duygusunu güçlendirdi. Kitap, Edward Lane ya da Olivia Manning, T. E. Lawrence ve Henry Kissinger ile ilgili bilgilerimize bir şey katmamış olabilir; fakat Bibliothéque Nationale'i, Chateaubriand, Nerval ve Flaubert'i ele alış tarzı kuşkusuz unutulmazdı.

Son olarak, *Oryantalizm*'in avangardist kültürel teoride kendisine prestij kazandıran en çarpıcı yeniliği, yöntembilimsel yeniliğiydi: oluşmuş akademik disiplinlerden aldığı büyük borçları değil, çok daha önemlisi, Foucault'yu açıkça yardıma çağırması; inceleme nesnesinin, yani oryantalizmin, bir *söylem* olduğunu ilan etmesi; ve bunun, bir

bütün olarak Batı uygarlığının oluşturucu söylemi olduğunda —en eski Avrupa metinselliklerinde karşılaşılması anlamında hem kronolojik olarak, hem de "Doğu", tanım gereği, Avrupa'nın kendisini tanımladığı tehlikeli, aşağılanmış uygarlıksal Öteki olduğu için, uygarlıksal olarak— ısrarı. Bu yeniliğin iki ayrı sonucu vardı. Birisi, açıkça Marx'tan Foucault'ya geçişti ve bu, postmodernist ana çok uygundu. Said'in müdahalesinden önceki dönemin reddedilemez olgusu, Avrupa nüfuzuna karşı en gerici ve yerlici türden anti-Batıcı protestolar dışında, toplumsal olarak aydın ve siyasi olarak ilerici sömürgecilik eleştirilerinin çok büyük bir çoğunluğunun ya Marksizmle, ya da en azından, Marksizmin ve genel olarak komünist hareketin oluşmasına katkıda bulunduğu genel kültürel anti-emperyalizmle bağlantılı olmuş olmasıdır. Said'in bu siyasal gelenekten kopuşu, gerçekten de kapsamlıydı. Kitapta Marx'ın kendisi başka bir Oryantalist olarak bir tarafa atıldı; Marksizm, "tarihsizm"in yaramaz çocuğu olarak süpürülüp bir tarafa atıldı; esasında bu gelenekten çıkan kavrayışlar Foucaultcu Söylem Teorisiyle birleştirildi.

Bütün bunlar, 1978'de kitap çıkıp Reagan ve Thatcher'in göz kulak olduğu bir dünyada yer edinmeye başlarken, çok hoş bir şekilde, o dönemde metropolitan entelijensiyanın en ileri kesimlerini pençesine alan çeşitli türden anti-komünizmler ve post-Marksizmlerle aynı döneme rastladı. Bu büyük teorik ve siyasal sıçrayışların yanı sıra, Avrupa'nın Doğu'nun *Farklılığını* kurarak kendi Kimliğini kurduğunu ve Avrupa'nın, Atina dramalarından bu yana, bütünsel bir Batı-olmayanı aşağılama ve yenme isteğine sahip olduğunu iddia ederken, Avrupa'nın Avrupa-olmayanla ilgili *bütün* bilgilerinin, saldırgan Kimlik-oluşumuyla zaten kirlenmiş oldukları için kötü bilgiler olduklarını ileri sürmeyi Said için olanaklı kılan diğer bir sorun da, belli bir tarihüstülük sorunuydu. Gerçekten de bu yeni bir düşünceydi. Sayısız yazar, Avrupa kültürel üretimlerinin sömürgeci girişimlerle suç ortaklığını daha önce göstermişti; fakat sadece en gerici yerliciler ve kültürel ulusalcılar, Avrupalıların Avrupa-olmayanla ilgili doğru bir bilgiyi *ontolojik olarak* üretemediklerini daha önce ileri sürmüştür — kuşkusuz, entelektüel sorumluluk sahibi hiçbir yazar bunu kabul etmemiştir. Fakat Said, bu konuda kararlıydı ve bunu kanıtlamak için her türden eklektik prosedürü harekete geçirdi.

III

Bu eklektisizm konusu, bizi tekrar metne, Said'in "Oryantalizm" teriminin bir tane değil, bütün kitap boyunca eşzamanlı kullandığı üç tane tanımını —üçü de birbiriyle bağdaşmaz— verdiği kitabın başlangıç sayfalarına götürür. Said'in kendi sözleriyle birinci tanım:

> İster özgül ister genel yanlarıyla olsun, Doğu'yu öğreten, Doğu hakkında yazan ve Doğu'yu araştıran herkes —antropolog, sosyolog, tarihçi, ya da filolog da buna dahildir— bir Oryantalisttir ve yaptığı şey de Oryantalizmdir (s. 2).

O halde bu anlamda Oryantalizm, bir disiplinler arası akademik bilgi alanıdır ve burada kullanılan terimler —antropoloji, filoloji, vb.— bunun *modern* bir disiplin olduğunu gösterir. Fakat sonra, ikinci tanımda, akademik sınırları çok aşan başka bir şey —tam boy bir epistemoloji değilse bile, yüzyılları aşıp gelen bir zihniyet— olur:

> Oryantalizm, "Doğu" ile (zamanın büyük bir kısmında) Batı arasına çekilen ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünce stilidir... *Bu* Oryantalizm, söz gelimi, Aeschylus'u, Victor Hugo, Dante ve Karl Marx'ı barındırabilir (s. 3).

Bu özel enflasyonun güçlüklerine, "Dante ve Karl Marx" meselesine sonra döneceğiz; şimdi izin verirseniz üçüncü tanımı aktaralım:

> 18. yüzyıl sonunu, çok kabaca tanımlanmış başlangıç noktası olarak alırsak, Oryantalizm Doğu'yla uğraşmanın tüzel kurumu olarak tartışılıp çözümlenebilir... kısaca Batı'nın Doğu'ya hâkim olma, onu yeniden yapılandırma ve onun üzerinde yetkiye sahip olma stili olarak Oryantalizm (s. 3).

Bu üç tanım, peş peşe gelen iki sayfada verilir ve üçüncü tanımda 18. yüzyılın "kabaca tanımlanmış başlangıç noktası" olarak saptandığı satırdan beş satır önce, Aeschylus ile Dante'den Oryantalist "düşünce stili"nin örnekleri olarak söz edilir. Sınırın 18. yüzyıla —ve birkaç satır sonra "Aydınlanma sonrası dönem"e— çizilmesi, bir tür vurgu üretir; fakat Aeschylus'un adını anmak, çok farklı bir dönemselleştirme, üçüncü cümlesinde bize "Doğu, bir Avrupa icadıydı ve antikiteden beri bir romans yeri olmuştur" dendiği başlangıç paragrafına geri giden bir dönemselleştirme üretir. O halde, bu Oryantalizm söylemi *tam* ne zaman başlıyor? Bu dönemselleştirme sorunu önemsiz bir sorun da değil. Sonrasında şu önemli ifadeye rastlıyoruz:

> Önce Doğu ile Batı arasındaki sınır çizgisini düşünelim. *Ilyada* zamanında zaten koyu görünüyor. Doğu ile bütünleştirilen en etkili iki köklü nitelik, günümüze kadar gelen en eski Atina oyunu Aeschylus'un *The Persians*'ında ve bugüne kalan en son oyun Euripedes'in *The Bacchae*'sinde görülür... Barada önemli olan, Asya'nın Asya üzerinde, denizlerin ötesindeki "diğer" düşman dünya üzerinde zaferi olarak betimlenen Avrupa imgelemi aracılığıyla ve sayesinde konuşmasıdır. Asya'ya, daha sonra Doğu'nun Batı'ya meydan okumalarını ödüllendirir gibi görünen boşluk, yokluk ve felaket duygusu ve parlak bir geçmişte Asya'nın başarılı olduğu ağıtlar verilir...
>
> Bu iki oyunda Doğu'nun kendisini Batı'dan ayıran iki veçhesi, Avrupa düşünce coğrafyasının esas motifleri olarak kalacaklardır. İki kıta arasına bir çizgi çekilir. Avrupa güçlü ve söylediği anlaşılandır; Asya, yenilen ve uzak olandır. Aeschylus Asya'yı *temsil eder*... Doğu'yu anlatan Avrupa'dır; bu anlatma, kukla bir efendinin ayrıcalığı değil, hayat verici gücü bilinen sınırların ötesindeki sessiz ve tehlikeli mekanı temsil eden, canlandıran ve oluşturan gerçek bir yaratıcının ayrıcalığıdır... (s. 56-57).

O halde, "Oryantalist söylem" en eski Atina trajedilerinde, genel değil daha sonra bu söylemin yapısını belirleyecek özgül düzenlilikler şeklinde zaten herekete geçirilmiştir: Asya'nın kaybı, Avrupa'nın zaferi; Asya'nın dilsizliği, Avrupa'nın söylem ustalığı; Asya'nın kendini temsil yetersizliği, Avrupa'nın kendi otoritesine uygun olarak onu temsil etme isteği. Terimler saptanmıştır; kuşkusuz, söylemi muazzam

sayıda çoğaltasalar da, sonraki yüzyılların *esas* yapıya katkıda bulunmasına çok az yer vardır. Said'in belirttiği gibi: "Bitimsizi bitimli bir şekilde canlandırmaya uygun bir yer olarak Doğu'ya bir kez yerleşmiş olan Avrupa, bu pratiği adeta durduramıyor gibidir" (s. 62). Ve: "Batı'nın Doğu hakkındaki bu narsisistik düşüncelerinin kaynağı zamanla değişti, fakat niteliği değişmedi." Daha sonra, "narsisistik" bir söylemin *kesintisiz* tarihi ile ilgili bu anlayış, Said'in *Inferno*'yu ele alış tarzını tartışmaya geldiğimde açıklayacağım gibi, eski kökenler ile modern tekrarlar arasında bir tür köprü kuran Dante gibi kişilerin değerlendirilmesiyle daha da yoğunlaşır.

Peki, Aeschylus'tan Dante'ye, Marx'a ve Bernard Lewis'e kadar, "Oryantalist söylem"in bu dikişsiz ve çoğalan tarihi gerçekten söz konusuysa, o zaman, hangi anlamda 18. yüzyıl "kabaca tanımlanmış başlangıç noktası" olarak alınabilir? Başka bir ifadeyle, insan "Oryantalist söylem"in Aydınlanma sonrası dönemde mi yoksa, Avrupa uygarlığının şafağında mı, Plassey Savaşı* döneminde mi yoksa, Truva Savaşı döneminde mi başladığını gerçekten bilemez. Sonra, bu durum, Oryantalizm ile sömürgecilik arasındaki ilişki sorununu da gündeme getirir. Aydınlanma sonrası Avrupa'nın vurgulandığı okumaya göre, Oryantalizm sömürgeciliğin ideolojik bir çıkarımı gibi görünür. Fakat, kökenini Avrupa antikitesinde saptamada ve Avrupa ortaçağı boyunca geliştirildiğinde Said o kadar ısrarlıdır ki, tarih üstü bir şekilde, "Avrupa imgelemi" dediği şeyin *oluşturucu ögesi* gibi de görünür. "Götürdü" sözcüğünün esinleyici bir kullanımıyla Said, bir noktada, Oryantalizmin Doğu'yu sömürgeciliğe *götürdüğünü* belirtir; öyle ki, sömürgecilik bizzat Oryantalizmin bir ürünü gibi görünmeye başlar —gerçekte, Avrupa'nın önce söylem olarak *daha sonra* sömürgeleştirme şeklinde Doğu'yu aşağılama sürekli projesinde asli olarak var olan projenin gerçekleşmesi olarak. Elbette, bu iki kat paradokstur; çünkü, Said, oldukça "metinsel" tutumundan ötürü "Oryantalizm"i eleştirme konusunda hararetlidir, fakat yine de, bizzat kendi anlatımında emperyalist ideoloji, esas olarak belli tür *yazıların* bir sonucu gibi görünür.

---

*1757'de İngiliz kuvvetleri ile Nawab Suraj Ud Daula'nın kuvvetleri arasında yapılan ve İngilizlerin zaferiyle sonuçlanan savaşa sahne olan Bengal köyünün adı. Bu savaştan sonra Bengal İngiliz yönetimine geçti —ç.v.

Peki, Avrupa "düşman diğer dünya" olarak Doğu'yu oluşturmaya —"üretme" Said'in kaskatı sözcüğüdür—; Said'in belirttiği gibi, "kendisinin en derin ve en çok tekrarlanan Öteki imgelerinden biri" (s. 1) olarak "sessiz ve tehlikeli mekan"ı temsil etmeye *niçin* gerek duydu? Çünkü, "Avrupa kültürü, bir tür ikame ve hatta gizli ben olarak Doğu karşısında kendisini ayırmakla güç ve kimlik kazandı" (s. 3). Bu türden birçok pasaj vardır; ve Said o kadar farklı kavramsal çerçevelerin ve entelektüel disiplinlerin dilini ödünç alıyor ki, insan şaşırıyor.[24] Örneğin, hepsi de kimi yerlerde Batı'nın kendisini ve kendi özne konumunu oluşturmak için kendi Ötekisi olarak Doğu'yu oluşturmaya *gerek* duyduğunu göstermek için seferber edilen ve Derridacı Kimlik ve Farklılık düşüceleriyle özel bir ilişki içinde duran tanımlanabilir Şartrecı kavramlardan türetilen Said'in dilinde yeterince varoluşçuluk vardır. Bu, Farklılık yoluyla Kimlik yaratma düşüncesi, yine, sömürgeleştirmenin bir kapitalist birikim süreci olarak görülebileceği ekonomi politik alanına —ya da söylemsel türden olmayan diğer toplumsal maddiliklere— değil, söylemin içinden çıkan ve her zaman söylemin kökeninde bulunmuş olan bir gerekliliğe işaret eder; öyle ki, sadece modern Oryantalizm Dante ve Euripides'te var olmakla kalmaz, bizzat modern emperyalizm de, adeta doğal bir şekilde söylemin gerekli pratiklerinden kaynaklanan bir sonuç gibi görünür.[25]

Bu güçlüğün bir türüdür. Fakat bir tane daha var —yani, Farklılık-yoluyla-Kimlik'in, kuşku götürmez derecede, diğer bütün insan faaliyetlerinin üzerinde temsilin önceliğine işaret etmesi. Peki, temsil niçin Öteki'yi de *aşağılasın*? Said, yine çok farklı düşünceler sunar; öyle ki, epeyce yerde bu aşağılamanın pek çoğumuzun anlayacağı anlamda emperyalizm ve sömürgeciliğin bir sonucu olduğu gösterilir; fakat söz dağarcığını psikoanalizden alan başka bir formülasyonlar kümesinde "Batı," egonun kendi iç uyumunu sadece Öteki'ni saldırganca nesneleştirmeyle oluşturabildiği ego-kaygı benzeri bir şey gibi görünür ve böylece, Said'in Oryantalizm dediği şey, Avrupa'nın bütünsel *psikinde* asli olarak var olan zorlayıcı bir itki olarak ortaya çıkar. Sık sık karşılaşılacağı üzere, "Psikolojik olarak Oryantalizm bir paronaya biçimidir" (s. 72) gibi ifadelerle karşılaşıldığında, psikolojileştirici

dürtüden tedirgin olmak için yeterli neden var; fakat, dahası, Said için bu "paranoya"nın bütün Avrupa düşüncesinin oluşturucusu olduğunu anımsayınca insan ürperir. Bütün uygarlıkları, hastalıklı oluşumlar olarak bir tarafa atmanın bu yolları, ne yazık ki, sömürgesel bölünmenin diğer tarafında yaşayan bizler için, bizzat emperyalizmin tarihinden çok alışık olduğumuz yollardır.

Fakat tekrar üç tanıma, özellikle Oryantalizmi "Doğu" ile (zamanın büyük bir kısmında) Batı arasına çekilen ontolojik ve epistemolojik ayrıma dayanan bir düşünce stili" olarak tanımlayan ikinci tanıma dönelim. Said'in —sadece belirli cümlelerde değil bütün kitap boyunca— kendiyle-özdeş, her zaman bir özü ve projesi, bir imgelemi ve arzusu bulunan sabit bir varlık olarak Avrupa, ya da Batı'dan ve bu Batı'nın nesnesi —metinsel olarak, askeri olarak, vb.— olarak "Doğu"dan bu kadar rahat ve sürekli söz etmesi de çarpıcıdır. Bilgi üreten biri olarak Batı, ya da Avrupa'dan, bu bilginin nesnesi olarak Doğu'dan söz eder. Başka bir ifadeyle, ikisi arasındaki ontolojik ve epistemolojik ayrımlar kadar, duragan özne-nesne kendiliklerini de öne çıkarıyor gibi. O halde, Said'in kendisi hangi anlamda bir Oryantalist —ya da en azından, Sadık el-Azm'ın belirttiği gibi, bir "tersine Oryantalist"[26]— *değildir*? Said, oldukça haklı olarak, "Oryantalist"i Doğu'yu özselleştirmekle suçlar; fakat kendisinin Batı'yı özselleştirmesi de eşit derecede çarpıcıdır. Kuşkusuz, süreç içinde Said, kendi soyunu Aristo'dan T. S. Eliot'a kadar izleyen edebi eleştiride her zaman tekrarlanan aynı Avrupa'yı —kendiyle-özdeş, tarihüstü, metinsel— bize verir. Amin'den[27] Bernal'a[28] kadar bir dizi yazarın yakın zamanlarda vurguladığı gibi, Atina'dan-Albion'a* Avrupa'nın bir yakın zaman uydurması oluşu ve Aeschylus'tan-Kissinger'e *herhangi* bir anlatının da eşit derecede bir uydurma (ya da bir ön uydurmanın uydurulmuş yansıması) oluşu, Said'in aklına gelmemiş gibi görünen bir şeydir.[29] Açık gerçek şu ki, Homer ya da Aeschylus'un Persler ya da Asya hakkında söyleyebilecekleri, kabul edilebilir modern bir anlamda, uygarlıksal bir kendilik olarak "Batı" ya da "Avrupa" yansıması değildir ve hiçbir modern söylem bu kökene

*Şiir dilinde İngiltere'ye verilen ad —ç.v.

kadar götürülemez; çünkü, Antikitenin uygarlıksal haritası ve coğrafi imgelemi, Rönesans sonrası Avrupa'da uydurulanlardan temelden farklıydı. Bu arada, Said'in "Oryantalist" nosyonların Grek ve Latin metinlerinde okunduğunu söylemediğini; temel söylem düzenliliklerinin *zaten var oldukları*, bütün savının merkezi olduğunu vurgulayabiliriz.

Said'in münhasıran "Batı"yla bütünleştirdiği türden özselleştirme prosedürünün hiçbir şekilde yalnızca Avrupai bir özellik olmadığı da yalın bir gerçektir; çok sayıda Müslüman Doğu ile Batı arasına, Müslümanlık ile Hıristiyanlık arasına ontolojik ve epistemolojik ayrımlar koyar ve Ayetullah Humeyni'nin Oryantalist bir konumdan bunu yapması güçtü. Ve elbette, Hindistan'daki birçok çevrede, Müslüman barbarlığı bir yana, Batı'nın materyalizmine karşı Hindu ruhsallığını çıkarma genel bir pratiktir. *Dasyus* ve *Shudras*'ın, kadınların sürekli tehlikeli, aşağılanmış Ötekiler haline getirildiği şiddet karşısında sarsılmadan *Mahabharata*'yı ya da *Dharmshastras*'ı okumak da olanaklı değil. Bu, salt bir polemik sorunu da değil. İleri sürdüğüm şey, Avrupalı olsun ya da olmasın bütün insan toplumlarında ne yazık ki etkili olmuş her türden süreçlerin —sınıf ve cinsiyetle, etnisite ve dinle, yabancı düşmanlığı ve bağnazlıkla bağlantılı— tarihsel olarak var olmuş olduğudur. Bu önyargıların Avrupai biçimlerine, milyonlarca insanın fiili yaşamları açısından yok edici sonuçlarıyla ve ideolojik olarak tam boy Avrupa merkezci ırkçılıklarda ifadesini bulan özgül gücünü tarih içinde veren şey, tarih üstü bir ontolojik takıntı ve sahtelik süreci değil, oldukça özgül bir şekilde, daha sonra diğer tür güçlere de yol açan sömürgeci kapitalizmin gücüydü. Ancak, son iki yüz yıl boyunca söylem alanında, Brahmanik ve İslami yüksek metinler, bu metinlerin Oryantalist bilgileri ile Batılı olmayan ülkeler kadar Batılı ülkelerde de bunların modern üretimleri arasındaki ilişki öyle bir aynalar çölü üretti ki, bu yoğunlukları seyreltmek için en keskin işlemlere, en ince diyalektiğe gereksinmemiz var.

Said'in bu söylemin edebiliğini önceden gerekçelendirme hevesi, üçüncü tanımında Oryantalizmi "Batı'nın Doğu'ya hâkim olma, onu

yeniden yapılandırma ve onun üzerinde yetkiye sahip olma stili" olarak tanımladığında, başka tür bir soruna yol açar. Buradaki şaşırtıcı ve aynı zamanda anahtar sözcük *stil* sözcüğüdür —Said'in ekonomi politikten ya da sömürgecilik ve emperyalizmin ideoljik kurgularından söz ettiğini sanmaktan bizi alakoyan sözcük. Zira, doğrudan doğruya şunları söyler:

> Oryantalizm, kültür, bilimsel çalışma ya da kurum tarafından pasif bir şekilde yansıtılan salt bir siyasal inceleme konusu ya da alanı değildir; ... "Batı"nın "Doğu" dünyasına boyun eğdirme alçak emperyalist planlarının temsili ve ifadesi de değildir (s. 12).

O halde, en azından Oryantalizmin ne *olmadığına* dair bir ipucu elde ediyoruz: sömürgeci —ya da emperyalist— *ideolojinin* genelde anladığı şey değil. Ancak, ilerledikçe tuhaf bir çelişkiyle karşılaşırız: hep muzaffer ve yenilen olarak Batı ve Doğu'dan söz eden bir "stil"dir, her zaman bir güç arzusu bulunan fakat, hiçbir emperyalist tasarıyı ifade etmeyen bir söylemdir; tam boy ırkçılıktır, bağnaz ulusçuluktur, dini yobazlıktır, fakat kimseye "boyun eğdirme" isteği yoktur. Dolayısıyla, Said'in gerçekte ne *demek istediğini* —elbette, her şeyin önüne geçip toplumun ve metinselliğin bütün gözeneklerinde kendisini bol bol yeniden üreten, fakat hiçbir kökeni, nesnesi hatta aracısı bulunmayan bir gücün bilinen Foucaultcu söz oyunlarının ötesinde ne demek istediğini— anlamak güçtür. Bu arada, bu kitabın, *Oryantalizm* kitabının ne olduğuna, onu nasıl okumamızı istediğine dair kimi ipuçları verir; fakat bu ipuçları, birbirlerini gizleme eğilimindedirler:

> Bu nedenle, benim Oryantalist metni çözümlemem, asla görünmez olmayan *temsiller olarak* temsillerin kanıtına vurgu yapar... Bakılan şeyler, stildir, konuşma figürleridir, sahnedir, anlatı aygıtlarıdır, tarihsel ve toplumsal koşullardır; temsillerin doğruluğu ve büyük bir asıla sadakatı *değildir*.

Bu yaklaşımın göze çarpan özelliği, Said'in edebi-eleştirel okuma biçimlerinde çok alışılmış vurguları ("stil, konuşma figürleri, sahne,

anlatı aygıtları, tarihsel ve toplumsal koşullar") "*temsiller olarak* temsiller" postmodernist vurgusuyla birleştirme isteğidir. Bu okuma biçimlerinden biri bizi gerçekçilik ve mimesis sorunsalına zorlar; diğeri mimetik olmayan, söylemsel "sonuç-doğrular" yönüne. Köklü bir şekilde "sadakati" ve "doğruluğu" sorunlarını gündeme getirmeden bir temsili kendi "sahne"sine, üretiminin ve dağılımının "tarihsel ve toplumsal kuşulları"na atfetmek, bütünüyle yararsız olmasa da, düşünülemeyecek kadar güç olurdu; zira, bir temsil ile bir *yanlış*-temsil arasına harcanan çabaya değer bir ayrım, genellikle "tarihsel ve toplumsal koşullar"a göndermeyle yapılır. "Oryantalist Söylem"in Foucaultcu anlamda bir temsiller sistemi mi, yoksa gerçekçi bir sorunsal anlamında bir *yanlış*-temsiller sistemi mi olduğu konusundaki Said'in kararsızlığı ile birlikte, temsilin önceliği ile ilgili bu önemli konuyu da başka yerde ele alacağım. Zira, Said'in bu kendi içinde bölünmüş prosedürü kullanması, daha sonra "Sömürgesel Söylem Analizi" olarak bilinen şeyde sık sık tekrarlanan, hatta basitleştirilen pek çok teorik güçlüğe ve siyasal kafa karışıklığına yol açar. Bu arada, Said'in, pek çoğunun bilinen düstursal yazarlar olduğu anlaşılan bireysel yazarları okumasına bütün bu güçlüklerin —tanımlama, kavram, dönemselleştirme, teorik konum ve siyasi belirsizlik güçlükleri— ortasında başladığını da söylemeliyim.

Bu bireysel okumalardan birçoğu —örneğin, Nerval ya da T. E. Lawrence'i okuması— çok iyidir. Açık yüreklilikle şu söylenebilir: Said'in son derece geniş ve karmaşık konuları kusursuz bir şekilde ele aldığı *The Question of Palestine*'nin başlangıcındaki iki bölüm hariç, bireysel bir düstursal yazarı okuduğunda (yalnızdan), belirli bir düstursal kitabı yorumladığında, ya da sonradan Said'in fark edilir bir şekilde ödünç aldığı sert eleştirileri zaten yapmış antropoloji gibi özel bir akademik disiplinin belirleyici konularının yoğun bir eleştirisine hazırlandığında, hâlâ en iyi olma yolundadır.[30] Bu beceriyi elinden geldiğince iyi kullandığında, çok az yaşayan edebi eleştirmen onunla yarışabilir; zira, bu yakın okuma becerisini "Yeni Eleştiri"nin pedagoji laboratuvarında öğrenmiştir; daha geniş, hatta daha bütünlüklü karşılaştırmacılık alanına uygulamıştır ve şimdi, bu beceriyi nükteyle, engin bilgiyle, ikna edici nesir tarzıyla ve liberal eğilimlerle

birlikte kullanmaktadır. Bu beceri onun başarısıdır —fakat bir sınırlamadır da. Zira, en zayıf durumunda olduğu zaman, bu tür bireysel yazarlar okumaları salt kopya ya da basmakalıp sözler de olabiliyor —örneğin *Kim* üzerine denemesinde olduğu gibi. Jane Austen'ın *Mansfield Park*'ı üzerine denemesi daha iyidir;[31] fakat, Said'in cinsiyet konusuyla sorunu öyle ki, kuşkusuz imparatorluk tasarılarından suç ortaklığı yaparak yararlanan İngiliz mülk sahibi sınıfların kadınlarının (ve bunların etrafındaki kadınların) yine de sınıf yapısının devingenliklerine ve pedagojilerine farklı bir şekilde konumlanmalarının güvenilmez yollarını pek göremez. Ne var ki, bunlar farklı türden güçlüklerdir. Bizzat *Oryantalizm*'de, en büyük güçlükler Said daha karmaşık konuları tek doğrusal "Oryantalist" tarza uydurmaya çalışırken ortaya çıkar. Bir tek yazarı, Dante'yi ele alış tarzı üzerine biraz uzun bir yorumla bunu göstermek istiyorum.

IV

Said'in Dante'ye yaptığı geçiş, en azından iki noktada *stratejiktir*: Dante, antikite ile modernite arasındaki köprüyü oluşturan merkezi, örnek figürdür ve "bir şair olarak Dante'nin güçleri, Doğu üzerine bu bakış açılarını yoğunlaştırır, daha az temsili yapmaktan ziyade daha fazla temsili yapar" (s. 69). Tarih üstü süreklilik teması gayet açık bir şekilde belirtilir:

> ...19. ve 20. yüzyıldaki Oryantalizm incelendiğinde, hâkim izlenim, Oryantalizmin bütün Doğu'yu yoğun şemalaştırması izlenimidir.
>
> Bu şemalaştırmanın ne kadar erken başladığı, klasik Yunanistan'da Batı'nın Doğu'yu temsillerine verdiğim örneklerde açıktır. Şimdi Dante'nin *Inferno*'suna dönersek, bu ilk temsillerin üzerinde yükselen sonraki temsillerin ne kadar güçlü eklemlendikleri, şemalaştırılmalarının ne kadar aşırı bir dikkatle yapıldığı, Batı'nın düşünsel coğrafyasına ne kadar etkili bir şekilde yerleştirildikleri aydınlatılabilir (s. 68).

Demek ki, Dante ve "klasik Yunanistan"la 19. ve 20. yüzyıllara bağlanan, "şemalaştırmasında aşırı dikkatli" çoğalan bir tarih ("ilk temsiller üzerinde yükselen sonraki temsiller") var. Said, *Inferno*'yu esas olarak bir *yargılar* kitabı olarak görmede kesinlikle haklıdır ve şiir üzerine başlangıçtaki yorumu, sonra, Dante'nin Muhammed'i ele alış tarzına döner. Bu, tahmin edilebilir ve şaşırtıcı değil; Said, o pasajın aşırı dehşetini fark eden ilk kişi değil. Gerçekten şaşırtıcı olan şey, Dante'nin —Said'in ifadesiyle— "büyük Müslüman felsefeci ve kralları" çok daha karmaşık ele alışı sorunuyla uğraşma tarzıdır.

Şimdi, *Inferno*'nun çok az sayıda okuyucusu, Dante'nin verimli imgeleminin uydurabileceği en kötü cezalandırmasında İslam Peygamberi Muhammed'in, ebediyen kendi etrafında dönerek ve beyninden anüse kadar ebediyen bölünerek, dokuz kat Cehennemin sekizinci katında görüldüğünü unutmayı olanaklı görür. İslam Peygamberine yönelik bu tutum, en hafif deyimle, savunulamazdır ve Said saldırıya geçtiğinde, bütünüyle yanındayım. Tuhaflık, İbn-i Sina, İbn-i Rüşd ve Salah ad-Din'in (Haçlı seferlerinin ünlendirdiği Selahaddin), Homer, Socrates ve Plato gibi "erdemli paganlar" topluluğu içinde *birinci* katta bulunmasıdır. Şimdi, Cehennemin bütün katlarının en ılımlısında Yunan antikitesinden bu figürlerin bulunuşu, Hıristiyan ceza ve azap topoğrafyası içinde belli bir anlam ifade eder; çünkü, sadece İsa'dan önce bu dünyaya gelmiş ve dolayısıyla İsa'nın öğretilerinden yararlanmamış olmaları ölçüsünde kâfirdirler; bu, Beatrice'in* bir kâfir olan Virgil'i** maceralı seyahatinde Dante'nin rehberliğine atama şaşırtıcı kararını da açıklar. Peki ya İbn-i Rüşd niye? İsa'dan *sonra* geldi, dolayısıyla İslami kâfirliği lanetleme şansı vardı, fakat yapmadı! Dante, bu sorunla asla yüzleşmez ve İbn-i Rüşd ile Socrates ve ortakları arasındaki bu önemli farklılığa karşın, İbn-i Rüşd'e karşı müşfiktir ("Büyük yorumcu" olarak niteler). İbn-i Rüşd'ün, kitapları bazı yerlerde engizisyon tarafından yasaklanan —Müslüman olduğu için değil, rasyonalist olduğu için— kusursuz bir rasyonalist olduğu anımsanırsa, bu uygunsuzluğun gücü kavranır. O halde, *Inferno*'daki uygunsuzluğu nasıl açıklayacağız?

---

*Dante'nin sevdiği kadın; Dante'yi günah işlemekten kurtararak Cennet mutluluğuna yöneltir —çv.

**M. Ö. 70-19 yılları arasında yaşamış Romalı şair —çv.

Uygunsuzluğun, Dante'nin kendi ideolojisindeki çelişkiler gereğince anlaşılacağını ve bu çelişkilerin, Dante'nin Avrupa düşüncesinde Ortaçağa ait epistemin kırılma eşiğinde olmasına karşın hâlâ var olduğu ve hümanist entelektüel devrimle aşılmakta olduğu geçiş anını güçlü bir şekilde temsil etmesinden kaynaklandığını ileri sürüyorum. Muhammed, ebediyyen en korkunç cezayı çekiyor; çünkü Ortaçağ Hıristiyanlığının hâkim eğilimleri İslamı, bütün kâfirliklerin en tehlikelisi olarak ele alıyor ve İslamın Peygamberini bütün kafirlerin en kötüsü ilan ediyordu. Buna karşın, bu aynı Ortacağ Hıristiyanlığı tarafından engizisyon güçleri aracılığıyla cezalandırılan İbn-i Rüşd'e, rasyonalist tartışmalara sempatiyle bakan çevrelerde büyük bir saygı duyuluyordu; kitabı çoğaltılıp bir manastırdan ötekine gizlice dağıtılıyordu. Hâlâ dini metafizik çamurunda bulunan, fakat tam boy bir entelektüel Rönesans şeklinde çiçeklenecek eğilime de bütünüyle direnemeyen ve birçok büyük Avrupalı düşünürün ancak İbn-i Rüşd ve İbn-i Sina gibi insanların emekleriyle karşılaşmakla ilk elde Grek düşüncesine giden yolu bulabileceklerini bilen Dante, kendi Cehennem topoğrafyasını uydurmaya çalıştı.

Çok daha dikkat çeken durum, İbn-i Rüşd'den farklı olarak, Hıristiyan Haçlılara karşı savaşan Arap-İslam kuvvetlerin komutanı olduğu için, sonraki yüzyıllarda bütün Hıristiyan âleminde küfredilen Salah ad-Din'in varlığıdır. Dante, bu özel bağnazlığa çok az önem verir ve "büyük Müslüman kral ve filozoflar" ve İslam Peygamberi üzerine Ortodoks Hıristiyanlığın bakış açısından içsel uyumdan yoksun bir "yargı"da bulunur. Burada belirttiğim edebi-eleştirel nokta, Muhammed'le ilgili bu pasajın bu muazzam karmaşıklık bütünlüğünün dışında okunamayacağıdır. Foucaultcu dille, yöntembilimsel nokta şudur: müminlik-kâfirlik Hıristiyan ikiliği söylemi içinde üretilen bir Muhammed temsili koparılıp alınamaz ve bu temsil —eğer varsa, ve zaman zaman ideolojik adlandırmaların dini biçimlerini kullanmasına karşın— laik bir bilgi olan bütünüyle farklı "Oryantalizm" söylemi içine yerleştirilemez. Dahası, Dante'nin İbn-i Rüşd'e —en azından Socrates ve ortaklarıyla aynı tüneğe konulan ve Dante'nin daha bağışlaycı bir yaklaşım gösterdiği— yönelik tutumu, şairin Doğu ile Batı arasına değil, müminlik ile kâfirlik arasına sert bir çizgi çektiğini

gösterir; ve eğer Said, Judas'ın, Brutus ve Cassius'un Muhammed'den daha kötü, bizzat Şeytana yakın bir yerde durmaları olgusu üzerinde düşünseydi, bu durum anlaşılırdı. İbn-i Rüşd'ün Dante'nin imgelerinde gördüğü muamelenin, gerçek yaşamda, kâfirlik yaptığı gerekçesiyle İbn-i Rüşd'ü sürgün ettirip kitaplarını yakan Endülüs Kralı Abu Yusuf'tan gördüğü muameleden daha kötü olmadığını da ekleyebilirim. Ortaçağ, Müslüman/Hıristiyan bölmesinin her iki tarafında da rasyonalizmden bedelini çıkardı.

Said, aşağıdaki yorumu yaparken, tehlikeyi göze alarak böylesi karmaşıklıkları gözardı eder:

> ...Hıristiyanlık öncesi seçkin kişileri Hıristiyanlık sonrası Müslümanlarla aynı lanetli "kâfirler" kategorisine koymanın özgül anakronizmleri ve anomalileri Dante'yi rahatsız etmez. Kuran, İsa'yı peygamber olarak nitelemesine karşın, Dante büyük Müslüman kral ve filozofları Hıristiyanlık cahililermiş gibi değerlendirmeyi tercih eder. Klasik antikitenin kahraman ve bilgeleriyle aynı ayrıcalıklı düzeyde oturabilmeleri, İbn-i Rüşd'ün akademinin salonunda Socrates ve Plato'yla yan yana durduğu Raphael'in *The School of Athens* adlı freskindekine benzer tarihdışı bir vizyondur (Socrates ile Konfiçyüs arasında bir tartışmanın gerçekleştiği Fenelon'un *Diaglogues des morts*'undakine (1700 - 1718) benzer). (s. 69).

Raphael ve Fenelon'a yapılan göndermeler Said'in büyük alimliğini gösterir; fakat savın esasını anlamaya hiçbir katkıda bulunmaz. Said'in bu tür tam doğrucu tarihselliği, itiraf edildiği üzere alegorik eserden alması da şaşırtıcıdır; pekâlâ, kendisi ile Virgil'i aynı tarihsel zamana ve Cehennem denilen bütünüyle kılgısal bir yere koyduğundan ötürü Dante de cezalandırılabilir. "Cahillik"in dini ortodoksluk bağlamında sahip olabileceği anlamı Said'in yorumlama şekliyle, sorunlar daha da kötüleşiyor; zira Dante için Hıristiyanlığa *inanmamak* en kötü cahilliktir (tıpkı İslama inanmamanın, Sa'adi ve Hafız için en kötü cahillik olduğu gibi) —İbn-i Rüşd cahilliğin üstesinden gelme olanağına sahip olduğu için, onun durumu Socrates'inkinden daha kötü bir cahilliktir! "Kuran'ın İsa'yı peygamber olarak niteleme"si olgusu, bu "cahillik" sorununu daha da kötüleştirir —bununla birlikte, *modern*, din dışı bir

tartışma açısından, İsa'nın Kuran'ın lafzındaki yerine yapılan bu göndermenin yersiz olduğu da ekleneblir. Ortodoks İslamda tartışılan şey İsa'nın statüsü değil, Hıristiyanlığın statüsüdür, Hıristiyan inançta İsa'nın su yüzüne çıkış tarzıdır. Zira ortodoks Hıristiyanlık İslamı bir kâfirlik olarak görüyorsa, ortodoks İslam da, tarihsel olarak Hıristiyanlığın bazı temel ilkelerini bütünüyle zındıklık olarak görmüştür: Teslis düşüncesini, Tanrı'nın *Oğlu* olarak İsa düşüncesini, hatta Meryem'in *bakire* olduğu düşüncesini. Haçlı mirası, anımsamalıyız ki, Ortodoks bölünmenin her iki tarafında da yaşıyor.

V

Oryantalizm 1978'de, dünya tarihinde, ABD'deki siyasi konjonktürün demografik bileşimi ve yeniden düzenlemesi tarihinde ve genel olarak metropolitan ülkelerdeki entelektüel üretimler tarihinde oldukça kesin bir noktada piyasaya çıktı. Bütün bu durumlar kitapların okunma şekli ve özel olarak bu kitabın entelektüel tarihe müdahale şekli üzerinde etkili oldukları için, her biri bir yorumu hak ediyor.

1978'de, kabaca belirtirsek, 1954'te Cezayir Savaşı'yla başlayan ve 1975'te Saygon'un kurtuluşuyla sona eren iki büyük devrimci onyıl sona erdi. Kesin dönüm noktası 1973'te Şili'de, *Unidad Popular*'ın yenilgisiyle gelmişti; fakat Hindiçini ve Afrika'daki Portekiz sömürgelerindeki kurtuluş hareketleri hala ilerleme kaydettiği için, o zaman biz bunu fark etmedik. Sonra, Afganistan ve İran'daki 1978 ve 1979 devrimleri değişikliği belirgin hale getirdi. İran'da Humeyni'nin iktidarı devralması, devrim ile karşı-devrimin aynı anda yoğunlaştığı ender konjonktürlerden biriydi. Komünist önderlik altında devrim yapılan son ülke Afganistan'da, Marx'ın ünlü ifadesinde belirttiği gibi, tarih hem trajedi hem komedi olarak kendini tekrarlıyordu. İran devrimi, Ortadoğu'da Solun kesin yenilgisinin ve bütün bölgede İslami köktendinciliğin ideolojik hegemonyasının doğuşunun habercisi olduysa, Afganistan'daki trajedi-ve-komedi-olarak tarih de, önce Sovyetler Birliği'nde ardından da küresel ölçekte prestroikanın yolunu açа

rak Comecon ülkelerindeki sosyalizmin çöküşüne önemli katkılarda bulundu. 1991'de Bağdat'ın vahşice yıkılması, 13. yüzyılda kente sürü gibi dalan Moğollardan bu yana gerçekleşen en kötü yıkım, bu küresel perestroikanın bir hediyesiydi ve bir kez daha insana Marx'ı anımsattı. Gotha Programı üzerine ünlü mektubunda belirttiği gibi: kapitalizm zorunlu olarak sosyalizme yol açmaz; acımasızca barbarlığa da yol açabilir.

Her şey sonradan gelecekti. Devrimci onyılların sonunun yaptığı şey, her şeyden önce, metropolitan ülkelerdeki dengeyi daha fazla Sağa kaydırmak oldu. Anglo-Sakson ülkeler en gerici ideologların, Reagan ve Thatcher'ın, yönetime gelmesine tanık oldu; ırksal ve toplumsal adalet hareketleri geri püskürtüldü; ve İngiltere'deki madenci grevinin yenilgisi, sonraki yıllarda emekçi militanlığına son verdi. Sosyal Demokrasi İtalya'da Craxi liderliğinde Hıristiyan Demokratlara boyun eğerken, İKP gerileyip 1976'da kesin olarak dağılırken, Almanya ve İskandinavya'da kısa sürede yenilgiye uğrayacaktı. Sosyal Demokrasi Fransa'da iktidara geldi; fakat ayakta kalmak için o kadar Sağa kaydı ki, Yüksek Gaullizmin özerkçi tutumlarını bile yerdi. Geri kapitalist bölgeler için gelişmeler burada özetlenemeyecek kadar çoktu; fakat bizim yarı kıtada olanlar öğreticidir. Popüler sosyal demokrasinin Buttocu versiyonu, yerini önce 1977'de İslamcı askeri diktatörlüğe bıraktı; sonra Butto'nun kızı liderliğinde komedi biçiminde geçici olarak kendini tekrarladı. Bangladeş'te, kurtuluş mücadelesinin ilerici içeriği hızla yok edildi ve daha önce Pakistan Ordusunda görev yapan ve ABD'de Fort Bragg'da eğitim görmüş sağcı subayların rejimine yol açtı; bu subaylardan birinin dul karısı şimdi Başbakandır. Hindistan'da komünizm bölgesel konumlara hapsedildi; Gandici dini hoşgörü düşüncelerine dayalı toplumsal şemsiye, zaman zaman bizzat Gandi adını giderek artan saldırılara maruz kalmaktadır; Nehrucu parlamenter demokrasi modellerinin, laik devlet yapısının, planlı ekonominin ve bağlantısız dış politikanın içeriği boşaltıldı ve olağanüstü hal ilanından itibaren, yine 1970'lerin ortalarına kadar geri giden, bütün bu yön sapmaları ülkeyi ve ülkenin bütün siyasal ve toplumsal söylemini toptan ve kesin bir şekilde Sağa kaydırdı.

Sağın bu küresel saldırısı, Solun küresel geri çekilişi ve bizim düstursal ulusalcılığımızda bile ilerici olan şeylerin geri çekilişi, günümüzde entelektüel üretimlerin ve bunların benimsenmelerinin yapısını çözümlemenin esas arka planıdır. Yeniden düzenlenen bu küresel konjonktürde, bütün burjuva ülkelerde, kendisine Sol demeye devam eden bir oluşum içinde yeni tür bir entelektüelin hâkimiyet kazanmasına tanık olduk. Bu yeni entelektüelin karakteristik görünüşü, sürekli ve ateşli bir şekilde Üçüncü Dünya'ya, Küba'ya ve ulusal kurtuluşa gönderme yaparak Solda meşruiyet kazanması, fakat aynı zamanda açıkça ve küçümseyerek anti-komünist de olması; klasik Marksizm kökeninden gelen diğer geleneğe, yani sosyal demokrasiye bile yeterince yakın durmaması, herhangi bir işçi hareketine en ufak bir ilgi duymaması, fakat aynı zamanda, Nietzscheci gelenekte açıkça belirtilen ve şimdi anti-amprisizm, anti-tarihsizm, yapısalcılık ve post-yapısalcılık, özellikle de Lévi-Strauss, Foucault, Derrida, Glucksmann Kristeva, vb. imzalarıyla propagandası yapılan açıkça gerici anti-hümanizmler adına anti-burjuva bir duruşu imdada çağırmasıydı. Bütün bir kültürel teoriler yelpazesini kesen bu gerici anti-hümanizmler karşısında, Raymond Williams gibi insanların kariyerlerindeki dürüstlük bu kadar canlı görünür.

Biraz sonra diğer tür belirlenimlere döneceğim; fakat bu Nietzscheci anti-hümanizm sorunu, kısmen Said'in Marx'ı ele alış tarzı —bir sonraki bölümde bu konuya geleceğim— doğrudan Foucault'dan esinlenerek, bütün kitabı temsil ve söylem nosyonları etrafında yapılandıran Nietzsche'nin otoritesiyle gergin bir denge içinde durduğu için, burada benim için önemli bir sorundur. Kitabın bu yapısı aşağıda aktaracağım önemli bir pasajda açıkça su yüzüne çıkar; bu arada, peş peşe iki sayfada, birbiriyle oldukça bağdaşmaz, kısa ve çarpıcı iki ifadeyle karşılaşırız. Birincisi:

> Bu kitabın göstermeye çalıştığı gibi, İslam, geçmişte kökten yanlış temsil *edilmiştir*... (s. 272).

Fakat hemen bir sonraki sayfada şununla karşılaşırız:

Benim bu bütünsel sistemle ilgili bütün sorunum, Doğu'ya ait bir özün *yanlış* bir temsili olması değildir...

Şimdi, ikinci cümledeki "Doğu'ya ait öz" teriminin yerine birinci cümledeki "İslam" teriminin geçirilmesi, Oryantalizmin yanlış temsil ettiği şeyin bir "öz" değil, bizzat "İslam"ın kendisi olduğunu gösterir. Ne var ki, çok daha güçlü bir biçimde, her iki cümledeki esas sorun, İslam ya da "öz" değil, [*yanlış*]temsildir; ve Said'in fiilen yaptığı şey, bütün insan iletişimleri olguları her zaman çarpıttığı için hiçbir doğru temsilin olanaklı olmadığı şeklindeki Nietzscheci düşünceye daha da yakınlaşmaktır. Bu iki cümle arasında Said temel bir sorunu gündeme getirir: "Gerçek sorun, herhangi bir şeyin doğru temsilinin olup olamayacağıdır." Başka bir söyleyişle, doğru ifadelerde bulunmak olanaklı mıdır? Nietzscheci gelnek de dahil, böyle bir olasılığı reddeden güçlü gelenekler vardır. Marksist gelenek de dahil, evet, doğru ifadeler olanaklıdır diyen diğer güçlü gelenekler de vardır. Said'in bu temel sorundaki iki dilliliği, kesin bir formülasyon gibi görünen şeyde — yani, bir temsil ile bir yanlış temsil arasındaki çizgi her zaman çok incedir, şeklindeki formülasyonda— açığa çıkar. Bana öyle geliyor ki, bu, kişisel değil, söylemsel bir ifadedir. Bu ifadenin, doğrudan Nietzscheci felsefi geleneğe ait olduğunu ve burada bir Oryantalizm tarihi yazmakta olan Edward Said'in, aşağı yukarı o sırada ortaya çıkan, ampirik tarihçinin eldeki kanıtları ve kabul edilmiş yorumlama tarzlarını sorgulamasının ve onlardan kuşkulanmasının çok ötesine geçip sadece pozitivist yorumları değil, bütün dünyada geniş bir tarihçiler topluluğunu "olgu" sözcüğünü tırnak içine almaya zorlayacak şekilde bizzat olguların olgusallığını sorgulayan Nietzscheci dünyaya giren yeni tür bir tarih yazımına bağlantılı olduğunu ileri sürüyorum.

Bu açıklamayı akılda tutarak, 203. sayfaya dönebiliriz:

[Oryantalizmin] nesnel keşifleri —metinleri basan ve çeviren, gramerleri kodlayan, sözlükleri yazan, ölü çağları yeniden inşa eden, pozitivist bir şekilde ayırt edilebilir bilgileri üreten sayısız sadık bilim adamının

eseri— dilin sağladığı bütün doğrular gibi, bu eserlerin doğrularının da dilde cisimleşmiş olmaları olgusuyla koşulludurlar ve hep koşullu olmuşlardır; ve bir zamanlar Nietzsche'nin söylediği gibi, dilin doğrusu olan şey,

> ... seyyar bir metaforlar, metonimler ve antropomorfizmler ordusu[ndan başka bir şey değildir] —kısaca, şiirsel ve retoriksel olarak süslenmiş, yeri değiştirilmiş ve yüceltilmiş, uzun süre kullanıldıktan sonra sağlam, düstursal ve zorunlu gibi görünen insan ilişkilerinin bir toplamı: doğrular, ne ise o olduğu unutulan şeylerle ilgili yanılsamalardır.

Burada belirtilen, deneyimin düşmanı olarak dil imgesi, temsilin her zaman zaten bir yanlış temsil olduğu iddiası, doğru insan iletişiminin olanaksızlığıyla ilgili bu yüzeysel keder, elbette, fazla abartılmış —önce, faşizmin yükselişine öngelen 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başlarının irrasyonalist felsefelerinde, sonra, çok daha geniş bir ölçekte, çağdaş avangardist düşüncenin birçok çizgisine hâkim olan gerici anti-hümanizmlerde— bilinen romantik söz oyunudur. O halde tarih bilgisiyle ilişkili olarak, yanıltıcı öznelliğin bir hilesi olarak bu insan iletişimi imgesi, kanıt, tarih yazımında doğru ifadenin ölçütü, bizzat dilin doğası tarafından zaten hep çelindiği gerekçesiyle, doğru ifade olasılığının önünü keser. Bu anti-hümanizmlerin, bu onyılın beklenmeyen emperyalist konsolidasyonun arifesinde Amerikan bilim çevrelerinde bu kadar hâkim duruma gelmiş olması anlamlıdır.

Bu irrasyonalizm biçiminin, kuşkusuz radikal eğilimli kültürel teorisyenler arasında en etkilisi olan bir kitapta bu kadar merkezi olarak öne çıkması, sanırım, bizi biraz düşündürmesi gerekir; ancak, coşkuyla karşılanmasının ve son derece geniş bir etki göstermesinin kimi yanlarını kavramamıza da yardım eder. Zira, bir formülasyonlar dizisiyle Said'in Batı uygarlığının tamamını suçlaması, Foucault'nun Batı epistemini, ya da Derrida'nın tarih üstü Logos'u suçlaması kadar aşırı ve uzlaşmazdır; epistemik Güç, logosentrik Düşünce, Oryantalist Söylem dışında hiçbir şey, ama hiçbir şey yoktur; sınıflar yoktur, cinsiyetler yoktur, hatta tarih bile yoktur; hiçbir direniş alanı, insanın kurtuluşunun birikmiş hiçbir projesi yoktur; çünkü her şey Farklılıkla

Tekrardır, her şey bozmadır —özellikle Batıya ait bozma— ve Oryantalizm hep aynı kalır, zamanın doğrusal birikimiyle daha fazla öyle kalır. Bu bakışların —Derridacı, Foucaultcu, Saidci bakışların— Manichaeci* kenarı, bizzat Nietzsche'nin kendisine oldukça layıktır.

Fakat *Oryantalizm* örneğindeki bu bakış, Üçüncü Dünyacı ulusalcılığın en duygusal, en aşırı biçimlerini teşvik etme biçimiyle daha fazla otorite kazanır. Kitap, bizim kendi kusurumuzla ilgili hiçbir şey söylemez; anımsayabildiğimiz her şey —sözgelimi, bölünme sırasında döktüğümüz kan— iki bin beş yüz yıldan fazladır bizi kurban eden, aşağılayan bu öteki Güç'ün karşısında önemsiz kalır. Üçüncü Dünyacı tutkusuyla bu kitap o kadar uzlaşmazdır ki, tarihsel olarak çağımızın anti-emperyalist hareketlerinin birçoğuna temel gıdasını vermiş Marksizm, Oryantalizmin bir çocuğu ve İngiliz sömürgeciliğinin bir yardakçısı olarak rahatça bir tarafa atılabilir. Bizim kendi ülkelerimizde fiilen sürmekte olan şeyler karşısında, epeyce rahatlatıcıya gereksinmemiz olduğu için, İnsanın kendi ilk ve sürekli masumiyetiyle ilgili böylesi bakışların ne kadar rahatlatıcı olduğu tasarlanabilir.

Fakat, kitabın ilk çıktığı yer Üçüncü Dünya değildi. Kitabın küresel otoritesi, gerçekten, kitaba modern bir klasik statüsü bahşeden metropolitan entelijensiyanın egemen kesimlerinde bulunanların otoritesinden ayrılamaz; oysa, belki de paradoksal bir şekilde, kitabın metropolitan ülkelerdeki en tutkulu izleyicileri de, üniversite entelijensiyasının etnik azınlıklardan gelen ya da bu azınlıkların akademik kesimleriyle kendilerini ideolojik olarak bütünleştiren kesimi içinde olanlardır. 2. Bölümde, "Üçüncü Dünya Edebiyatı" kategorisinin ortaya çıkışı ile çok sayıda Asyalı göçmenin küçük burjuva ve teknik-idari tabakada yerini almasıyla birlikte,1960'ların sonundan itibaren göçmenlerin durumunda meydana gelen önemli değişiklikler arasındaki bağlantıyı tartıştım. Özellikle insan bilimleri ve toplum bilimleri alanında, üniversite öğrencisi olarak gelip fakültelere girenler, çoğunlukla, kendi ülkelerinin üst sınıflarından gelen kişilerdi. Metropolitan ülkelere yerleşme sürecinde, kendi savlarının belgelerine, hep ezildiklerinin

*3. yüzyıldan 5. yüzyıla kadar geniş bir alanda kabul gören bir mezhep —çv.

kanıtına gereksinim duydular. Ezilmeyi sınıfla bağlantılandıran kitaplar pek yararlı değildi; çünkü, ne işçi sınıfından geliyordular, ne de yeni ülkelerinde bu sınıfa katılma niyetindeydiler. Asya ve Afrika nüfusunun büyük çoğunluğunun sömürgecilikten zarar gördüğünü, fakat bundan yararlananların da olduğunu söyleyen kitaplar yararlı değildi; çünkü, bu göçün bir kısmını oluşturan yeni profesyonellerin çoğu, sömürgecilikten yarar sağlayan bu diğer ailelerden, diğer sınıflardan geliyorlardı; biraz sonra göreceğimiz gibi, Said, sömürgecilikten yararlanma sorununu, Ranajit Guha'yı imdadına çağırarak çok özgül bir şekilde öne çıkaracaktır.

Atılması gereken, ya da en azından büyük ölçüde değiştirilmesi gereken eleştiriler, Marksist eleştirilerdi; çünkü Marksistlerin, Asya ve Afrika'da bile sınıflardan söz etme alışkanlıkları vardı. Bu yeni göçmenler arasında yukarı doğru tırmanan profesyonellerin gereksinim duyduğu şey, zaten işgal etmiş oldukları toplumsal konumlarda — yani, çoğunluğu erkek, orta sınıf profesyoneler *olarak*— kendilerine öncelik tanınmasını, iş ve yüksek ücretler verilmesini sağlayacak ezilme anlatılarıydı. Bu amaçlar açısından *Oryantalizm*, kusursuz bir anlatıydı. Kısa süre sonra, yeteri sayıda kadın kendisini aynı konumda bulunca, "Üçüncü Dünya kadın alt disiplini" kategorisi oldukça yararlı görüldü. Bu son kategorinin, olasılıkla Hindistan'da pek yararlı olmadığını, fakat *Oryantalizm*'in derlediği türden bir söylemde yararlı olduğunu söyleyebilirim. Örneğin, komünalizm artık Oryantalizmin ve sömürgesel inşanın kapısına konulabilir; kast sistemi, öncelikle Nüfus İncelemeleri ve Nüfus Sayımı Raporlarının bir uydurması olarak betimlenebilir —Ronald Indien, tamı tamına bunu yapar;[32] Profesör Partha Chatterjee, böyle yapmaya tutkun görünüyor.[33] Sömürgecilik; sadece kendi zorbalıklarından sorumlu tutulmaz, yeterince inandırıcı bir şekilde bizim kendi zorbalıklarımızdan da sorumlu tutulur. Bu arada, metropolitan ülkelerde, göçmenlik üzerine vurgu sürekli güçlendi. Salman Rüşdi ile ilişkili olarak bunun bir yönünü yazdım; fakat, göreceğimiz gibi, ilk tutumları açısından uzun erimli sonuçları bulunan Said'in en son denemesinde, aynı temanın çok belirgin vurgularla tekrar su yüzüne çıkışını ele almaya değer. *Oryantalizm*'de açılışı yapılan perspektifler, orta-sınıf göçmenin ve "etnik" ente-

lektüelin toplumsal bilincinde ve mesleki iddiasında, aşağı yukarı aynı sırada doğan "Üçüncü Dünya Edebiyatı" teorik kategorisiyle aynı işlevi gördü. Gerçekte, biri diğerini gerektirdi ve ikisi arasındaki devre ustalıkla kapatıldı. *Oryantalizm,* zamanın ve tarihin ötesinde Avrupai bütün bilgilerin emperyal baskıcılığını ve kötü niyetini göstermeye adandıysa, "Üçüncü Dünya Edebiyatı" da otontiklik anlatısı, hakikat in, iyiniyetin ve bizzat kurtuluşun karşı-düsturu oldu. Avrupai bilginin kötü niyeti gibi, "Üçüncü Dünya edebiyatı" karşı-düsturunun da hiçbir sınırı yoktu —ne mekân sınırı ne zaman sınırı, ne kültür sınırı ne da sınıf sınırı; Senegalli bir roman, Çinli bir kısa öykü, ortaçağ Hindistan'ından bir şarkı, hepsi aynı arşiv içinde okunabilirdi: hepsi "Üçüncü Dünya"ydı. Marx, Avrupalı olduğu için bir oryantalistti; fakat Hint kültürü bağlamında açıkça düstursal ve egemen olan bir Tagore romanı da, "Üçüncü Dünya Edebiyatı" derslerinde marjinal, düstursal olmayan bir metin olarak öğretilebilirdi. Her iki durumda da homojenleştirme harekâtı açıktı ve kültürel ulusalcılık açıkça övünç bayrağıydıysa da, "ırk" duası hemen yüzeyin altındaydı —Sadece ABD açısından değil (bu mantıklı olurdu), genel olarak insan tarihi açısından. Demek ki, "Oryantalizm", başlangıçta Avrupai psikte esasında ontolojik bir kusur olarak öne çıkarıldıysa da, Said sonunda şunu ilan edecekti: "emperyal, ya da sömürgesel, ya da ırksal anlamda yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkide, ırk hem sınıftan hem cinsiyetten önce gelir... Vurgu ve göreli önem sorunun, insanın kendi feminist güvenirliğini kanıtlama gereğinden önce geldiğini hep duyumsamışımdır."[34] Bizzat emperyalizmin kendisi "ırksal bir anlam" içine çöktüğü gibi, şu "insanın kendi feminist güvenirliğini kanıtlama" şeklindeki küçümseyici ifade de cinsiyete oldukça kesin bir şekilde önem verir. Nietzscheci bir dünyada, fiilen her şey mümkündür.

VI

Oryantalizm'in ilk yayınından bu yana Said'in müdahaleleri, kuşkusuz verimli ve çeşitli olmuştur. *Oryantalizm*'in hemen ardından gelen *The Question of Palestine* ve *Covering Islam*, açıkça *Oryanta-*

lizm'le başlayan bir dizinin ciltleri olarak algılandılar. Birkaç yıl sonra gelen *After the Last Sky* ve *Blaming the Victims*, aynı bütünlüklü çalışmanın parçaları olarak değerlendirilebilir. Kolayca iki üç cildi dolduracak yayımlanmamış televizyon konuşmaları, çeşitli türden forum ve konferanslarda yaptığı konuşmalar bir yana, kökdeş temalar üzerine pek çok periyodik yayında, siyasi dergi ve gazetede yazdığı denemeleri, makaleleri ve röportajları, bu etkileyici kitapların etrafını kuşatır. *Oryantalizm* hakkında fazla bir şey söylememe gerek yok; ve Covering Islam, İslami türden siyaseti ve Humeynici türden cinayetleri öylesine savunuyor ki, kuşku götürmez derecede Said'in en ihmal edilebilir kitabıdır (Ancak Salman Rüşdi'nin ölüme mahkûm edilmesinden sonra Said, o zamana kadar İran'da on binlerce kişiyi sarıp sarmalayan teröre karşı açık tutum aldı). Buna karşın, doğrudan Filistin'i ele alan yazılar, Said'in çalışmasının sadece en dayanaklı kısmını değil, önemli ölçüde siyonist-sömürgeci varsayımlarla biçimlenmiş Amerikan imgelemine bir ulusal kurtuluş mücadelesini en ikna edici bir şekilde sokan kısmını da oluşturur.

Said'in edebi ve kültürel incelemeler alanındaki yayınları da eşit derecede geniştir —çok daha sorunlu ve zaman zaman kuşku yaratıcı olmalarına karşın. 1969 ile 1981 arasında yazılmış denemeleri bir araya toplayan ve1983'te kitap olarak yayımlanan *The World, the Text, and the Critic*, bu çalışmaların merkezinde yer alır. Bunun dışında, dergilerde çıkmış, fakat kitap haline getirilmemiş çok sayıda deneme var; bunlardan birkaçı, başkaları tarafından yayımlanan kitaplara alınmıştır. Kitap, en azından iki önemli yazıyı, içindeki formülasyonlar önemli ölçüde farklı olmalarına karşın *Oryantalizm*'le tematik olarak bağlantılı olan "Raymond Schwab and the Romance of Ideas" ve "Islam, Philology and French Culture: Renan and Massignon" başlıklı yazıları kapsıyor; çok önceleri yazılan, fakat yakın zamanlarda bir kitabın içine alınan Schwab üzerine deneme, Schwab'ın eserindeki hayırsever görüşün *Oryantalizm*'dekiyle hiçbir benzerliği olmadığını düşünerek, gerçekten çok tuhaf bur okuma yapıyor.[35] Kitapta yer alan en çok tanınan ve en etkili diğer iki deneme —"Criticism between Culture and System" ve "Travelling Theory"— açıkça *Oryantalizm*'den bir süre sonra yazılmışlardır ve Said'in Derrida kaşısında

Foucault'ya öncelik verdiğini açıklamalarından ötürü değil, kendisini Foucault'dan kısmen uzaklaştırdığı için dikkat çekicidirler. Said'in doğrudan alıntı yaptığı Poulantzas[36] ve Chomsky tarafından çerçevesi zaten çizilmiş Foucault eleştirilerine dayanması bu uzaklaşmayı kolaylaştırır ve Said'in Foucault hakkında şimdi söylediği şeylerin bir kısmı, tuhaf bir şekilde, benim *Oryantalizm*'le ilgili olarak yukarda gündeme getirdiğim kimi noktalarla benzerdir. Foucault ve onun Güç nosyonu hakkındaki çekinceleri ifade etmek niyetiyle yazılmış ve "Travelling Theory"den alınan aşağıdaki özet, neredeyse tamı tamına bizzat Said'in kendisine ve Oryantalizm kavrayışına da uygundur:

> Foucault'nun Marksist ekonomizme düşmeme telaşı, tartıştığı toplumlarda sınıfların rolünü, ekonominin rolünü, başkaldırı ve isyanın rolünü yok etmesine neden olur... Sorun, Foucault'nun *pouvoir* (güç) terimini kullanışının, yolundaki her engeli yutarak ... değişimi yok ederek ve gücün mikrofiziksel hükümranlığını gizemleştirerek gereğinden fazla etrafta dolanmasıdır... Foucault'nun tarihi, eninde sonunda metinseldir, ya da daha doğrusu metinselleştirilmiştir; tarzı, Borges'in yakınlık duyacağı bir tarzdır... [arkeolojileri] yeni hareketlere, devrimlere, karşı-hegemonyaya, ya da tarihsel bloklara, ismen bile izin vermez.[37]

Bu iki deneme, Said'in burada beni en çok ilgilendiren çalışmasıyla sadece teğet geçen bir bağlantı içinde oldukları için, bunlarda karşılaşılan dikkat çeker tutarsızlıkların herhangi bir okumasını sunmayacağım; bir bölümün sınırları içinde —bu bölüm gibi aşırı uzun bir bölümde bile— bu kadar temel, ayrık ve farklı bir üründeki her anlamlı kalemin ayrıntılı bir hesabını vermek olanaklı değil.

Foucault'dan bu kısmi uzaklaşma, gerçekte, Said'in Nietzscheci bütün temsiller yanlış temsillerdir tutumundan bir geri çekilişi de içeren ve sömürgesel söylem dışında direniş olanaklarını da kabul eden son yazılarında gerçekleşen bir dizi değişikliğin parçasıdır. Bu arada, hem Foucault'yu hem Derrida'yı yeniden okuması ve değişik postmodernist tutumlarla yakınlaşmaları, sorumlu bir bilginin ikili görevinin, hem hâkim kültürün hem de "sistem", "teori", "büyük teori", "disipliner bilgi" ve diğer birçok renkli ünvan verilen şeylerin —

çoğunlukla Marksizme, fakat genel olarak tarihin anlatı kadar teorik olarak da bilinebilirliğini kanıtlamaya çalışan ve direniş ve siyasal eylemin taşıyıcıları olarak kolektif aracıları (sınıf, cinsiyet, ulus gibi) saptayan dünya-da-bir-varlık olmanın diğer biçimlerine de gönderme yaparak— baskılarına direnmek olduğu konusunda ısrar etmekle sonuçlandı. Bütün bu *sistemler*, karakteristik postmodernist biçimde reddedilir; öyle ki, direniş ancak kişisel olabilir, micro olabilir, sınıf, cinsiyet, ulus "büyük anlatılar"ı dışında tesadüfen bir araya gelmiş küçük, belirli sayıda bireyler tarafından paylaşılabilir.[38]

Bu konuyla ilgili kararsızlıklar "Travelling Theory"de zaten belirgindir; fakat,"Opponents, Audiences, Constituencies and Community"[39] başlıklı denemesinde çok daha belirgindirler. Bu denemede Said, ilk kez "diğer disipliner söylemler kadar Marksist söylemler tarafından bile kurulan kendi kendini denetleyen, kendi kendini arındıran topluluklar"dan söz edip, Marksizmin "disipliner" niteliğine karşı çıkarılması gereken temel proje olduğunu düşündüğü şeyi betimlemeye geçer: "canlı tarihsel anı ve öznelliğin ardışık olmayan enerjisini geri getirmek ... kurumsal güç tarafından üretilen ardışık ya da ideolojik resmi öykülerin dışındaki öyküleri de anlatmak." Bu son formülasyonun gerçekte ne anlama geldiğinden tam emin değilim; fakat, Marksizmin "disipliner", "kurumsal" ve "ideolojik" olduğu kadar "kendi kendini denetleyen, kendi kendini arındıran" da olduğu söylenen anlayışın, kaçınılmaz olarak, feminizm içindeki belirli eğilimler için de —en başta da sosyalist eğilimler— geçerli olduğunu söylemek, sanırım haksızlık olmaz. Bu arada, teorik eklektisizm iyice kontrolden çıkar: açıkça Althusser'den alınma terminoloji kullanılarak ve direniş alanlarını göstermek için Aimé Césaire, Pablo Neruda ve Mahmud Derviş gibi komünist şairlerin adları sıralanarak, Gramsci adına açıktan açığa postyapısalcı Marksizm yergileri yapılabiliyor.

Ne var ki, en büyük sıçrayış ulusalcılık konusunda olmuştur. Oryantalizm'in yayınlanmasını hemen izleyen yıllarda, Said'in konumu, doğrudan doğruya Üçüncü Dünyacı ulusalcılıklardan ayırt edilemezdi ve alışkın olduğumuz şey, Avrupalı olanın günahı ile Avrupalı olmayanın masumiyeti ile ilgili özeleştirisiz bir anlatıydı. Bu, dramatik bir

şekilde, yaklaşık 1984'te başlayıp sonraki yıllarda giderek artan ulusalcılığın, ulusal sınırların ve genel olarak ulusların keskin reddi şeklinde değişti; öyle ki, insan bu karşıt duruşun aşırılığı karşısında telaşa kapılmadan edemez. Gerçi, "kolektif kimlikler" olarak "ulus" ve "devlet" ile ilgili en genel ifadeler, çoğunlukla, ulusal kurtuluşun, özellikle Filistin *intifadasının*, ve Filistin halkının kendi ulus-devletine sahip olma, ya da iki uluslu bir devlet içinde eşit haklara sahip olarak yaşama hakkının yüksek sesle onaylanmasının yanı sıra söylenir. Titiz bir incelemeyi gerektiren şey, ulus ve ulusalcılıkla ilgili giderek artan bu ikircikliliktir —"Batı"nın toptan bir reddinden, günümüzde yapılabilecek *tek* otantik çalışmanın, metropolitan konumlanmayla birleşmiş Üçüncü Dünya kökenini gerektirdiğine dair eşit derecede toptan bir iddiaya çok daha şaşırtıcı sıçrayışla birlikte. Bu en son inşada zamanımızın örnek figürü olarak aktarılan entelektüel, hem Hint üst sınıfına dayanan kökeninden hem de sonradan metropolitan üniversiteye konumlanmasından ötürü takdir edilen Ranajit Guha'dır. (40),

Kabaca son onyılda dergilerde çıkmış, fakat kitap halinde toplanmamış Said'in sayısız denemelerinden bir düzineden fazlası, tematik olarak, emperyalizm ile (esas olarak) edebiyat arasındaki ilişki konusu etrafında örülmüştür. Bunlardan bazıları oldukça düstursal olan figürler üzerinedir (Jane Austen, Kipling, Yeats, Camus, Verdi); diğerleri daha geneldirler. Tek tek kişiler üzerine olanlar arasında benim gözdem, Verdi üzerine olanıdır(41) —opera dilini tam olarak anladığım, ya da *Aida*'yı bizzat gördüğüm için değil, Said'in oldukça inandırıcı savını izlediğim için. *Oryantalizm*'i yazma sürecinde biriktirdiği bilgisiyle, bir piyanist olarak büyük yeteneğiyle ve operaya tutkusuyla Said, özel olarak Süveyş Kanalı'nın açılışı için bestelenmiş bu Avrupai şaheser hakkında yazabilecek durumdadır ve işi şevk ve ender bir zekâyla bitirmiştir. Ne var ki, yine zorunlu olarak özel yazarların okunmasını atlamalıyım ve denemeler arasından, belli bir genellemeyle ikinci kategoriye giren ikisini incelemekk istiyorum: "Figures, Configurations, Transfigurations" ve "Third World Intallectuals and Metropolitan Culture."(42) Bunlardan "Figures" başlıklı deneme, cronolojik olarak daha önce yayınlanmış görünüyor ve esasında, 1989

Ağustos'unda Kent Üniversitesi'nde toplanan Uluslartopluluğu edebiyatı ve Dil İncelemeleri Birliği Konferansı'nda (Conference of the Association for Commonwealth Literature and Language Studies) yaptığı konuşmaydı. Böylesi birlikler genellikle muhafazakâr ve aldırmazdırlar; bu nedenle, Said'in denemesinde söylediği birçok şeyin radikalizmi yararlıdır. Ne var ki, benim bu denemelere ilgim, biraz farklı türden bir ilgidir.

Said'in son yıllardaki birçok denemesi gibi bu iki deneme de, *Oryantalizm*'e göre kimi gerçek ilerlemeler kaydediyor. Örneğin, kitabın yayınlanmasından sonrasına kadar Said'in yeteri sayıda Batılı olmayan yazar okuduğuna dair herhangi bir belirti yoktu. Bunun aksine, bir tanesi bile, Said'in Batılı düstursal figürler için o derece sık önerdiği bilgili okumayla ve hermenetik uğraşla ele alınmamış olmasına karşın, daha yakın zamanlardaki yazılarında "Üçüncü Dünya Edebiyatı"nın başlıca karşı-düstur figürlerine göndermeler düzenli olarak yüzeye çıkarlar. Özel metinlere gönderme yaptığı ender durumlarda —biraz sonra tartışacağımız denemede George Antonius, ya da Ranajit Guha'ye yaptığı gönderme gibi— bu metinlerden hiçbiri, Said'in Swift'ten Renan'a, Schwab'a ve Kipling'e kadar geniş bir Avrupalı yazarlar yelpazesine layık gördüğü türden ayrıntılı bir titiz incelemeye layık görülmez. Bu arada, bir aktivist ve bilim adamı olarak Filistin kurtuluş hareketine ilgisi, genel olarak anti-sömürgeci hareketlerle dayanışma ve bu hareketlerle bütünleşen kişilere saygı ifadelerine genişlemiştir. Ne var ki, uğraş ve sempatiler yelpazesindeki bu kısmi kazanımlar, haklara, toplumlara, ulusal sınırlara, Asya, Afrika ve "İslam dünyası'nın topluluk ve edebiyatlarının okunmasına *karşı* yeni kazanılan fakat bastırılamaz öfke ile; şu anda fiilen Batı'da yaşayan bir avuç yazara bu toplum ve edebiyatlar karşısında ayrıcalık tanımakla; "dekolonizasyon için mücadelenin" gerçekleşebileceği tek alan olarak "Batı merkez" kavrayışıyla özel ve paradoksal bir ilişki içinde durur. Bu sıçrayışın muazzamlığı şaşırtıcıdır. Bir yanda Arap dünyasına yönelik devam eden Amerikan düşmanlığı, diğer yanda Ayetullah Humeyni'nin Rüşdi'yi ölüme mahkûm edişi ve Asya, Afrika ve Arap dünyasından pek çok kişinin Rüşdi'nin safında dövüşememesi , sonunda kurtuluşun biricik figürleri olarak ortaya çıkan Batı kentindeki

yalnız yazar figürüyle —ve bu aynı kentte, fikrini söylemeyen roman okuyucusuyla— birlikte, Batı-olmayana karşı olduğu gibi Batı'ya karşı da olağanüstü bir kızgınlığa neden olmuş gibi görünüyor.,

VII

Bütün bu ikircikliliklikler, tam olarak sadece Uluslartopluluğu Edebiyatı üzerine konuşmada ortaya çıkarlar; ancak, bazı temel formülasyonlar, ilk önce ele alacağımız "Third World Intellectuals and Metropolitan Culture" başlıklı denemede görülür. Bu denemenin ikinci yarısı, Batılı okuyucuların Batılı olmayan yazarları ciddiye almaları gerektiğine dair bütünüyle yararlı öğütten ibarettir. Ne var ki, savın esas yükü, "sömürge" entelektüelleri ile "sömürge sonrası" entelektüelleri denilen iki şey arasına konan oldukça tuhaf bir ayrıma; bu genel tipolojiyi parlatmak için dört kitaba yapılan örtük göndermelere; "başkaldırı" ve "dekolonizasyon için mücadele"nin önkoşulları olarak "Batı merkez"e kişisel konumlanmanın ve Batı "tekniği"ni almanın yüksek sesle onaylanmasına dayanır. Ancak, bütün bunlara geçmeden önce, aşağıdaki oldukça ilginç pasajda olduğu gibi, genellemelerin ele alınış biçimini göstermek yararlı olabilir:

> Emperyalizme karşı direniş, elbette, sadece silahlı güçleri, ya da gerilla gruplarını gerektirmez. *Esas olarak*, ulusalcılıkla ve yükselen bir mağdur dini, kültürel ya da varoluşsal kimlik duygusuyla birleşir. Mabedinde, yeni ve alternatif bir söylem yaratmadaki rolleri küçümsenemez olan Cezayirli Abdel Kadir gibi savaşçılar, Mehdi ve Gandi gibi peygamber ve rahipler, bir ulusalcı yazarlar —Tagore, Yeats, Neruda, Aimé Césaire, Leopold Senghor— ve Marti, Mariategi, Fanon, Cabral ve diğerleri gibi düzinelerce entelektüel şahsiyetler alayı vardır. (s. 27-28; italik benim).

Burada Gandi'nin "peygamberler ve rahipler" kategorsinde görünmesi tuhaftır. Bu arada, diğer birçok yerde olduğu gibi burada da "ulusalcılık"ın onaylanması da, diğer denemede göreceğimiz ulusal kimlik putunun kırılmasıyla tuhaf bir ilişki içinde durur. Ne var ki,

benim ilgimi çeken, komünistlerle anti-komünistleri, pasifistleri ve Marksistleri bir araya toplayan bitimsiz "diğerleri" kategorisinde birleştirilen, beşi gerilla savaşlarına ya fiilen önderlik etmiş ya da katılmış, hepsi de, emperyalizm *esas olarak alternatif bir söylemle* karşı çıkılınası gereken kültürel bir görüngüdür şeklindeki düşünceyi öne çıkarmak için seferber edilmiş dokuz kişilik listedir — postmodernist bir nazire türünde oluşturulmuş listedir. Cabral'ın önemi, açıkça, kendi ülkesinin kurtuluşunu sağlayan ve bizzat Portekiz'de faşizmin çöküşü bir yana, Afrika'daki Portekiz sömürgelerinin kurtuluşuna katkıda bulunan silahlı mücadeleyi başlatıp yönetmiş olması değil, *söylemsel* tutumudur.

Elinde bu görüşle Said, iki tür entelektüel tipolojisini betimlemeye geçer: sömürge ve sömürge sonrası entelektüel. Topu topu dört yazarı değerlendirir. Trinidadlı komünist ve ünlü *Black Jacobins*'in yazarı C. L. R. James ile eşit derecede ünlü *Arab Awakening*'in yazarı ulusalcı Arap tarihçi George Antonius, sömürge enteleküelleri kategorisine düşerler. Sömürge sonrası entelektüeller kategorisinde, Malezyalı yazar Alatas ile Hindistanlı yazar Guha karşımıza çıkar. En başta Marksizm ve ulusalcılık olmak üzere siyasal ideolojiler gibi dünya da dördü arasında güzelce paylaştırılır. Said'in bu bağlamdaki usülünün teorik anlamına ve keyfiliğine geçmeden önce, "sömürge" ve "sömürge sonrası" terimlerinin siyasal teoride gerçekte ne anlama geldiklerini açıklamak gerekir. Zira, bu terimler, belirli ülke halklarının başka ülkeler egemen sınıfları tarafından yönetilmesiyle ilgili olarak tarihin dönemselleştirilmesi için; dekolonizasyonla birlikte devlet biçimlerinde ve farklı ulusal oluşumlar, sermaye birimleri, sınıflar ve ekonomiler arasındaki ilişkilerde gerçekleşen temel değişiklikler için; eski sömürgelerde hükümran rejimler kurulunca, artığın ulusal ve uluslararası dolaşımının, devlet personelinin, yönetim tarzlarının içsel yeniden düzenlenişi için kullanılan temel analitik kategorilerdir. Bu analitik ayrım, bir sömürgenin egemen sınıfının o sömürgenin dışında konumlanmış olması ve sömürgesel devletin, dışarı temelli bu egemen sınıfın aracı olması; dekolonizasyonla birlikte, hâkim oluşumun bu yapısal özelliğinin artık geçerli olmaması ve dolayısıyla oluşumun, diğer tür bağımlılık biçimlerinden ayrı olarak, artık sömürgesel olmaması temel olgusuna dayanır.

Dekolonizasyonun tarihine değil, emperyalist burjuvazi ile daha önce sömürge olan şimdi emperyalist boyunduruk altına alınmış hükümran ulus-devletin doğrudan üreticileri arasındaki ilişkileri yapılandıran sistemsel belirlenimler hiyerarşisinde, devlette ve toplumda saptanabilir yapısal değişikliklere gönderme yaptıkları için, bu kategorilerin siyasal düşüncede kesin bir anlamı vardır. Diğer yanda, salt dekolonizasyondan sonra olgunlaştığı için bir eleştirmeni "sömürge sonrası" diye nitelemek, totolojidir; Batı hâkimiyetine karşı ortak bir kültürel tutumu, dekolonizasyondan sonra yazmaya başlayan *bütün* entelektüellere, yapısal olarak farklı bir tutumu da, bireysel toplumsal ve siyasal konumlarından bağımsız olarak, entelektüel oluşumları sömürge yönetimi altında tamamlanmış bütün entelektüellere atfetmek, en kötü idealizmdir ve çok özgül bir tarihsel düzenlemeyi basitleştirir. "Sömürge" ve "sömürge sonrası" terimlerini kendi kendini yansıtma ve kültürel eleştiri mesleğindeki konumlanmaları tanımlama amacıyla bu şekilde kullanmanın, bugünlerde, edebi teorisyenler arasında oldukça yaygın olduğunu da ekleyebilirim.

Said'in denemesinde ileri sürdüğü türden, bireysel yazar ve eleştirmenlerin, ya da geniş entelektüel tabakaların entelektüel üretimlerinin, ya da yörünge ve öznelliklerinin çok karmaşık yapılarını homojenleştirmek için seferber edildiklerinde bu kategorilerin hiçbir analitik değeri, ya da teorik statüsü olmaz. Belirli entelektüeller, ya da entelektüel kümeleri açısından, sömürgesel kültürel hava, dekolonizasyon anının çok ötesine kadar sürebilir; bazıları açısından, sömürgeci ülkenin kültürel hâkimiyetinin reddi, pekâlâ, sömürgesel devletin fiilen çözülmesinden önce gerçekleşebilir —ve çoğunlukla da böyle olur. D. D. Kosambi —matematikçi, Sanskritçe uzmanı, antropolog, aski Hint tarihçisi— bir yana, Susobhan Sarkar gibi tarihçi ve öğretmenlerin, A. R. Desai gibi sosyologların, E. M. S. Namboodripad gibi militan ve entelektüellerin mesleki yaşamları, hem sömürge hem sömürge sonrası dönemi kapsar ve bunlardan hiçbiri, Said'in bu kadar rahat bir şekilde kendi "sömürge" ve "sömürge sonrası" entelektüeller kategorisine yapıştırdığı türden önceden saptanmış özellikler göstermezler. Kosambi, C. L. R. James'le; İrfan Habib, Ranajit Guha'yla aşağı yukarı aynı zamanda yazmaya başladılar; Said'in

yaptığı türden bir ayrım, bu diğer yörüngeler hakkında bize hiçbir şey söylemez. Sadece, bireysel oluşum ve tutum farklılıklarını anlamsız küresel tipolojiler şeklinde şişirir.

Said, sömürge entelektüellerinin —bununla, ister ulusalcı olsunlar ister Marksist, sömürge döneminde yazan Avrupalı olmayan entelektüelleri kasteder— kendilerini Avrupa kültürüyle tanımlayarak ve sümürgeci ülkeyi "Anavatan" sayarak, her zaman Avrupai hâkimiyetin kültürel perspektifiyle yazdıklarını söyler bize. Kendi ifadesiyle:

> James ve Antonius için, Karaib ve Arap Doğusundaki yerlilerle meskûn söylem dünyası, onurlu bir şekilde Batı'ya bağımlıydı... Kendilerini sömürge ve/veya Batılı olmayan halkların karşıt deneyimlerinin anlatıcısı saysalar da, eserlerinde, Batı kültürel geleneğinin *dışında* duran adam anlayışı yoktur. (s. 33-36)

Said'in sözünü ettiği bireysel yazarlar için bu pekâlâ doğru olabilir; fakat hiçbir zaman kendilerini "Batı kültürel geleneği" *içinde* sanmamış o kadar çok sayıda sömürge dönemi entelektüeli biliniyor ki, burada niyet edilen genelleştirme sadece kafa karıştırır. Said'in, Guha'ya Batı kültürel geleneği *dışında* duran sömürge sonrası entelektüel örneği dediği sırada, onu bir "postyapısalcı" olarak da nasıl niteleyebildiği merak konusudur; postyapısalcılık ile Batı kültürel geleneği arasındaki sınır çizgisi nerdedir acaba? Sömürge sonrası entelektüellerin, her durumda, hem Batı kültürel geleneğinin *dışında* oldukları *hem de* Batı eleştirel düşüncesinin silahlarını daha iyi kullandıkları söyleniyor; gerçek farkları, bu silahları kendi öğretmenlerine çevirmeleridir. Geçmişte, sömürge döneminde, hiçkimse bunu yapmadı! Başlangıçta Avrupai kurumlarda öğrenilen eleştirel yöntemlerle Avrupa'nın en temel yanlarını eleştirmenin, sömürge dönemindeki pek çok komünist ve ulusalcının gözde bir eğlencesi olduğunu insan düşünür.

Daha da anlamlısı, Said'in yüksek bir teknik beceriye sahip ve hem sömürge döneminde hem sömürge sonrası dönemde kendilerini Batı'da konumlandırmayı seçmiş ve Avrupa kökenli olmayan entelektüellere mutlak merkezilik vermedeki çok özel tarzıdır:

Bu kişiler, bir zamanlar sadece Avrupalılara ayrılan, şimdi tam da Batı merkez'in kalbinde ya başkaldırı ya da revizyonizm için uyarlanan bilimsel çalışma ve eleştiri silahlarını, teknikleri, söylemleri kullanarak metropole seslenirler. (s. 29)

Hem James ("sömürge" entelektüeli) hem Guha ("sömürge sonrası" entelektüeli) anlamlı kitaplar yazmışlardır; fakat, böylesi kitapların yazılmasını "başkaldırı" eylemleri olarak tasarlamak aşırı görünüyor, zira sadece eylemlerin değil sözcüklerin de değerini düşürecek şekilde bu tür sözcüklerin yazma eylemine çok fazla uygulanmaması gerekir. Yazma eylemi var olan yönetim yapısına bir meydan okumayı ve insasının kendi güvenliğine yönelik bir riski oluşturabildiği her seferinde olduğu gibi, Castro'nun "Tarih Beni Affedecektir"i, ya da Mao'nun "Hunan Raporu"nu yazması kesinlikle başkaldırı eylemleriydi; fakat 18. yüzyıl sonu ve 19. yüzyıl başlarındaki olaylar üzerine bilimsel çalışmalar bu kategoriye girmez. Guha, Said'in gönderme yaptığı 18. yüzyıl sonu Kalıcı Yerleşimiyle ilgili incelemesini, sömürge döneminde olduğu kadar sömürge sonrası dönemde de, İngiltere'de olduğu kadar Hindistan'da da çok sayıda yazının Hindistan tarımının bu yerleşimden ne kadar zarar gördüğünü zaten göstermiş olduğu dekolonizasyondan yaklaşık 16 yıl sonra yayınladı. Burada Said'in dilindeki enflasyoncu eğilime neden olan şey, herhalde,"tam da Batı merkez'in kalbinde ... metropole seslenme" eylemine verdiği büyük önemdir ve herhalde, "teknikler, söylemler, bilimsel çalışma silahları"na vurgunun nedeni de bu "tam da Batı merkez'in kalbinde" olma gereksinmesidir; insanın yaptığı iş "metropole seslenmek" ise, o zaman bu "teknikler"e, bu "söylemler"e sahip olması iyi olur. (Gerçi Guha'nın hakkını verelim, söz konusu kitabı yazdıktan birkaç yıl *sonra* "Batı merkez"e kalıcı olarak göçtüğü belirtilmeldir). Üstün bilim adamının Batılı olmayan ülkelerden Batılı ülkelere bu göçü, Said'in *içe yolculuk* (the voyage in) dediği şeydir; bunu şöyle betimler:

...içe yolculuk, melez kültürel çalışmanın özel olarak ilginç bir çeşidini oluşturur. Ve bunun varlığı, devam eden bir emperyal yapılar çağında rakip bir uluslararasılaşmanın göstergesidir. (s. 31)

Hoş bir ifade: "rakip uluslararasılaşma." Ne yazık ki, ifadenin yeniliği, "içe yolculuk" ile herhangi bir "rakip" faaliyet arasında çoğunlukla bir ilişkinin bulunmaması olgusunu gizlemeye yarar. Said, örtük bir şekilde "periferilerden, genellikle anti-emperyalist olan göçmenler ya da ziyaretçiler tarafından yapılan entelektüel ve bilimsel çalışmalar"dan söz eder. (s. 30). Bu hiç mi hiç doğru değil. Birleşik Devletler'de "periferiler"den "Batı merkez"e giden göçmen ve "ziyaretçiler"in çok büyük çoğunluğu, ya siyasete ve bilimsel emeğe katılmaz, ya da Bharati Mukherjee'nin edebiyat alanında çok iyi temsil ettiği gibi sağcı olmaya yönelirler; birkaçının muhalif eser üretmesi "göçmen ve ziyaretçilerin ... bilimsel çalışmalarının" Anglo-Amerikan bilimsel çalışma ana akımının çamuru içinde oldukları olgusunu gizlemeye yetmez. "Genel olarak anti-emperyalist" olmaları bir yana, pek çoğu "merkez"in parçası olmak ister; "rakip uluslararasılaşma", istedikleri son şeydir. Said, adına konuştuğu göçmen topluluklarını tanımıyor gibi; birisi aşağıdaki gibi bildirivari bir formülasyon yapabiliyorsa, büyük ölçüde maddi ve mesleki başarı amacıyla yapılan "yolculuk"ların gerçekliğinden epeyce uzak olması gerekir: "dekolonizasyon için mücadele, periferilerden merkeze geçmiştir." (s. 30) "Geçmiştir" sözünün gücü insanın nefesini kesiyor. Emperyalizme karşı mücadele, artık fiilen emperyalist egemenlik altında olan ülkelerde gerçekleşmez; hareketli bir şölendir, uzmanların gittiği yere gider! Bu tür bir formülasyonda "dokolonizasyon için mücadele", esasında edebi ve edebi-eleştirel bir iş olur ve elit akademik entelijensiya, olgu ile kendi kendinin imgesi arasındaki boşlukta, dünya devriminin öncüsü rolüne soyunur. İfade yeterince açıktır; fakat yine de sorabiliriz: Bu kadar eşsiz sayılan Ranajit Guha'ya niçin "sömürge sonrası" entelijensiyayı temsil etmek bahşedilir?

Edindiğimiz ilk formülasyon şöyledir: "Guha'nın kitabı, sonraki postyapısalcı yazarların (Guha'nın kendisi de dahil) kabul edeceği şekilde, arkeolojik ve yapısökümcü (daconstructive) bir incelemedir..." (s. 32) Arkeoloji (Foucault), yapısöküm (Derrida ve arkadaşları) ve genel olarak postyapısalcılık, böylece, kişisel yakınlığı garanti eder görünüyor ve Said de, edebi eleştirmen olarak kapasitesiyle Guha'nın yazısını onaylar: Guha'nın stiline hayran olan Said, "anlatının yerini

ironi alır" diyor ve Guha'nın yaptığı türden "sömürge sonrası" tarih yazma anlatılar etrafında inşa edilmeye son verdi ve bizzat dilin kendisiyle daha fazla ilgilenir şeklindeki kendi önermesinin üzerinde önemle durur. Başka bir ifadeyle, arzu edilen tarih yazma modeli, edebi eleştiridir.

Fakat Guha ile ilgili olarak Said'i büyüleyen şey, sınıfsal köken, toplumsal ve coğrafi konumlanma ve buna eşlik eden araştırma teknikleri ve Batı'ya ait bilgiler ustalığı konusudur. Said, Guha'nın kitabının özünden söz etmez ve gerçekten okuyup okumadığı belirsiz kalıyor. Sözünü ettiği şey, daha çok, açıkça Guha'nın eleştirdiğiyle aynı Kalıcı Yerleşimden yararlanan bir aileden gelmiş olması; sonra işine devam etmek için Batı ülkelerine göçmüş olması ve Guha'nın teknik ve arşiv ustalığının herhangi bir Batılı bilim adamınınkiyle eşit olması olgusudur. "Batı merkez"e yerleşmiş çağdaş Üçüncü Dünyacı entelektüellere özgü bir retorik enflasyonuyla Said, Guha'nın bir "sürgün kişi" olduğunu ilam ettiğinde, güç ile sürgün arasındaki temel siyasi farkı silmeye çalışır. İnsan kişisel bir tercihten kesinlikle yakınmak istemez ve herhangi bir bireyin bir ülkeden diğerine göçmesine neden olan koşulları kesinlikle ne bilirim ne de yargılamak isterim; bunlar tamamen özel sorunlardır. Ne var ki, aynı nedenle, kişisel tercihi baskının zorunlu kıldığı bir kader olarak yanlış temsil etmemek de en iyisidir. Ancak, Said'in Guha'ya verdiği merkezi kişilik "sürgün kişi" kişiliğidir. Zira Said, Hind tarih yazımında daha önce mevcut bütün okul ve eğilimlerin üstesinden gelmek için İkincilci (subalternist) projenin ve varsayılan yeteneğinin üretken ve muhalif enerjisini komprador sınıf kökeninden, Batı'ya yerleşmeden, sürgün ben'den ve teknik ustalıktan oluşan bu bileşimin içine yerleştirir.

Demek ki, Guha'ya ayrıcalık tanımanın toplumsal bağlamı, oldukça ilginç bir bağlamdır. Bu denemelerde, *Subaltern Studies*'e birçok gönderme vardır; fakat, Guha'nın I. cilde kısa giriş notuna geçerken yapılan bir gönderme dışında Said, bu projenin Hindistan'daki diğer tür tarih yazımlarından farklılığını gösterebilen şeylerle, öncülleriyle, ürünleriyle ayrıntılı bir uğraşının kanıtını vermek bir yana, bu projeyi meydana getiren tek tek metinlerden hiçbirini

anmaz bile. Bizat eserin içinde, bu öne çıkarmada övgü için seçilip alınanın ne olduğundan insan emin değil. Özel bir kitaptan —*A Rule of Poverty for Bengal*— söz edildiği tekil Guha örneğinde bile, iki olgu belirgindir. Birincisi, bu çalışma, Susobhan Sarkar, ya da İrfan Habib gibi öğretmenlerin de paylaştığı öncüllerle bütünüyle ilgisiz olmayan Hint tarih yazımının ana gelenekleri denilebilecek gelenek içinde 1950'lerdeki araştırmasına dayanan ve Subaltern projesinin başlatılmasından *önce* yayımlanan Guha'nın erken bir çalışmasıdır. Guha'nın gerçek Subalternist kalıptan çıkmış daha yakın zaman çalışması konusunda Said'in dikkat çeker ölçüde sessiz kalması anlamlıdır.[43] *A Rule of Poverty*'ye gönderme yaparken bile, sadece giriş bölümünden ve sadece biyografik ayrıntıyı aktarır; Kalıcı Yerleşim konusunda, Guha'nın kitabından önce ve sonra, Hindistan'da biriken muazzam yazı yığınına tuhaf bir şekilde ilgisizdir.

Bu ilgi ve yakınlık modeli veriliyken, Guha ya da genel olarak Subaltern eğilimin yaptığı şeyin içeriği burada söz konusu olamaz; önemli olan Said'in kendi inşasıdır. İnsan, şu izlenime kapılıyor: Onun için en önde gelen olgu, şu anda Amerikan üniversitesinde bulunan kişisel karşılaşma, konferans ve sohpetin yapısı ve bu özel ortamda Subaltern Grubun artan varlığıdır; sonra bu, "postyapısalcılık" malzemesiyle pekiştirilir. Her durumda tek cazibe kaynağı, biyografik kaynaktır: sınıfsal köken, "teknik"e ve "söylem"e ayrıcalıklı ulaşma, "sürgünlük"ün düşünsel inşası ve sonraki konumlanma. Kişisel olarak duyumsanan ve oldukça değer verilen bu biyografik ayrıntının ironisi, Said'in, belki de Guha'nın onayını almadan, tipik bir üst-tabaka burjuva portresini bize sunmasıdır; zira, küresel kapitalizmin kıyılarından gelip en modern Batı teknolojisni edinmek ve metropolitan burjuvaziyle işbirlikçi bir rekabete girişmek için, sömürge döneminde kazanılan birikimleri seferber eden, bu tür bir bireydir.

Subalternist projenin kendisini tanımlama şekli ile Said'in onu tanımlama şekli —kendi sınıf kökeni ve metropolitan konumlanmasıyla avantajlı bir üst-sınıf göçmen görüngüsü olarak— arasındaki açıkça paradoksal ilişkide dokunaklı bir ironi elbette vardır. Sınıfsal kökenin, *içe yolculak* olarak göçün ve tercih edilmiş metropolitan ko-

numlanmanın —zorunlu sürgünlükten çok daha fazla kendi kendini sürgünün tatlarının— ve seçilip ayrılan kişi olmasına karşın, Ranajit Guha'nın yapabileceği herhangi bir kişisel tercihi çok aşan sonraki profesyonelleşme ve melezleşmenin bu anlatısında çok önemli bir tınının bulunduğunu söylemek yeterlidir. Bu yakın zaman denemelerinin *Oryantalizm*'le paylaştığı birkaç özellikten biri de, Birleşik Devletler'e gelen göçmenin en ayrıcalıklı kesimlerinin varoluşsal durumu —sınıfsal ayrıcalık, sözde muhalif ve taciz edilen konum, rekabet kadar işbirliği teknik yeteneği, mesleki konumlanma— hakkında konuşmaya devam etmeleridir. Bu arada, yazarın niyetleri bakımından anlamlı olan, *Oryantalizm*'deki Batı'nın toptan suçlanmasından, bu en son denemelerde savunulan Batı'ya konumlanma arzusuna dönüşün, artık tamamlanmış olmasıdır.

VIII

Batı düstursallığı ile ilgili kanısıyla, Batı-olmayanın putlarını kırmasıyla, İngilizcenin uygarlaştırıcı misyonuna yakışıklı övgüsüyle, sadece edebiyatın estetik zevklerini değil, dünyayı tüketmenin bir aracı olarak kılgının merkezi önemini de savunusuyla dikkate değer olan çok daha karmaşık ve içsel olarak çok daha parçalanmış "Figures, Configurations, Transfigurations" başlıklı denemeye Said'in taşıdığı şey, bu tür heveslerdir. Daha önceki pek çok tutumdan geriye dönüşler, sadece hayret vericidir.

Said, Solda bulunan herkesi şaşırtacak "bugün, tam da Uluslartopluluğu Edebiyatı nosyonundaki yararlı ve dinçleştirici nitelik"i överek başlar; bu her Solcuyu şaşırtır; çünkü, "Uluslartopluluğu Edebiyatı" kategorisindeki yanlışlık, bunun var olduğu *fikriyle* başlar. Ne var ki, Said, bu kurguda "dinçleştirici" bir uygarlıksal misyon görür:

> Uluslartopluluğu ya da dünya edebiyatı gibi gruplaşmaların bir anlamı varsa, o da .... sadece edebiyat incelemesi ve kompazisyonunun toptan ulusalcı temeliyle değil, tepeden bakan bağımsızlık ve kayıtsızlıkla da —

bununla Avrupa-merkezci bir şekilde Batı edebiyatlarına bakmak alışkanlık olmuştur— gaddarce etkileşmeleri nedeniyledir.

Şimdi, "Uluslartopluluğu Edebiyatı", daha çok British Council'in* bir kurgusudur ve büyük ölçüde, burayı kendi ayrık "ulusal" geleneklerinin toplanma yeri gibi gören kendi müdavimleriyle sınırlıdır; Said'in ona atfettiği "gaddarlık" en iyi durumda hayalidir ve Said'in İngiliz İmparatorluğu'nun dünden kalma bu kültürel âdetini "ulusalcı temel"e güvenilir bir alternatif olarak öne çıkarması, en azından hayret vericidir.

Dahası, bu uygarlaştırıcı misyonun, bizzat İngiliz dilinin üstünlüğünde olduğu söylenir: "Uluslartopluluğu edebiyatının güncelliğine özgül gücünü veren şey, doğrusunu söylemek gerekirse, bugün bütün diller arasında İngilizcenin *dünya* dili olmasıdır." Sonra, İngilizcenin bu küresel dolaşımının, bizi sömürgeleştirmek için kullanılan bu aynı dili inceleyerek zihinlerimizi "sömürge olmaktan kurtarma"mızı sağladığını göstermek için, Kenyalı yazar Ngugi Wa Thongo yardıma çağrılır. Bu da bir bakıma şaşırtıcıdır; çünkü, hem Ngugi, kendi zihnini tam olarak sömürge olmaktan kurtarmak için Kikuyuca yazması gerektiğini son birkaç yıldır göstermektedir, hem de, dünya kültürünün ve aydınlanmanın bir aracı olarak İngilizcenin bu yararlı rolü, en hafifinden abartıdır. Kuşkusuz, bugünkü Hindistan'da İngilizce çok daha çelişkili bir mekân işgal ediyor: aynı zamanda bir bilgi üretimi dili olarak, ülkeyi bütün dünyadaki iyi ve kötü akımlarla ilişkilendirmenin aracı olarak, ayrıcalıklı ile ayrıcalıksız arasındaki bir sınır çizgisi, bir kültürel sınır olarak; pek çok entel için, Raj** nostaljisinin dilidir de. Ne var ki, Said, bu uygarlaştırıcı ethos konusunda ısrarlıdır. Körfez devletlerinden birindeki bir ulusal üniversiteyi ziyaretini anlatır, öğrenciler arasında en büyük ilgiyi İngilizce bölümünün çektiğini saptadıktan sonra iki şeyden üzüntü duyar: pek çok öğrencinin İngilizceyi edebiyatı için değil, mesleki ilerleme için gerekli

*İngiliz kültürünü yurt dışında daha yaygın olarak duyurmak için 1934 yılında, özel girişimciler ve İngiliz Dışişleri Bakanlığının desteğiyle kurulan kültür kurumu —çv.

**Hindistan'daki İngiliz hükümranlığına verilen ad —çv.

olan teknik bir dil olarak almaları; ve "İngilizcenin, olduğu şekliyle, İslami uyanışın kaynayan kazanı gibi görünen şeyde var" olması. Bu her iki üzüntü de bir yorumu hak ediyor.

Said'in Körfez ülkesinde İngilizcenin kullanımıyla ilgili ana ifadesi şöyle devam eder:

> Bu, İngilizceyi etkileyici ve estetik niteliklerinden, her türlü eleştirel ve bilinçli boyutundan neredeyse bütünüyle yoksunlaştırılmış teknik bir dil düzeyine hapsetmiş. Bilgisayar kullanmak, başkalarına yanıt vermek, teleksleri geçmek, vb için İngilizce öğrenilmiş. Hepsi bu.

İngilizcenin bir "dünya dili" halini almış olmasının, "estetik nitelikleri" ya da "eleştirel boyut"u nedeniyle değil —yani, edebiyatı ve edebi eleştirmeleri yüzünden değil— geçmişin ve bugünün en güçlü imparatorlukların yönetsel ve kapitalist girişimlerindeki merkeziliği, dolayısıyla bir yönetim dili ("emir almak") ve küresel iletişim, hava yolu, yönetim, uluslarötesi korporasyonlar şebekesinde komuta-dili olarak merkeziliği nedeniyle yücelttiği bir olgunun farkında olmak, Said'in üzüntüsünü hiç hafifletmez. Said'in böylesine alaya aldığı zavallı öğrenciler, estetik yanı ihmal edip teknik yanı öğrenmekle, kendi koşulları içinde gerçekten rasyonel bir tercih yapıyorlar.

Bu arada, bu "dünya dili"nin bir "kaynayan kazan"ın ortasındaki rahatsız durumu üzerine yorum, şöyle devam eder:

> Ya bütünüyle araçsal nitelik ve özellikleriyle teknik bir dildir, ya da İngilizce konuşan dünyayayla çeşitli örtük bağlantıları bulunan yabancı bir dildir; fakat bulunduğu yer, örgütlü dini coşkunun çok daha etkileyici, çok daha sağlam yeni gerçekliğiyle yan yanadır. Ve İslamın dili, önemli bir edebi topluluğu ve hieratik* bir gücü bulunan bir dil olan Arapça olduğu için, İngilizce ikinci plana düşmüştür gibi görünüyor bana...

*hieratic: kendisinden önce gelen türleri ve yöntemleri benimseyen geleneksel sanat biçemi —çv.

"Dünya dili"nin "örgütlü dini coşku" tarafından bu zayıflatılması ve bunaltılması karşısına, "duygusuz polemikle değil, yandaşlıkla, duygudaşlıkla, şefkatle birbirine bağlı daha düçük okur-yazar gruplar" dizilir. Bu "daha küçük okur-yazar gruplar"ın özel olarak önemli bir üyesi de, kısmen "romanın [*Şeytan Ayetleri*] İslamı İngilizce ele almış olması" nedeniyle ve "esas kusurunun, geniş ölçüde batılı bir izleyicisi olacağının sanılması olduğundan ötürü," diğer kamuya açık forumlarda olduğu kadar bu makalesinde de Said'in büyük bir şevkle savunduğu Salman Rüşdi'dir.

Said'in Arapçanın karşısına İngilizceyi çıkarma şekli tuhaftır. Kuşkusuz Arapça konuşan ülkelerde, Arapça'yı İslam dili (başka şeylerin dili olduğu gibi) olarak nitelemek, esas olarak doğru olabilir; fakat sürekli çok daha geniş şeylerden (Asya ve Afrika, Uluslartopluluğu Edebiyatı, Rüşdi ve "Humeyni tehdidi") söz ettiğine göre, dünyadaki Müslümanların büyük bir çoğunluğunun ne Arapça konuştuğunu ne de anladığını anımsamakta yarar olabilir. Dahası, birçok ülkede "örgütlü dini coşku"nun önemli kısmını oluşturan kentli küçük burjuvazinin, diğer herhangi bir dil kadar İngilizce de eğitim gördüğünü gösteren birçok inceleme var; "İslami dünya"da İngilizce bilen profesyoneller, bu tür hereketlerde kesinlikle önemli konumları işgal ediyorlar ve İngiltere'de *Şeytan Ayetleri*'ne karşı kampanyayı yöneten Ortodoks İslamın temsilcilerinden çoğu Arapça bilmezken, hepsi İngilizceyi çok iyi biliyorlardı. *Şeytan Ayetleri* Arapça, Farsça, Urduca ya da başka herhangi bir dille Asyalı ve Arap okuyucu için yazılmış olsaydı, İranlı mollalar da dahil Ortodoks İslam temsilcilerinin daha bağışlayıcı olacağı bütünüyle kuşkuludur; zorbalığa neden olan, kitabın iletişim dili değil, kâfirliğiydi, doğrudan İslam Peygamberini ve ailesini olası en kaba biçimde temsil etmesiydi. Batı ülkelerinde muazzam bir prestije sahip Müslüman kökenli bir yazar tarafından İngilizce yazılmış olması ve genel olarak emperyalist ülkelerdeki Müslüman halkın belli türden temsillerine karşı olduğu kadar İngiltere'deki göçmen topluluklarına karşı da kullanılmak üzere, Batının güçlü yayın sanaii tarafından uluslararası dağıtımının sağlanması —bütün bunlar, elbette, kâfirlik sorununu daha da karışık hale getirdi. Tuhaf olan, emperyalist güç sistemlerinin ayrılmaz parçası

olarak güçlü bir edebi temsiller anlatısı bize sunmuş ve *Covering Islam*'ı yazarken, İslamın Batı medyasında yer alışına, bu medyayı suçlarken İslami rejimlerin içerdeki cinayetlerini göz ardı edecek kadar duyarlılık göstermiş Edward Said'in, şimdi, *edebiyatın* yüce kutsiliği gerektirdiği için, küresel temsillerin tüzel dünyasıyla ve emperyal İngiliz devletiyle ilişkide romancının konumlanmasına aldırmadan, yazarın istediğini yazma mutlak hakkının şampiyonluğunu yapmasıdır.

Ölüm cezasını onaylamasından ve suikast timlerini kışkırtmasından ötürü İran devletine yöneltilen suçlamalar, elbette bütünüyle yerindeydi; fakat Said, bunun çok ötesine geçti. Rüşdi'yi savunmak için ayağa kalkma, ya da kalkamama konusu, Said için, pek çok ülkedeki yazar hesabına ahlaki dürüstlüğün denek taşı halini aldı. Asya ve Afrika'da yerleşik pek çok yazarın bu büyük görev için ayağa kalkmamış olması olgusunun, bu entelijensiyanın bir yanda çokuluslu enformasyon ağlarına (CNN, NBC, vb.)yakalandığının, diğer yanda kendi rejim ve devletleriyle suç ortaklığı yaptıklarının göstergesi olduğu söylenir. Ve bunun sonucu olarak:

> Sömürge sonrası yeni Uluslartopluluğu ve Frankofon edebiyata ilgi duyan okuyucu toplulukları tarafından varsayılan göreli olarak açık çevrede, *tabandaki belirleyici kümelenmeler*, hermenetik soruşturma süreçleri, sempati ve aydın önsezisi, bilgili bir okuma tarafından değil, amacı mutabakat seferberliği, muhalefetin kökünü kazıma, neredeyse tamu tamına kör bir yurtseverliği yüceltme olan çok daha kaba ve araçsal süreçler tarafından yönlendirilir ve kontrol edilirler. (italikler benim)

"Uluslartopluluğu Edebiyatı"na ilgi duyan okuyucular, deniliyor bize, "açık çevreler" "varsayarlar;" fakat bu özgürlük adaları, "kör yurtseverlik"e dayalı "tabandaki kümeler"in kuşatması altındadır; "Uluslartopluluğu Edebiyatı" kategorisini icat eden British Council bürokratları da, eminim, aynı şekilde düşünüyorlardır. Bir nostalji iması bile vardır: "çevre" bir zamanlar "açık"tı; fakat "önsezi" artık "aydın" olmaya son vermiştir ve topluluklar "hermenetik soruşturma" ve "bilili okuma" yapamaz olmuşlardır; bir zamanlar rafine olma po-

tansiyeli bulunan şey, "daha kaba" olmuştur. "Devlet" konusu biraz sonra gelecek; fakat burada üzüntüsü duyulan "tabandaki belirleyici kümelenme"dir —yani, estetik güzelliği ("hermenetik soruşturma"yla) için değil teknik amaçlarla ("araçsal süreç") İngilizce okuyan öğrencilerin örneklediği bizzat kitle kültürünün durumu. Arnoldcu kültür ve anarşi sorunsalı, burada tam çiçeklenme halindedir. Bu topluluklar bir kez edebi eleştirmenin en fazla değer verdiği bütün şeylerden —aydın önsezi, hermenetik, bilgili okuma— yoksunlukla suçlanabildiler mi, açıkça düpedüz "kör" olurlar. Elbette bu düpedüz körlüğün kanıtı da, "İslam dünyasının" bütün bir dünyanın ("İslami dünya") körlüğü, kabalığı, ve hermenetik incelik yoksunluğu nedeniyle kıymetini bilmediği yalnız dahi "Salman Rüşdi'ye yöneltilen tehditler kadar, topyekün yasak ve sürgünlere de oldukça çarpıcı razı olması"dır. "Estetik nitelikleri"ni gözardı ederek İngilizceyi salt "teknik bir dil" gibi görür duruma gelmeleri kahrolası olgusundan başka, bu toplulukların temel sorunu, "en resmi, en kuvvetli, en zoraki ve baş kimliğin sınırlarıyla, görenekleriyle, yönetici parti ve yetkilileriyle devlet" olduğunu kavramayarak kendi devletleriyle çok fazla özdeşleşmeleridir. Her zaman kendi devletine sahip olma özlemi çekmiş devletsiz bir Filistinlinin devleti —*bütün* devletleri, *kendi-başına* devleti— "zoraki bir kimlik" olarak nitelemesi, yorum gerektirmeyecek kadar acı bir paradoksu gösterir. Ne var ki, çok uluslu sermayenin de Asya ve Afrika'nın hükümran devletlerine kaşı tamı tamına aynı itirazı yükselttiği anımsanmalıdır: Bu devletlerin hükümetleri var, gümrük vergileri var, sınırları, vb. var; bu nedenle sermayenin ve metaların serbest dolaşımına sekte vurulur. Hermenetike sahip olmayıp Asya ve Afrika ülkelerinin sınır ve göreneklerine kapanmanın bedeli, sadece gördükleri bir dahiyi —bu durumda Salman Rüşdi'yi— tanıyamamaları değil, bu sınırlar içinde ürettikleri edebiyatın sonsuza değin aşağıda kalmaya mahkûm olmasıdır da:

> Sanırım, dünya çapında açıkça iktidar ve siyasete yakınlıklarıyla Afrika ve Asya'nın "öteki" edebiyatlarının, saygın bir şekilde, yani, fiiliyatta Fransız, Alman, ya da İngiliz edebiyatları kadar yüksek, özerk, estetik olarak bağımsız ve tatmin edicilermiş gibi incelenebileceğini göstermeye

çalışmak yanlıştır. Beyaz maske içinde siyah deri fikri, edebi incelemede siyasette olduğundan daha yararlı ve saygın değildir. Öykünme ve taklitçilik insanı bir yere götürmez.

Naupaul, kesinlikle, daha lanetli bir yargıda bulunmamıştır. Buradaki anahtar söz, elbette, "saygın bir şekilde" sözüdür; kendi sınırları dahilinde ve kendi "görenek"lerine göre edebiyat üreten Asya ve Afrika'nın insanları, taklitçi adamlar oldukları için, saygıya değmezler. Tam karşımızda, "Fransız, Alman ve İngiliz edebiyatları"nın sadece "yüksek" değil, "özerk," "estetik olarak bağımsız" ve "tatmin edici" olarak da nitelenmesini buluruz —*Oryantalizm*'in yazarı tarafından. Tatmin olma, kuşkusuz kişisel bir sorundur; fakat şu sorulabilir: neden ve kimden "özerk" ve "bağımsız"? *Oryantalizm*'in bütün sorunu, bu edebiyatların özerk olmamasıydı, "yüksek" estetik açısından öncelikle sözü edilemeyecek kadar sömürgeciliğin suç ortakları olmalarıydı; insan bunu düşünürdü.

Bütün bu taklitçilikler (Asya ve Afrika edebiyatları) ve zoraki kimlikler (en başta devlet, fakat ulus, cinsiyet ve sınıf kimlikleri de) geride bırakılmalı. Bunlardan kurtulduktan sonra, edebiyatın gerçek işi başlayabilir:

> Edebiyatın okuyucusu ve yazarı ... kimlik, sınıf, cinsiyet ya da meslek itibariyle yalıtık, güvenli, istikrarlı, ulusal şair ya da bilim adamı imgesine kendisini bağlamasına artık gerek yok; Filistin ya da Cezayir'de Genet'i, Londra'da kara derili bir adam olarak Tayib Salih'i, beyaz dünyada Jamaica Kincaid'i, Hindistan ve İngiltere'de Rüşdi'yi, vb. düşünübelir ve bunlarla yaşayabilir... Son denemelerinden birinde Auerbach'ın yaptığı bir belirlemeyi anımsatmak gerekirse, bizim filolojik yurdumuz dünyadır, ulus değil, hatta bireysel yazar bile değil.

Bu yüzyılın ikinci yarısında insanın, dünya, özellikle "Doğu" — Filistin, Cezayir, Hindistan— ve gerçekte siyah ve beyaz bütün ırklar metropolitan ülkelerin kitapçılarında alınacak kılgısal romanlar biçiminde *tüketilsin* gibi yüzsüz bir önerisiyle karşılaşması enderdir; elbette bu kusursuz tüketici olmanın koşulu, insanın kendisini istikrarlı

sınıf, ulus, cinsiyet kimliklerinden kurtarmasıdır. Demek ki, edebiyat okuyucusuna, emperyal bir coğrafyanın tam kontrolüne verilecek duruma gelen bu hükümranlıktır. Auerbach'ın filoloji adına yaptığı öneriden bu yana değişmiş gibi görünen tek şey, Lonrda'nın kendisinin —İngiltere'nin, beyaz dünyanın— Hindistan'la aynı değerde ve diğer nesnelerle birlikte bir tüketim nesnesi haline gelmiş olmasıdır. Bu sömürge döneminin değil, geç kapitalizmin emperyal coğrafyasıdır: beyazların ticareti siyahların ticaretiyle birleşirken, metalar evrensellik kazanır ve evrensel bir pazar ulusal sınırları ve yerel gümrükleri aşar. Şu da eklenebilir: kültürel eleştiri evrensel pazarla bu buluşma noktasına ulaştığında, meta fetişiziminden ayırt edilemez hale gelir.

IX

Böylece, kaçınılmaz olarak Marksizm sorununa dönülür. Hem temel teorik tutumunun bir dosyası, hem de *The World, the Text and the Critic*'e bir giriş görevi gören "Secular Criticisim" başlıklı denemesinde Said, şunları söylemişti:

> ... Saygınlığını yitirmekten korkan gizli bir Marksistmişim gibi görünebilir...
>
> ... Eleştirel bir tutum, bunun Marksiszm, liberalizm, hatta anarşizmle ilişkisi sorunu konusunda,"Marksizm" ya da "liberalizm" gibi etiketlerle peşinen değiştirilmiş eleştirinin, bana göre, bir oksimoron olduğu söylenmesi gerekir.
>
> Bu zamanda Marksist eleştiri "yapma"nın ya da yazmanın net sonucu, elbette, siyasi tercihi ilan etmektir; fakat dünyada, deyim uygunsa, diğer tür eleştirilerde olup biten bir sürü şeyin dışında kalmaktır da. (s. 28-29)

Fakat, Marksistlerin yazdığı şey, tırnak içinde "yapma" olarak tarafgir bir şekilde yerilmemiş olduğunu, eleştiri ile yan yana kullanıldığında Marksizmin aynı şekilde damgalanmayıp "etiket" diye nitelenmediğini de varsayarsak; o zaman, sorunu dürüst bir şekilde

karşılamak olanaklı olur muydu? Her zaman kişisel ve bu nedenle de hassas bir konu olduğu için "saygınlığı yitirme" sorununu gündeme getirmeyeceğim; ancak, Said'in "'öteki' edebiyatlar"in, Asya ve Afrika edebiyatlarının, Avrupa edebiyatıyla eşit düzeyde *"saygın bir şekilde"* okunamayacağını ilan ettiği ve daha önce aktardığım pasajı anımsatmaktan kendimi alamadığımı da itiraf etmeliyim.

Diğer sorunlardan söz etmeliyim. Bir insan, Gramsci'nin bir komünist militan olduğu ve bu nedenle, "Marksist" sözcüğünün onun yaptığı işin doğasını oldukça doğru bir şekilde tanımlayacağı gerçeğini itiraf etmediğinde; bunun yerine, Gramsci'nin başka bir Julien Benda, başka bir Matthew Arnold olduğunu iddia etmeye çalıştığında, kendi düşüncesinin iç uyumu açısından sorun yaratır. Bir insan, "Laik Eleştiri" terimini bir bölümün başlığı olarak kullanma hakkını kendisinde görüyorsa; "muhalif eleştiri" önerilebiliyorsa; Guha "postmodernist bir yazar" olduğu için övülebiliyorsa —başka bir ifadeyle, bütün diğer durumlarda teorik ya da siyasal tutumun soy kütüğünü belirtmek için iki sözcüğü yan yana koyma alışılmış pratiğine sürekli başvuruyorsa— fakat, "eleştiri" sözcüğünün önüne "Marksist" sözcüğünün konulmasını "oksimoron" olarak ilan ediyorsa, egemen Amerikan ideolojisinden çok fazla şey benimseme sorunu var demektir. Niçin "Marksist" sözcüğü —etiketini değil, sözcüğünü— iliştirilmesin ve tutarlı bir şekilde, tırnak içine almadan, gerçekten bir Marksist olup *kendi* Marksizmi —eğer *insanın kendi* Marksizmi olacaksa— aracılığıyla *genel olarak* Marksizmi düşünmeye çalıştıktan sonra Lukács'ın yazdığı her şeye niçin iliştirilmesin? "Muhalif" ya da "laik" terimleriyle yücelen, fakat "Marksist" terimiyle de kirlenen "eleştiri" sözcüğüne hangi kutsilik atfedilir?

Kabul edildiği üzere, daha büyük sorun, insanın "dünyada, olup biten bir sürü şeyin dışında kalma"ya istekli olması —ya da olmaması— sorunudur. Herhangi bir etik yaşamın acısı, bütün temel bağların, yakınlıkların, istikrarlı siyasal tutumların, bu dünyadan elde edilebilir her şeyi oburca arzulamaya son verilmesini gerektirmesidir; insanın bazı zevklerden, ödüllerden, tüketimlerden, hatta belli türden yakınlıklardan vazgeçmeyi öğrenmesini gerektirmesidir. Sürekli anti-

siyonizmiyle Said'in bütün bunları bilmesi gerekir. Bu tercih acısı —ve zevki— için neden Marksizm seçilir? Daha doğrusu, neden sadece Marksizm tercihin acısıyla bütünleştirilir de, zevki ve etik gereksinmesiyle bütünleştirilmez? Laik ile dindar, hatta siyonist ile anti-siyonist emperyal coğrafyada ve "pek çok şeyin" tüketilmesinde eşit derecede saygın yer alabilirler mi? Dayanılmaz bir özveriyi gerektiren sadece, bütün sonuçlarıyla Marksist bir tutumu benimsemek midir?

Etik olarak uygulanabilir bütün siyasal tutumlar gibi Marksist tutum da, belli olanakları kapatıp belli olanakları açar. Böyle bir tutum tercih etmekle insan kuşkusuz kapanmaları da tercih eder, fakat aynı zamanda yeni olanakları da tercih eder. Said'in, Marksizm tercihinin "bir sürü şeyin dışında kalma"yı gerektirdiği uyarısı —kendine yönelik de bir uyarıdır— olası bir vazgeçme envanterine işaret eder; Marksizmin olanaklı kılabileceği şeyleri ve insanın kendisini birçok şeyin *içine* sokunca fülen *kaybedeceği* şeyleri Said'in hiç düşünmemiş olması üzücüdür. "Birçok şey"e ulaşmış olma, her zaman insana bolluk, efendilik, ulaşma, tercih, özgürlük, bilgelik, oyun duygusu verir. Fakat, Said'in düşüncesini kuşatan kararsızlıkların ve kendi kendini yanlışlayan prosedürlerin helledilmesi, bazı tutumların terk edilmesini, bazı tercihlerin yapılmasını, bu "birçok şey"den bazılarından vazgeçmeyi gerektirir.

NOTLAR

(1) Edward W. Said, *The World, the Text and the Critic* (Cambridge, MA: Harvard university Press, 1983), s. 28-29.

(2) Edward W. Said, *The Question of Palestine* (New York: Doubleday, 1980).

(3) Edward W. Said, *After the Last Sky: Palestinian Lives* (New York: Pantheon, 1986).

(4) Gazetelerde çıkan makale ve röportajlardan ayrı olarak, özellikle bkz. *Bla-*

ming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question (Londra: Verso, 1987).

(5) Edward W. Said, "Zionism from the Standpoint of Its Victims," *Social Text*, Kış 1979.

(6) Edward W. Said, *Orientalism* (New York: 1979), s. 27.

(7) Edward W. Said, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966); *Beginnings: Intention and Method* (New York: Basic Books, 1975).

(8) Oryantalizm'in yayınlanmasından 12 yıl sonra, bizzat başlığın kendisinin "figurasyon" sözcüğüyle filolojik söz oyunu oynadığı "Figures, Configurations, Transfigurations" başlıklı denemesinde (*Race and Class*, cilt 32, no. 1, 1990) Said, Auerbach ve Spitzer'i düşünürken kendi huşu anlayışını betimlemek için, kaçınılmaz dini çağrışımlarıyla "ululamak" fiilini kullanır.

(9) Said'in Foucault'nun bu kitaplarını çiftleştirmesi, sonraki kitabın önceki kitabın prosedürleri ve formülasyonlarıyla ne kadar çelişkili olduğuna ilgi göstermemesi açısından tuhaftır. *Archaeology of Knowledge*, söylem yapılarında her insan iradesinin tuzak olduğunu ilan ediyorsa, *Discipline and Punish* de, Foucault için, daha ilk bölümünde, söylemsel ile söylemsel olmayan arasındaki *ilişkiyi* ele alan türden bir tarih yazımı başladığını ilan eder.

(10) Benim vurgulanmdan oldukça farklı olmasına karşın, Said'in Foucault'dan oldukça sorunlu yararlanmasının tüüz bir incelenmesi için bkz. "On Orientalism," James Clifford, *The Predicament of Culture* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988) içinde.

(11) Elbette Said, Marx'ı Foucault'nun ekonomi politik "söylemi" dediği şeye değil, herhangi bir Foucaultcunun açıkça yapacağı gibi, ifadelerin ve bu ifadelerin yazarlarının karşılıklı birbirini dışlayan ve birbirini izlemeyen söylemsel alanlar arasında bu kadar özgürce dolaşıp dolaşamayacakları sorununu bile ele almadan, Said'in kendisinin "Oryantalist söylem" olarak belirttiği şeyin *edebi* ortamına yerleştirir. *Oryantalizm*'de Marx'ın ele alınış tarzı üzerine daha ayrıntılı değerlendirme için bkz. bundan sonraki bölüm.

(12) Elbette, Cinselliğin Tarihi'ni yazdığı sırada Foucault, tıpkı "hümanizm" sorununda yumuşamaya başlamış olduğu gibi, bu katı dönemselleştirme anlayışını da terk etmişti. Fakat bunların hepsi sonradan oldu. Benim buradaki sorunum, *Oryantalizm* meydana gelmeden önceki Foucaultcu tutumlardır.

(13) Edward W. Said, "*Kim*, The Pleasures of Imperialism," *Raritan Quarterly* 9:3, Kış 1990, s. 27-50.

(14) Buradaki göndermeler ve sonraki aktarmalar, 1928 tarihli Richard Aldington çevirisinin yeniden basımı olan 1969 tarihli Norton baskısından yapılmıştır.

(15) *The World, the Text and the Critic*, s. 14-15.

(16) Burada, Williams'ın çok farklı bir bağlamda yaptığı bir belirlemeyi anımsayabiliriz: bütün "izm"lerin dışında olduklarını iddia eden edebi eleştirmenler, kendi "eleştirizm"lerinin "izm"ini nadiren incelerler. Bkz. Raymond Williams, "The Crisis of English Studies," *New Left Review*, no. 129, Eylül-Ekim 1981.

(17) Orjinali, 21 Kasım 1981'de Chicago'da, Amerikan Antropoloji Derneği'nin 86. Yıldönümü Toplantısında yaptığı bir konuşma olan "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors" başlıklı Said'in ünlü denemesinin sonraki sayfalarına, kolektif zamirin bu kullanımı için başvurulabilir.

(18) Said'in kitabı baskıdayken, S. H. Alatas'n *The Myth of the Lazy Native*'i (Londra: Allen & Unwin, 1977) ve Brian S. Turner'ın *Marx and the End of Orientalism*'i (Londra: 1978) çıktı.

(19) Bernard Lewis, "The Question of Orientalism," *New York Review Books*, 24 Haziran 1982.

(20) Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism* (New York: Random House, 1971).

(21) Oryantalizm'in ilk baskısından 6 yıl sonra, ilk kez 1984'te Essex Üniversitesi "Avrupa ve Ötekileri" Üzerine Konferans'a sunulan bu deneme, pek çok yerde yayınlanmıştır: örneğin, Amerikan dergisi *Critical Inquiry* ve İngiliz dergisi *Race and Class*'da; Barker, Hume, Iversan ve Lox-

ley, eds. *Literature, Politics and Theory* (Londra: Methuen, 1986) gibi birçok kitapta.

(22) Elbette, başka yerlerde Said'in yüksek övgü yağdıracağı şey tam da Vico'nun "tarihsist" ifadeleridir. Örneğin bkz. *The World, the Text and the Critic*, Vico'dan yaptığı gözde alıntılarından birini açıkladığı 290-291. sayfalar ve Bach'ın *Goldberg Variations*'ına harika bir ses tonuyla gönderme yaparak Vico hakında önemli açıklamalarda bulunduğu 114. sayfa.

(23) Bkz. "Writing about Islam and the Arabs: A Review of E. W. Said, *Orientalism*", *I & C*, no. 9, Kış 1981/2. *I & C*'nin daha önce *Ideoloji and Consciousness* olarak yayımlandığını, fakat daha sonra, editörlerin hem "ideoloji" hem "bilinç" kategorisi konusunda cesaretleri kırılınca, kısaltılarak *I & C* adıyla yayınlandığını bilmek yararlı olabilir.

(24) Said, bütün kitap boyunca, "Doğu" mutlak bir Öteki imgesi olarak Avrupa'ya her zaman hizmet etmiştir denildiği bir ifadeler kümesi ile "Batı"nın her zaman kısmi bir öz-imge olarak "Doğu"yu temsil etmeye çalıştığını gösteren ifadeler (örneğin, "ne var ki, Batılı için Doğu, her zaman Batı'nın bir yüzü *gibi* olmuştur; Hint dini, esasında, Alman-Hıristiyan panteizminin Doğulu bir versiyonuydu.") kümesi arasında sürekli gidip gelmektedir. Said belitmese de, en azından bazı romantiklerin "Hint dini"ni daha saf ve daha yüksek form olarak gördüğünü geçerken belirtebiliriz.

(25) Örneğin, aşağıdaki ifadelerin çeşitli biçimleri bütün kitapta bulunabilir: "Basitçe, Oryantalizmin sömürge yönetiminin bir rasyonalizasyonu olduğunu söylemek, sömürge yönetiminin, olgunun kendisinden önce Oryantalizmle ne kadar mesafe kaydettiğini gözardı etmek olur." (s. 39)

(26) Sadek el Azm, "Orientalism and Orientalism-in-Reverse," *Khamsin*, no. 8 (Londra: Ithaca Press, 1981). El-Azm'la hemfikir olmadığım birçok nokta var; fakat Said'in Marx'a yaklaşımını değerlendirmesi yararlıdır ve Said'in prosedürleri ile rakiplerinin prosedürlerinin buluşması konusunda bütünüyle haklıdır.

(27) Samir Amin, *Eurocentrism* (New York: Mothly Review Press, 1989).

(28) Bernal, orjinal ve özerk bir kültürel oluşum olarak Antik Yunanistan uydurmasının, bunun, Mısır ve Doğu Akdeniz Antikiteleriyle üst üste binmiş

durumda olan Akdeniz kültürü mozaiğinden koparılmasanın ve Afrikai-Asyatik-Avrupai bir ortak kaynak olmaktan çok Batı Avrupa tarihinin bir kaynağı olarak yeniden konumlandırılmasının, Avrupa'nın temel çıkarlarının Mısır'dan Hindistan'a kaymasından sonra ve Hint-Avrupa dil modeli, kültürel birlikler ve hareketliliklerin temel açıklayıcı modeli olarak yol aldığı bir sırada, 18. yüzyıl sonlarının bir ürünü olduğunu gösterir. Bkz. Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Volume 1: The Fabrication of Ancient Greece 1785 1985* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987).

(29) Elbette, uydurmaların da olgularınki kadar yoğun kullanımları ve sonuçları vardır. Örneğin, Aristo'dan-Eliot'a edebi eleştiri geleneği aleni bir uydurmadır, fakat her İngiliz edebiyatı öğrencisinin acı bir şekilde yürekten bildiği sonuçları bulunan bir uydurma. Burada belirtmek istediğim, Said'in gerçek bir geneolojik tarih için fantastik ve yeni bir uydurmayı almasıdır.

(30) Bkz. Edward Said, "Representing the Colonized: Anthropolgy's Interlocutors," *Critical Inquiry*, Kış 1989.

(31) Edward Said, "Jane Austen and Empire," Terry Eagleton, ed., *Raymond Williams: Critical Perspectives* (Londra: Polity Press, 1989) içinde.

(32) Ronald Inden, *Imagining India* (Oxford: Basil Blackwell, 191) üzerine daha ayrıntılı yorumlarım için bkz. A. Ahmad, "Between Orientalism and Historisism: anthropological Knowledge of India," *Studies in History*, cilt. 7, no. 1 (Yeni Delhi: 1991).

(33) Bkz. Partha Chatterjee, "Caste and Subaltern Consciousness," Ranajit Guha, ed., *Subaltern Studies*, cilt. VI (Delhi: Oxford University Press, 1989) içinde.

(34) "Media, Margins and Modernity: Raymond Williams and edward Said," Raymond Williams, The Politics of Modernism: Against the New Conformists (Londra: Verso, 1989)'a ek.

(35) Bu deneme de, Schwab'ın kitabına, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680 - 1980* (New York: Columbia University Press, 1984 —Gene Patterson-Black ve Victoria Reinking'in *La Renaissance orientale* (1954) çevirisi), giriş olarak çıktı.

(36) Son kitabı *State, Power, Socialism*'de (Londra: New Left Books, 1978; aynı yıl Paris'te yayımlanan *T'Etat, le pouvoir, le socialisme* 'in Patrick Camimmer çevirisi) Poulantzas, Marksist konumdan bir Foucault eleştirisi sunar, fakat ikisi arasında ortak bir zemin de arar. Poulantzas'ın bütün eserleri arasında en eklektiki olan bu kitaptaki bu eleştiriyi, Said *Oryantalizm*'i yazarken belki de okumamıştır.

(37) *The World, the Text and the Critic*, s. 244-246. Foucault'dan bu uzaklaşma, Poulantzas'ın söylediklerinden daha azını söylediği daha yakın zamandaki denemesinde de, "Foucault and the Imagination of Power," (David Couzens Hoy, ed., *Foucault: A Critical Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 1989 içinde) , tekrarlanacaktır.

(38) "Büyük anlatılar" dışında "direniş" üzerine bu vurgu, Foucault'nun (kısmen Deleuze'un yardımıyla) birçok yerde resmettiğinden çok farklı değil.

(39) Bkz. edward W. Said, "Opponents, Audiences, Constituencies and Community," *Critical Inquiry*, no. 9, 1982.

(40) *Subaltern Studies* dizisinin editörü, *A Rule of Property for Bengal* (1963) ve *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*'nın (1983) yazarı Ranajit Guha, 1980'de Avustralya Devlet Üniversitesi'ne, Canberra, geçmeden önce, İngiltere'de Sussex Universitesi'nde yıllarca tarih dersleri verdi.

(41) Bkz. Edward W. Said, "The Imperial Spectacle," *Grand Stress*, cilt. 6, no. 2, Kış 1987.

(42) *Raritan*, Kış 1990.

(43) *An Indian Historiography of India: A Nineteenth Century Agenda and its Implications* (Kalküta: K. P. Bagchi, 1988) dışında, *Elementary Aspects*, Subalternist yaklaşımın (Said'in ifadesiyle "postyapısalcılık"ın) yakın bir benzeriydi; Guha'ın son çeyrek yüzyıldaki belki de en iyi çalışması olan "Chandra's Death," (*Subaltern Studies V*, Delhi, 1987) başlıklı denemesi ve daha uzun ve daha sorunlu denemesi "Dominance without Hegemony and its Historiography," (*Subaltern Studies VI*, Delhi, 1989), çok daha temsili olurdu.

6

Hindistan Konusunda Marx: Bir Aydınlatma

Belirli yazarların, bilim adamlarının ve bilim disiplinlerinin suç ortaklığı bir yana, edebiyatın yararları kadar imparatorluk konularını da ele alan geniş ve artık oldukça eski bir kültürel eleştiri geleneği ve hem metropolitan ülkelerdeki iç tüketim için hem de emperyalizmin egemenliği altındaki oluşumlara ihraç için emperyalist ideolojiler üreten bir bilgi endüstrisi var. Başka bir ifadeyle, kültürel emperyalizm üzerine eserler epeyce boldur. Yaklaşık 1970 ortalarına kadar, bu bilimsel çalışmanın çok büyük bir çoğunluğu ya kendileri Marksist olan ya da sömürge ve imparatorluk konularında Marksist tutumlarla yakınlıklarını kabul etmeye razı insanlar tarafından üretilmişti; bu türden yararlı birçok çalışma bugün de sürdürülüyor. Ana akım bilimde bu çalışmayı marjinalleştirmenin alışılmış yolu, ya bütünüyle görmemezlikten gelmek ya da düşüncesiz ve propaganda amaçlı olduğunu ilan etmekti. Söz dağarcığı kuşkusuz değişmiş olmasına karşın, postyapısalcı eleştirmen tarafından azledilme de eşit derecede keskindir. "Düşüncesiz" ya da "propagandacı" gibi sözcükler kullanmak yerine, şimdi bu türden eserlerin gereğinden fazla pozitivist, amprisizmle, tarihsizmle, realizm ve temsil edilebilirlik sorunsallarıyla,

kökene, aracılığa, hakikate metafizik inançla çok fazla kirlenmiş olduğu ilan ediliyor.

Kültürel emperyalizm sorununu, metropolitan üniversite için kabul edilebilir terimlerle öne çıkararak bu üniversite içinde sürmekte olan edebi tartışmalara sokmak Edward Said'in başarısıydı. Sağcı kesimler, yine de Said'e saldırabilirdi; fakat liberal ana akım, hem Said'in Spitzer'ini ve Auerbach'ını kendileri kadar iyi tanıdığını, hem de 1960'ların radikalleri gibi "propagandacı" kesinlikle olmadığını kabul etmeliydiler. Gerçekten, Said'in Amerikan Soluna belirgin katkılarından biri, belki de başka herkesten daha fazla, liberal ana akım ile avangard teori arasına nasıl köprü kurulacağını bu Sola öğretmiş olmasıdır. Marksist konumdan yazı yazan herkesin daha az bilgili olması zorunlu olmamasına karşın, bilginin erimi önemli bir değerdi. Kuşkusuz, bir belagat, bir stil de var. Fakat bütün kararsızlıkların altındaki belirgin özellik, anti-Marksizm ve postmodern bir anti-sömürgecilik tanımı için eleştirel bir aygıtın kurulmasıdır. Bu konuda Said, kuşkusuz ilkler arasındaydi ve eğilimin başlatıcısıydı. Marksist gelenek, açıkça anti-emperyalist olagelmişti; Nietzscheci geleneğin böyle bir sicili yoktu. Şimdi, yanlışın —Nietzscheci entelektüellerin değil bizzat anti-emperyalizmin— tam da bu olduğu söyleniyor. Nietzscheci olmalıydı ve şimdi teorik bir gelişme göstermesi gerekir.

Marksizm bir "üretim tarzları anlatısı"ndan başka bir şey değildir ve sömürgeciliğe karşıtlığı pozitivist "ilerleme miti" içinde kapbolup gider şeklindeki önermeyi desteklemek için, Marx'ın 1853'te *New York Tribune* için yazmış olduğu ve bu konuda en fazla sözü edilen iki yazıdan —"Hindistan'da İngiliz Egemenliği" ve "Hindistan'daki İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları"* — bir iki satır aktarmak her zaman en emin yoldur. Beklenildiği gibi Said de, en çok aktarılan "bilinçsiz alet"[1] üzerine olan ünlü pasajı aktarır ve *Oryantalizm*'de, Marx'ın genel olarak sömürgecilik ve kapitalist toplumlarla kapitalist olmayan toplumlar arasındaki karşılaşma üzerine çok sayıda ve oldukça karmaşık yazılarını inceledikten sonra bu pasajın *temsili* bir

*Bu iki yazının Türkçe çevirisi için bkz. K. Marx, F. Engels, *Kapitalizm Öncesi Ekonomi Biçimleri*, çv. Mihri Belli, Sol Yayınları, 1977, s. 108-118 —çv.

bir pasaj olduğu sonucuna vardığına dair hiçbir kanıt yoktur. Bu durum, Said'in yazar ve alıntılar konusundaki çalımlı tarzına uygundur; fakat burada, Marx'ın sömürgecilik üzerine yazılarını ele almanın oldukça alışılmış yolu nedeniyle ek bir güç kazanır. Bu nedenle hafifseyici *kibir*, çok tuhaf bir şekilde, Marx'ın Hindistan üzerine güç anlaşılan yazılarının gündeme getirdiği karmaşık konuların, söz gelimi Ranajit Guha avdet etmeden önce, bizzat önemli Hint tarihçileri tarafından nasıl araştırıldığına aldırmazlıkla bütünleşir. Bu kibirin söylemek ister gibi göründüğü şey şudur: Ne Marx'ın Hindistan üzerine yazılarını ne de Hindistanlı bilim adamlarının bu yazılar konusunda söylemek zorunda kaldıkları şeyleri ayrıntılı bilmeye değmez; gerçekte Hindistan'daki bilimsel çalışma konusu hiç gündeme getirilmez —uzaktan imalarla bile. Bu da tuhaftır. İnsan düşünür; Hindistan tarihi ile ilgili "Oryantalist" bir görüş söz konusuysa, bu "Oryantalizm"in değerlendirilmesi açısından ilk bakılacak yer, pekâlâ, sömürge öncesi Hint toplumunun yapısına ve bu yapının o evrede Avrupa'yla karşıtlığına en fazla ilgiyi göstermiş —ve her bakımdan kusursuz, diye de ekleyebilirim— anti-emparyalist Hint tarihçilerinin yazıları olabilir.

Bu bölümdeki amacım, Marx'ın Hindistan üzerine bütün yazıları konusunu ele almak, ya da kanuyla ilgili Hindistan tartışmalarını değerlendirmek değil; bu, şu andaki savın kapsamının ötesinde olurdu. Daha çok, Said'in bu karmaşık ve oldukça tartışmalı konuyu ele alış tarzını incelemek, Marx'ın gazeteciliğini değerlendirmek açısından küçük bir arka planı özetlemek ve sonra, Said'in anlayışının Hindistanlı tarihçilerin bu konuyla ilgili genelde söylemek zorunda kaldıkları anlayışlara oldukça zıt olduğunu göstermek için, Hindistan'daki mevcut anti-sömürgeci tarih yazımından bazı temsili fikirleri aktarmak istiyorum. Marx'a yaklaşımındaki yöntemi bir önceki bölümde Aeschylius ve Dante örneğinde olduğu gibi bilinen bir yöntem —belli bir pasajı bağlamından koparıp "Oryantalist" arşive sokmak ve farklı, hatta karşıt, yönlere götürmek— olmasına karşın, Said'in bu konudaki tutumu hem yetke hem nüfuz sahibi olduğu için, bu aydınlatma gerekliydi.

Said'in Marx üzerine yorumlarını kaysayan kitabın en geniş bölümü, gerçekte, Yakın Doğu'ya giden İngiliz ve Fransız edebi gezginlerini —Edward Lane, Nerval, Flaubert, Lamartine, Burton ve diğerleri— ele alır. Bu anlamda "edebi" olmadığı ve Fransa'nın güneyinde kalan hiçbir yere gitmediği için, Marx'ın bu toplulukta görünmesi şaşırtıcıdır. Fark önemlidir; çünkü, bölümün konusu, "Ordaydım, bu nedenle biliyorum" demek için seyahatname, kılgı roman, lirik, dilsel bilgi biçiminde geri getirilen *anı* ve *tanıklıktır*. Marx, açıkça böyle bir iddiada bulunmamıştır. Said, yine de o ünlü pasajı aktarır:

> Şimdi, dağılıp kendi birimleri içinde erimiş, bir felaketler denizine gömülmüş binlerce çalışkan ve zararsız-ataerkil toplumsal örgütlenmeye; bu örgütlenmelerin aynı zamanda hem eski uygarlık biçimlerini hem de kalıtsal geçim araçlarını yitiren tek tek üyelerine tanık olmak insani duygu açısından ne kadar mide bulandırıcı olursa olsun, bu saf ve sevimli köylü topluluklarının, bütün masum görünüşlerine karşın, her zaman Doğu despotizminin sağlam temeli olduklarını, insan zihnini hurafelerin dirençsiz bir aleti haline getirerek, geleneksel kuralların altına hapsederek, bütün büyüklüğünden ve tarihsel enerjisinden yoksun bırakarak olası en dar çerçeveye sıkıştırdıklarını unutmamalıyız...
>
> İngiltere'nin, Hindistan'da bir toplumsal devrime neden olurken sadece en vahşi çıkarlarla hareket ettiği ve bu çıkarları dayatma tarzında aptallık ettiği doğrudur. Fakat sorun bu değil. Sorun, Asya'nın toplumsal durumunda köklü bir devrim olmadan insanoğlunun yazgısını yerine getirip getiremeyeceğidir. Getiremezse, cinayetleri ne olursa olsun İngiltere bu devrime neden olmakla, tarihin bilinçsiz aleti olmuştur.

Şimdi, sömürgeciliğin bize devrim getirmediği doğrudur.[2] Getirdiği şey, kesinlikle bir devrim değil, 18. yüzyıla gelindiğinde mütecaviz sömürgeci güce karşı yaşayabilir bir koalisyonu olanaksız kılacak derecede sürekli ve tahrip edici bölgesel ve taht savaşları kadar gerçek bir teknoloji ve üretkenlik durgunluğuyla da kendisini ifade eder duruma gelen toplumumuzun krizine geriye götürücü bir çözümdü. Aynı şekilde, değişmeyen, "bitkisel" bir yer olarak Asya imgesinin, 19. yüzyıl Avrupa'sında geçmişten devralınan dünya görüşünün bir

parçası olduğu ve Hobbes ve Montesquieu gibi Aydınlanmacılar tarafından takdis edilmiş olduğu kuşkusuz doğrudur; Marx'ta karşılaştığımız kendi kendine yeterli denilen Hint köy topluluğu imgesinin, neredeyse harfi harfine Hegel'den alındığı da doğrudur —Said öyle demese bile. Bütün bunlar, *Oryantalizm*'in daha taslağı hazırlanmaktayken piyasaya çıkan *Lineages of the Absolutist State* (1975) adlı kitabında Perry Anderson tarafından bir kez daha Sola tekrarlanmıştı. Said'in katkısı, bu olgulara işaret etmiş olması değil (bunun yerine, edebi-eleştirel bir tarzda, Goethe ve Romantiklere vurgu yapar), biraz sonra göreceğimiz gibi, bir küçümseme retoriği oluşturmuş olmasıydı.

Üstelik bu retorikte, Marx'ın düşüncesindeki diğer karmaşıklıklara gerçekten hiç yer yoktu. Zira, Marx'ın Hindistan'daki sömürge öncesi toplumu kınaması, Avrupa'nın feodal geçmişini, Mutlak monarşileri, Alman burgerlerini kınamasından daha fazla keskin değildir; Almanya üzerine denemeleri de o kadar kötüdür.[3] Hint köyündeki kast sistemiyle ilgili dolaysız yorumları —"insan zihnini hurafelerin dirençsiz bir aleti haline getirerek, geleneksel kuralların altına hapsederek, bütün büyüklüğünden ve tarihsel enerjisinden yoksun bırakarak olası en dar çerçeveye sıkıştır[ma]"— bir yanda, Avrupa köylülüğü konusunda "kırsal yaşamın ahmaklığı"na batmış şeklindeki yorumunun fiilen bir tekrarıdır; diğer yanda, kast sistemini, "dokunulmaz" aşağı kastlar bir yana, Hint köylülüğünün enerjisini azaltıp zayıflatan bütünüyle insanlık dışı bir sistem —Ambedkar'ın The Untouchables'a önsözünde belirttiği gibi, "insanlığa boyun eğdirip köleleştirmek için acımasız bir buluş"— olarak görmüş, birkaç yüzyıla yayılan fakat 20. yüzyılda daha keskinleşen Hindistan'daki reformist siyaseti ve yazıları bize anımsatır. Diğer yanda, pasajın sonunda Marx'ın gündeme getirdiği sorun —"Asya'nın toplumsal durumunda köklü bir devrim olmadan insanoğlunun yazgısını yerine getirip getiremeyeceği"— daha nezih Aydınlanma geleneklerinden miras alınan insan kurtuluşunun birliğine, evrenselliğine ve fiili olanaklılığına açık inancı nedeniyle postmodern kafa yapısı için kabul edilemez olabilir; fakat, birazdan göreceğimiz gibi, Said'in Marx'a atfettiği türden bir ırkçılıktan kesinlikle kaynaklanmaz. Bu özel sorunların —Asya'nın kurtuluşu ol-

maksızın insanın kurtuluşu olanaklı mıdır? Bu kurtuluşu olanaklı kılmak için Asya toplumlarında hangi dönüşümün gerçekleşmesi gerekir?—.bu yüzyılda tekrar tekrar gündeme getirilmiş olduğunu da anımsamaya değer: en inatçı şekilde Çin'de, Kore'de ve Hindiçini ülkelerinde; fakat, aynı zamanda şimdi sadece anıları yaşayan yenilgiye uğramış devrimci kalkışmalarda da —Malaya'da, Endonezya'da, Filipinler'de, Hindistan'da.

Marx'ın yargısındaki doğruluk —ya da yanlışlık— konusuna döneceğim. (Şimdi, İngiltere'nın yaşattığı tarih deneyiminden sonra, *kim* bu tür bir "bilinçsiz alet" *isteyebilir*?). Birinci konu, yine *Oryantalizm*'in popülerleştirdiği Foucaultcu terimlerle, yöntembilimseldir: Hangi düşünce tarzı, hangi söylemsel pratik Marx'ın ifadesini haklı çıkarır? Kuşkusuz, Said "Oryantalizm"e yerleştirir. Bana göre, bu kınamaların aşırı keskinliği bütünüyle farklı bir teorik sorunsala —ya da Said'in terimi kullandığı şekliyle "söylem"e— aittir. Sömürgeciliğin belli bir ilerici rolü düşüncesi, Marx'ın zihninde, Avrupa dışında olduğu kadar Avrupa içinde de daha önce yaşananlar karşısında genel olarak kapitalizmin ilerici rolü düşüncesiyle bağlantılıydı. Bu bağlamda Marx'ı sömürgeciliğin ateşli bir taraftarı olarak betimleme girişimi, Almanya'nın bir an önce ulaşmasını istediği kapitalizmin bir hayranı olarak da betimlemek zorunda kalırdı. Kapitalist gelişmenin canlanmasına neden olan sömürgesel bir toplum düşüncesi, Marx'ın zihninde, Kuzey Amerika deneyimiyle de bağlantılıydı. Hindistan üzerine bu çok iyi bilinen gazete yazılarını yazdığı sırada, 1850'lerde, Afrika'nın tam sömürgeleştirilmesine hâlâ yıllar vardı ve genel olarak Asya'da —ve özel olarak da Hindistan'da— süreç epeyce ilerlemiş olmasına karşın, bu iki kıtada tam boy sömürgeleştirme ile ilgili bir özetleme yapmaya yeterli *geçmiş* bir deneyim yoktu; dünyanın bizim tarafta kalan kısmında tam boy sömürgeleştirmenin uzun erimli sonuçları hâlâ spekülasyon konusuydu. Marx'ın kendi genelliklerini sunmasından 30 yıl önce, en kötü türden spekülasyona dalan Rammohun, İngiliz sömürgeciliğinin "yapıcı misyon"unu desteklemek için İngiliz çiftçilerinin Hindistan'a yerleşmesini ve Hindistan ekonomisine İngiliz sermayesinin girmesini *önermişti*. Başka bir ifadeyle, tarihsel bakış açısından Marx'ın Hin-

distan'daki İngiliz sömürgeciliğinin olası sonuçları üzerine yazılarının statüsü teorik değil, sanal ve spekülatiftir.

Bilim ve teknolojinin her zaman-ilerici rolüne pozitivist bir inanç dışında, bu spekülasyonlara özel, ilerlemeci eğilim kazandıran şey, vahşi —gerçekten Hindistan'dakinden daha vahşi— bir sömürgeleştirme dinamiğinden güçlü bir kapitalist toplumun çıkmakta olduğu ve daha o sırada bile, 1850'lerde, kısa süre sonra patlak verecek iş savaş biçiminde burjuva devrimini tamamlama sürecinde olan Birleşik Devletler'in ön deneyimiydi. Marx, Hindistan'daki çatışma kabuk bağlayıp dindiğinde bile, Hindistan'ın uzun erimde Birleşik Devletler'in yolundan gidip gidemeyeceğini merak ediyordu. "Avrupa toplumunun nakli" düşüncesi, bugün bize bütünüyle fantastik görünen bu benzeştirmeden kaynaklanıyordu; fakat, 1835'te maddi zenginlik açısından Hindistan ile İngiltere arasındaki mesafe, dekolonizasyonun arifesindekinden, 1947'dekinden, daha dar olduğunu anımsamaya değer. Marx, özel olarak, kapitalizm öncesi toplumlarımızın anakronizleriyle, kastlarımızın katılığının ölü ağırlığıyla, siyasi birliklerimizin keskin parçalanmışlığıyla, kentleşme tarzımızda askeri kampların imalata önceliğiyle, kentli artizanlığın tükenmesiyle —kırsal kesimde pazar bulmayı olanaksızlaştıracak düzeylerde doğrudan zoralımlar nedeniyle— ve 19. yüzyıl Hindistan'ındaki diğer gelişme çarpıklıklarıyla ilgileniyordu; çünkü, bu çarpıklıklar gerçek bir burjuva devrimin yolundaki engeller olarak görülüyordu. Marx'ın Hindistan toplumunu anlayışı kimi önemli noktalarda olgusal olarak oldukça yanlış olmalarına karşın, Marx'ın bu gazete yazılarını okurken bütün bu karmaşıklıklar yelpazesini akılda tutmamız gerekir; gerçekten, sömürgecilik altında hızlı sanayileşme umudu, o kadar yersiz olduğu anlaşıldı ki, sonraki yıllarda Marx'ın kendisi de bundan vazgeçmiş görünüyor. Ne olursa olsun, işte Said'in Marx'ın pasajı üzerine esas yorumu:

> Marx'ın yine de zavallı küçük Asya'ya yakınlık duyabilmiş, az da olsa onunla ilgilenebilmiş olması, ... tam da kullanmak zorunda kaldığı söz dağarcığındaki daha güçlü bir sansürle karşılaştığında kendisini bundan vazgeçirten etiketler üstün gelmeden önce, bir şeylerin olduğunu gösterir.

Bu sansürün yaptığı şey, sempatiye son verip uzaklaştırmak oldu ve buna, anımsamaya değer bir tanımlama eşlik etti: Bu insanlar, deniliyordu, zarar görmez —Doğuludurlar, bu nedenle onlara başka şekilde davranmak gerekir... Duygunun söz dağarcığı yok oldu ve Oryantalist bilimin, hatta Oryantalist sanatın sözlüksel polisiye eylemine boyun eğdi.

Tarihin yürüyüşüne pozitivist inanç da dahil, Marx'ın pasajındaki birçok şey —en azından benim için kabul edilemezdir ve Marx'ın Hindistan üzerine yazıları ile ilgili bazı çekincelerime geleceğim. Fakat 20 yıldan fazladır sayısız defa bu pasajı okuyan ben, bu pasajda Said'in bulduğunu iddia ettiği ırkçı "anımsamaya değer tanımlama"nın, "Bu insanlar, zarar görmez —Doğuludurlar, bu nedenle onlara başka şekilde davranmak gerekir" tanımlamasının, imasına bile rastlayamadım. Bu pasajda farklı bir körlük vardır; fakat ırkçılık yok. Pervasız psikolojileştirme dürtüsü de, Said'in yorumunda çarpıcıdır — kaçınılmaz olarak bu pasaja yol açan şey, Marx'ın tarihsel gelişmeyle ilgili savunduğu belli görüşler değil, *duygusal olarak, pskolojik olarak* başına gelen bir şeydir. Bağıntıları kavranmak isteniyorsa, Marx'ın pasajının, çok çeşili yazılarından, özellikle sermayenin ilkel birikimi sürecinde Avrupa köylülüğünün parçalanmasının, öfkeli bir trajedi dili olarak —muazzam bir kopuş ve geri alınamaz kayıp duygusu, ne eskinin ne de yeninin bütünüyle onaylanamadığı moral bir açmaz, mağdurların aynı anda kusurlu ve saygıdağer olduklarının kabulü, yenenler ve yenilenler tarihinin gerçekte bir maddi üretimler tarihi olduğunun da kabulü ve yine de sonunda bu acımasız tarihten iyi birşeyin çıkacağı umudu— okuduğum benzeştirmeler şeklinde betimlendiği *Kapital*'den alınacak birçok pasajın yanı başına konması gerektiğini düşünüyorum. İnsan, bu trajik formülasyonun diyalektiğiyle düşünülebilen kendi ulusalcılığından oldukça emin olmalı. Portekiz sömürgeciliğine karşı Güney Afrika'nın en gelişmiş mücadelesine önderlik ettiği bir sırada Havana'daki bir konuşmasında ilk kez sunduğu "Teori Silahı" başlıklı ünlü denemesinde aynı vurguları yapar.

Said'in Marx'a yaklaşımı, gerçek bir kronolijiye gelemeyecek kadar izlenimcidir; fakat, kendisini doğru anladıysam, Marx'ın "zavallı

Asya"ya bir "yakınlık duya"rak başladığını, fakat sonra, bu "sempatiyi uzaklaştırıp" yerine "anımsamaya değer tamımlama"yı geçiren bir "sansür"e (Oryantalizm) boyun eğmiş olduğunu ileri sürer görünüyor. Öyle görünüyor ki, Marx bir yerden başlayıp başka bir yere varmış: burada bize anlatılan şey, bir boyun eğme —ya da en azından tıkanma— *kronolojisiymiş* gibi görünüyor. O halde, Marx'ın 1881'de Danielson'a yazdığı bir mektuptan aktarma yapılabilir:

> Hindistan'da, genel bir başkaldırı olmasa bile, ciddi karışıklıklar İngiliz hükümetini bekliyor. İngilizlerin kira, Hinduların işine yaramayan demir yolları için kâr payları, askeri ve sivil görevlilerin maaşları, Afganistan ve diğer savaşların masrafları vb. biçiminde her yıl aldığı şeyler —her yıl Hindistan'*da* kendilerine malettikleri şeylerden *tamamen ayrı olarak* ve *hiçbir karşılık ödemeden* aldıkları şeyler, —yalnızca Hindistanlıların bedava ve yıllık olarak İngiltere'ye *gönderdikleri metaların değerini* ele alırsak— *Hindistan'ın 60 milyonluk tarımsal ve sınai işçisinin toplam gelirinden fazla* tutar. Bu, aşırı derecede kanamalı bir süreçtir.[4] (italikler orjinal)

Bu mektup, Marx'ın yaşamının sonlarına doğru yazıldı ve Said'in Oryantalizmin ağzına soktuğu "anımsamaya değer tanımlama" ("Bu insanlar, zarar görmez —Doğuludurlar"), "sözlüksel polisiye eylem"e karşın, Marx'ı sömürgeciliği "aşırı derecede kanamalı bir süreç" olarak betimlemekten alıkoymamış görünüyor. Said'in aktarma yaptığı 1853 tarihli yazı ile yukarda aktarılan 1881 tarihli mektup arasında —kronoloji açısından— büyük 1857 İsyanı da vardı. Marx'ın bu olayı çözümlemesinin karmaşıklıklarını değerlendirmenin yeri burası değil; fakat, Marx'ın bunu bir "ulusal ayaklanma" olarak ilan ettiğini ve ilk kez Avrupa'ya karşı Taiping İsyanı'yla —inatla İngiliz yanlısı kalmaya devam eden Bengal'in yeni modern entelijensiyasının söylediğinden kuşkusuz fazla bir şeydi— farkına vardığı Asya'nın büyük başkaldırısı olacağını düşündüğü şeyin bir parçası olarak selamladığını anımsamaya değer.[5]

Bu konuda, hem yaşamının başlarında hem sonlarında Marx yalnız da değildi. Marx'ı bu gazetecilik işini kabul etmeye ilk elde iti-

len zorlayan Engels de, sözgelimi bizim bugün "ulusal kurtuluş" dedğimiz şey üzerinde durmuştur:

> Çinliler arasında şimdi açıkça farklı bir ruh hali var... Halk kitlesi, yabancılara karşı mücadelede aktif, hatta, fanatik bir rol alıyor. Hongkong'da Avrupalı topluluğun ekmeğini toptan ve en sain tefekkürle zehirliyorlar... Tam da yabancı ülkelere göçen vasıfsız ameleler, kalabalık bir şekilde ve sanki uyumlularmış gibi her göçmen gemisinin bordasına çıkıyor, geminin mallarını ele geçirmeye çalışıyorlar... Tecavüz ve cinayete ek olarak savunmasız kenti sıcak top ateşine tutan uygarlık tacirleri sisteme korkak, barbar, acımasız diyebilirler; fakat, başarırlarsa bunun Çinliler için ne önemi var? ... Bunun bir *pro aris et focis* savaşı, Çin ulusallığını sürdürmek için bir halk savaşı, olduğunu kabul etmemiz daha iyi olurdu.(6)

Sömürgeciler için harika bir küçümseme sözcüğü: "uygarlık tacirleri"! Burada insanın vurgulamak istediği, Marx ve Engels'in yazılarının, birçok yerde, 19. yüzyıl Avrupa-merkezciliğinin kabalıklarıyla kirlenmiş olduğu ve toplumlarımızın toplumsal durgunluğuyla ilgili sundukları genel tahminlerin, çoğunlukla geleneksel Avrupa tarihlerinin incelenmemiş hammadesine dayandıklarıdır. Ne var ki, bu yanlışlıklara karşın, ikisi de sömürgeciliğe *direnişi* yön sapması olarak betimlememiştir; "Çinli ameleler"in direnişi, Parisli komüncüleri selamlarken kullanacakları sözcüklerle aynı lirik uyumla selamlanmıştır. Bu nedenle, Cabral'ın bir yüzyıl sonra telaffuz edeceğiyle aynı vurgulara genellikle rastlarız: sömürgeciliğin, sınırlı bir anlamda ve kimi durumlarda "ilerici" bir yanı olmuştur; fakat "ulusallığı sürdürme" sömürgeleştirilmiş halkın vazgeçilmez hakkıdır. Bu arada, Hindistan tarih yazımı açısından, sömürgeciliğin bu kısmi ilerici rolü konusu, kendisi de zaman zaman fazla ulusalcı olmakla suçlanmış, Hint burjuva entelijensiyasında anti-sömürgeci düşüncenin en önde gelen tarihçisi Bipan Chandra tarafından özetlenmiştir:

> ... Anti-emperyalist yazarların pek çoğu Marx'la hemfikirdir. İstisnasız hepsi, İngilizlerin kimi yapısal değişimleri başlattığını kabul eder ve

hemen hemen hepsi bu değişimleri selamlar... Eleştirileri hiçbir zaman salt geleneksel toplumsal düzenin İngiliz hâkimiyeti tarafından dağıtılmış olması değil, yeniyi yapılandırmanın ve inşa etmenin ertelenmiş, engellenmiş ve ketlenmiş olmasıydı. R. C. Dutt, Dadabhai Naoroji ve Ranade'den Jawaharlal Nehru ve R. P. Dutt'a kadar, anti-emperyalist yazarlar ... örneğin Marx'ın "zavallı Hindunun eski dünyayı yitirmesi"ne duyduğu türden namuslu her adamın duyumsayabileceği nostalji ve sempati dışında, İngiliz öncesi ekonomik yapının parçalanmasını gerçekte mahkûm etmemişlerdir.(7)

Diğer bazı Hindistanlı tarihçi ve siyasi liderlerle ilgili olarak söyleyecek çok şeyim olacak; fakat, Said'in Marx'dan aktardığı pasaja, Said'in onaylar gibi göründüğü terimlerle, belirli ifadeleri söylemsel pratiklerle ilişki içinde nasıl okuduğumuza dair yöntembilimsel soruna dönelim. Bu özel ifadeye —köy toplumunun yerini sanayi toplumunun almasının tarihsel olarak gerekli ve bu nedenle de nesnel olarak ilerici olduğu anlamına gelen ifade— izin veren şeyin, hiçbir şekilde "Oryantalizm" söylemi değil (İngiltere, diyor Marx, en rezil çıkarlar peşinde koşuyor), Foucault'nun ekonomi politik söylemi olarak belirttiği şey olduğu benim için oldukça açık görünüyor. Başka bir ifadeyle, Marx'ın ifadesi ne *fıkra tarzında* Goethe ya da Alman romantizminin devamıdır, ne de söylemsel olarak kavis çizerek atlayan bir "Oryantalizm"in devamıdır; sınıf ve üretim tarzları konularında, farklı pre-kapitalist tarzların nispi yapılanması, böyle bir tarzı böyle bir ölçekte çözmeye koyulmuş bir projeden kaçınılmaz olarak çıkacak şiddetin türü ve derecesi konularında Marx'ın savunduğu tutumların *mantıksal ve kaçınılmaz* devamıdır. Teorik kurgularının genelliği ya da belirli olayları yorumu konusunda Marx'la hemfikir olunabilir ya da olunmayabilir; fakat Said'in yöntemindeki sorun, Dante örneğinde olduğu gibi burada da yerli yerinde duruyor: Belirli temsiller ve söylemsel ifadeler —eğer gerçekten söylemsel ifadelerse— çeşitli söylemlere bu kadar kolay girip çıkabiliyorlarsa, o zaman, bunlardan herhangi birine, hangi anlamda bütün bir Batılı sesletimler tarihinin kaçınılmaz olarak tuzağına düştüğü bir söylem diyebiliriz?

Said'in buradaki yöntemine tek olası itiraz —bana göre daha önemli itiraz da değil— Foucaultcu itiraz değildir. Foucault'yla önemli bir

farklılığını belirttiği *Oryantalizm*'in bir tek yerinde Said, "bireysel yazarların belirleyici izi"ne inancını vurgular (s. 23). Ancak, Dante, Marx ya da diğer birçoğunun kirli çamaşırlarını ortaya dökmeye koyulduğunda, bize sunduğu şey, aktarılan pasajın "bireysel yazar"ın eserinde hangi statüye sahip olduğu, yada "Batı" dışındaki bilim adamları ve düşünürler arasında ne tür bir "iz" bırakmış olabileceği —yazının hangi tepkileri doğurmuş olabileceği— konularında fazla anlamı olmayan bağlamından koparılmış aktarmalardır. Bunlar karmaşık meselelerdir ve bunların hepsini incelemenin yeri burası değil; fakat Said'ın kısa yoldan reddiyesi, Anglo-Amerikan ikliminde mevcut kimi radikal anlayışların oldukça karakteristik özelliği olduğu için, birkaç olgunun sözünü etmek yararlı olabilir.

Marx, *New York Tribune*'e Hindistan üzerine topu topu 33 yazı (1858'de Engels'se yazdığı bir mektupta haksız yere "berbat yazılar" dediği) gönderdi ve *Onsekizinci Bumaire*'i yazdıktan sonra 1848-1849 yenilgilerini geride bırakmış olarak, her girişimi o zaman üstlenmiş olduğu ekonomik incelemelerde "büyük bir kesinti" olarak düşünüyordu. Olasıdır ki, şiddetle paraya gereksinmesi olmasaydı, gazetecilik işini kabul etmezdi. Bu 33 yazıdan 12'si 1853'te, 15'i 1857'de ve 6'sı 1858'de yazıldı. Haziran 1853 tarihli yazıyla başlayan bu fazla ünlü dizi için söylenecek ilk şey şudur: o yılın başından önce Marx'ın Hindistan'a ilgi gösterdiğine dair hiçbir kanıt yoktur; Marx'ın bu meseleye kulak vermesini ilk elde sağlayan, Kumpanya İmtiyazı'nın yenilenmek üzere Parlamento'ya sunulmasıydı. İlk yazıyı yazmadan önce, Parlamento kayıtlarının çoğunu ve 18. yüzyıl Fransız yazar ve tıp adamı Bernier'in *Seyahatler*'ini dikkatle okuduğu yeterince açıktır; ve keskin zekâsı, bütün dizi boyunca serpiştirilmiş büyük kavrayışlardan da anlaşılıyor. Fakat bu gazeteciliğin bütünsel statüsü, dolaysız amacından, o sırada İngiltere'de genel geçer olan Hindistan'la ilgili bilginin genel durumundan (Said'in uygun göreceğinden çok fazla olan, fakat yine de dağınık ve çoğunlukla yanıltıcı olan bilgi), bu bilgiyi sarıp sarmalayan önyargı ağından (fakat önyargı biricik, hatta yalıtık bir olgu değildi), sorunun bizzat Marx için göreli yeniliğinden ve bu yazılara başladığı sıradaki gelişme düzeyinden koparılamaz; *Kapital* bir yana, *Grundrisse*'in bile taslaklarının hazırlanmasına hâlâ yıllar vardı.

Said'in yazıyı bağlamsallaştırma yönünde hiçbir çaba harcamadan, bütün sorunu bu yazıların en çok seçileni olan birincisine dayandırması karşısında *Oryantalizm*'in dikkatli okuyucusunun şaşırmaması gerekir.[8] Her tarımsal toprağın mülkiyet hakkının hükümranlıkla elde tutulduğunu düşünmesi, bu yazıları yazmaya başladığında Marx'ın Hindistan konusunda ne kadar az bilgi sahibi olduğunu gösterir;[9] bu düşünceyi Bernier ve diğerlerinden edinmişti ve İngiliz yetkililer de, yeni yöneticiler *kendileri* oldukları için, bu düşünceyi yaymak için az şey yapmamıştı. Ancak dört yıl sonra, Hindistan üzerine bu yazıların ikinci dizisini yazmaya başladığında, bunun en iyi durumda bir yasal kılgı olduğunu kavramaya başlamıştı; fakat İngiliz öncesi Hindistan'daki karmaşık toprak kullanım hakkı sistemini kavramaya henüz başlamamıştı bile ve çok daha sonra, esas ilgisinin Rus *mir*'ine kaydığı ve Hindistan'ın sadece bir karşılaştırma örneği olarak çalışmalarında yer almaya başladığı sırada, Kovalevsky'nin *Communal Landholdings*'ini (1879) okuduktan sonra, kimi ipuçları edinmeye başladı.[10]

Sorun, ne bu yazıların salt gençlik yazıları olarak basitçe gözardı edilmesi gerektiğini göstermek, ne de ilk sezgilerinden son açıklamalarına kadar Marx'ın Hindistan üzerine düşüncelerindeki ilerleme lehinde tartışmaktır. Sorun, Said'in alelacele yönteminin kabul ettiğinden çok daha büyük olan karmaşıklığı vurgulamak, ve daha modern araştırmalar ışığında Marx'ın Hindistan üzerine yazılarına nasıl bakılması gerektiğinin değiştirilmesine gerek duyulmayan özetlerinden birini sunan Harbans Mukhia'ya belli bir yakınlığı kaydetmektir:

> Sömürge öncesi Hindistan ekonomisinde ve toplumunda anlamlı değişimler fikri, Hint tarih yazımında son zamanlarda giren bir fikirdir; ve Marx'ın bu konudaki bilgisizliğini açıklamak için çok fazla çabaya gerek yok... Yine de, modern öncesi Avrupa *karşısında* sömürge öncesi Hindistan'daki değişimlerin hızı ve doğası konusunda Marx'ın ima ettiği anlamlı farklılık, bu toplumların modern dünyaya girmek için izledikleri farklı gelişme yollarına önemli bir işaret olarak kalır.
>
> Avrupa'nın tarihsel gelişme evreleri —kölelik, feodalizm ve kapitalizm—

yeterince belirgindir... Hindistan'daki değişimler uzun süreli ve tedricidir; var olan üretim tekniklerini ve üretimin toplumsal örgütlenmesini değişikliğe uğratırlar, fakat nadiren var olan toplumsal ve ekonomik yapıyı devirip yerine yeni birini, yeni bir üretim tarzını geçirirler. *Bu, özellikle 7. yüzyıldan itibaren böyledir,* (italikler benim)

7. yüzyıldan 18. yüzyıla kadar geçen süre içinde Hindistan'ı kuşatan bazı toplumsal çatışmaları özetledikten sonra Mukhia şöyle devam eder:

Bu çatışmaların bir sonucu olarak, sömürgeciliğin başlangıcından sonrasına kadar üretim araçları yeniden paylaşılmadı; paylaşılan ve yeniden paylaşılan köylülerin artı ürünüydü. Bu nedenleydi ki, 18. yüzyıl başlarında gerçekleşen Mughal imparatorluğunun çöküşü gibi muazzam olaylar kriz yarattığı zaman bile, imparatorluğun yerini her yerde zemindarlar* sınıfının yeniden dirilişi aldı; başka bir ifadeyle, kriz yeni bir mülkiyet biçiminin doğmasından çok eski bir mülkiyet biçiminin yeniden dirilmesine yol açtı.(11)

Mukhia'nın değerlendirmesinin, hiçbir şekilde pohpohlayıcı olmayan çok ihtiyatlı ve güvenilir bir değerlendirme olduğunu da ekleyebiliriz; her açıdan Marx'ın en azından kısmen nasıl hatalı olduğunu dikkatle belgeler. Hem ortaçağ Hindistan'ını hem de Marx'ın konuyla ilgili yazılarını yorumlamada ayrıntı ve vurgu konularında İrfan Habib'e katılmaz; fakat, Habib gibi o da, sömürge öncesi Hindistan'ın bir bakıma "feodal" olduğu fikri kadar bunun seçeneği Asya tipi üretim tarzı düşüncesini de reddeder; bu anlaşma ve anlaşmazlıklar bir yana, Makhia'nın yukarıdaki pasajda söylediklerinde hemfikirdirler.(12) Bu iki kişi, çağdaş Hindistan'ın saygın sömürge öncesi dönem tarihçileri arasındadırlar; kimi temel konularda birbirleriyle sık sık anlaşmazlığa düştüklerinde bile, ikisi de katı Marksist konumlardan hareketle yazı yazar. Klasik Marksizmden çıkan diğer gelenekten, Sol-liberal sosyal

*Hindistan'da Müslüman hâkimiyeti sırasında esas olarak yönetim adına yerel vergileri toplamakla görevli, fakat yetkileri salt bununla sınırlı olmayan valilere verilen ad —Çv.

demokrasi geleneğinden hareketle yazı yazan eşit derecede saygın sömürge öncesi ve sonrası dönem tarihçisi Ravindar Kumar da, aynı temel öngörüyü esas olarak onaylar:

> ...Hint kıtasının yüzeyine saçılmış, göreli olarak zayıf ekonomik ve kültürel etkileşim içinde olan ve esas olarak kendi kendini düzenleyici köy toplulukları, yüzyıllardır kırsal toplumun ayrık özelliğini oluşturur. Dolayısıyla, Hint uygarlığı üzerine tarisel yazında tekrar tekrar yüzeye çıkan zamansız ve statik bir dünya görüşünü. Bu görüşün klasik formülasyonu, değişmezlik durumunu abartırken, yine de Hindistan'daki kırsal toplumun yapısı ve bileşimi konusunda özsel bir gerçeği de yakalayan 19. yüzyıl İngiliz memurları tarafından yazılan tezkerelerde bulunabilir.(13)

Said'in, içinde Marx'ın "insan sempatisi"nin eriyip gittiği "Romantik Oryantalist bakış"ın örneği olarak ele aldığı Marx'ın ünlü Hindistan'da sömürgeciliğin ikili misyonu görüşü —biri yıkıcı, diğeri yenileyici— demek ki, Hindistanlı tarihçiler kadar Hindistan'ın kendi en ünlü siyasal düşünürleri tarafından da (Gandhi'den Namboodripad'a kadar), açık ve örtük olarak çok geniş bir şekilde tartışılıyor. Said'in bu karmaşık entelektüel ve siyasal geleneklerin farkında olmaması talihsizliktir. Bunlardan öğrenilecek sayısız şey var —Edward Said ve sonraki Sömürgesel Söylem Analizi grupları tarafından böylesine değer verilen tutumlarla ilgili olanlar hariç; Hindistan'daki başlıca tarih yazımı geleneklerine yön veren en azından iki ilke vurgulanabilir. Birincisi, herkesin, Avrupalılar gibi Asyalıların da, kabul etmesi gereken, eleştirme hakkı evrensel bir haktır ilkesi; itiraz edilen, geçmişte ya da şimdi Avrupalının Asyalıyı eleştirme hakkı değil, bu hakkın açıkça ve keyfi bir şekilde sömürgesel, ırksal ya da başka tür önyargılarla belirli kullanımlarıdır. Başka bir ifadeyle, eleştirinin kendisi nesnel bir geçerlilik ve kanıt ölçütünden hareketle değerlendirilmelidir. Zorunlu olarak birinciyle bağlantılı ikinci ilke: sömürgesel geçmişimizden miras aldığımız arşiv, her önemli tarihsel arşiv gibi, büyük bir fantastik kurgular, zamana özgü hatalar ve paha biçilmez ampirik bilgiler harmanıdır. Bu da, söz konusu yazar ister

Avrupalı olsun ister olmasın, diğer tür tarihsel soruşturmalar için gerekli gördüğümüzle aynı ayrıma tabi tutulmalıdır.

Gandhi'den Namboodripad'a kadar, siyasi olarak çatışan gelenekler üzerine kimi yorumlara geçmeden önce, tekrara kaçmadan, Marx'ın tutumunun gerçekte Hirdistan'da hakkıyla *Oryantalist* tutum denilebilecek şeyin tam karşıtı olduğunu ve bizzat Marx'ın, daha dizinin ilk yazısında "Hindistan'ın bir altın çağına inananların görüşünü paylaşmıyorum"[14] diye ilan ederek, kendisini bu tutumdan bilinçli bir şekilde *ayırdığını* belirmek yararlı olabilir. Hindistan'ın şimdi yeniden oluşturması gereken uzak geçmişteki bir altın çağ düşüncesi — Oryantalist bilim kesimlerinin Yüksek Brahmanizm çizgisinden miras aldığı bir düşünce— biraz sonra göreceğimiz gibi, Hint ulusalcılığının birçok eğilimine miras olarak bırakılacaktı. Fakat Marx, o zaman, İngiliz sömürgeciliğini hoş bir uygarlaştırıcı misyon olarak gören karşıt tutumdan da —en ünlüsü anti-Oryantalist Macaulay tarafından dillendirilen — kendisini ayırmak için hızla harekete geçer. Hemen bir sonraki paragrafta Marx, eşit derecede açık bir ifadeyle şunları söyler: "İngilizlerin Hindistan'a çektirdiği sefalet, Hindistan'ın daha önce çekmek zorunda kaldığı bütün acılardan öz olarak farklı ve sonsuz derecede daha yoğun bir sefalettir." Kısacası, "ikili misyon" düşüncesi hem Oryantalist-Romantik hem de sömürgesel-modernist tutumdan bağımsız bir tutum belirlemek için tasarlandı.

Said'in aktarma yaptığı yazı 10 Haziran 1853'te yazıldı ve Said'in, Marx'ın "insan sempatisi"nin bu yazıyla birlikte yok olduğuna inanma özgürlüğü vardır. Eşit derecede ünlü olan Marx'ın diğer yazısı "Hindistan'daki İngiliz Egemenliğinin Gelecekteki Sonuçları", birkaç hafta sonra, 22 Temmuz'da yazıldı. Burada da Marx çok sert şeyler söyler ve kesinlikle hiçbir "sempati"si yoktur, hem Hindistan'a:

> ...bütün geçmiş tarihi, böyle bir tarih varsa, ardarda uğradığı istilalar tarihidir. Hint toplumunun bir tarihi, en azından bilinen bir tarihi yoktur. Onun tarihi dediğimiz şey, ... direnmeyen ve değişmeyen toplumlarının edilgen temeli üzerinde imparatorluklar kuran istilacıların tarihinden başka bir şey değildir.[15] (s. 29)

hem İngiltereye:

> Burjuva uygarlığın kökü ikiyüzlülüğü ve aslında var olan barbarlığı, saygıdeğer biçimlere büründüğü yuvasından çıplak yürüdüğü sömürgelere dönerken, bütün çıplaklığıyla göslerimizin önünde durur (s. 34).

Bu arada, "Hint ilerlemesinin ve Hint gücünün önünde belirleyici engeller olan Hint kastlarının dayandığı kalıtsal işbölümü"nden[16] de içtenlikle söz eder; fakat ardından "ikili misyon" üzerine son yargısına gelir:

> İngiliz burjuvazisinin yapmak zorunda kalabileceği şeyler, halk kitlelerini ne kurtaracaktır ne de onların toplumsal koşullarını maddi olarak düzeltecektir...
>
> Bizzat Büyük Britanya'da sanayi proletaryası yeni egemen sınıfların yerini alıncaya kadar, ya da Hinduların kendileri İngiliz boyunduruğunu toptan devirecek kadar güçleninceye kadar, Hindistanlılar İngiliz burjuvazisinin ektiği yeni toplum ögelerinin meyvelerini toplamayacaklardır (s. 33)

Bu yargı konusunda üç şeyin söylenmesi gerikir. Birincisi, Rammohun'dan Seyid Ahmed Han'a ve Hindistan Ulusal Kongresi'nin kurucularına kadar, nüfuz sahibi hiçbir 19. yüzyıl Hint reformcusu, Hindistan'ın bağımsızlığı konusunda bu kadar açık bir tutum almayacaktı; gerçekten bizzat Gandhi, I. Dünya Savaşı sırasında İngiliz ordusuna asker toplamak için yıllarını harcayacaktı. İkincisi, 1919'dan sonra geliştiği şekliyle Hint ulusalcı düşüncenin her rengi —sadece en gericiler hariç, Gandhici ulusalcılıktan komünist ulusalcılığa kadar—, sömürgesel kapitalizmin bazılarının korunmasında büyük yarar olan Hindistan'daki "yeni toplum ögeleri"ne *katkıda bulunduğu* düşüncesi *de dahil*, bu ifadenin doğruluğunu kabul edecekti. Üçüncüsü, burada Marx'ın İngiliz bağlamında "proletarya"dan, Hindistan bağlamında "Hindular"dan (bununla ülkede yaşayanlar anlatılmaktadır) söz etmesi ilgimizi çekmelidir. Başka bir ifadeyle, bir Avrupa devrimi umudunun kırılmasından sadece 5 yıl sonra, Marx kısa erimde üç şey umut edi-

yor: İngiltere'de bir sosyalist devrim; Hindistan'da ulusalcı bir devrim ve kast sisteminin parçalanması. Bunların, "halk kitleleri"nin "yeni toplum ögeleri"nden yararlanmaya başlamasının önkoşulu olacağını düşünüyordu. Şimdi, çok sonra Hindistan bağımsızlaştı; fakat diğer iki sorun —İngiltere'de sınıfsal sorun, Hindistan'da kast ("kalıtsal işbölümü")— hâlâ çözülecektir; ve Hindistan'daki sınıfsal sorunun çözümü, kuşkusuz bugün bile, kast sorunundan geçer.

Bunun "Romantik, Oryantalist bir bakış" olması zordur. Fakat, Hindistan özgülünde Romantik, Oryantalist bir ifadenin özel olarak Tolstoycu versiyonunun neye benzediği konusunda bir fikir sahibi olmak istersak, Emerson, Tolstoy ve Ruskin hayranı Gandhi'nin *Nind Swaraj*'ına bakmaktan ileriye gitmemize gerek yok:

> Ne kadar çok duygularınıza dalarsak, duygularınız o kadar dizginsizleşir...Milyonlar hep yoksul kalacaktır. Bütün bunları gören atalarımız, bizi lüks ve zevkten vazgeçirmişlerdir. Binlerce yıl öncesinden kalan karasabanla idare ettik. Eski zamanlardan kalma kulübelerimizi aynen koruduk ve yerli eğitimimiz aynı duruyor... Mesele makinayı nasıl icat edeceğimizi bilmemiş olmamız değil, dedelerimizin, böylesi şeylere gönül kaptırırsak köleleşeceğimizi ve ahlaki dokumuzu yitireceğimizi bilmiş olmalarıydı. Bu nedenle, gerektiği kadar düşünüp taşındıktan sonra, el ve ayaklarımızla yapabildiklerimizi yapmamız gerektiğine karar verdiler... Büyük kentlerin birer tuzak ve yararsız bir yük olduğu; bu kentlerde halkın mutlu olmayacağı; buralarda hırsız ve soyguncu çetelerinin, fahişeliğin türeyeceği ve yoksul insanların zenginler tarafından soyulacağı sonucuna da vardılar. Bu nedenle, küçük köylerle yetindiler.[17]

Said, Gandhi'yi "peygamberler ve rahipler" kategorisine dahil etmişti. Yukardaki pasajın peygamber beyanı ya da rahip işi olarak okunup okunmayacağından emin değilim; fakat Gandhi, ilk olarak 1909'da Gujaratça* yazmış. Bu pasajda göze çarpan şey, Gandhi farkında olsun ya da olmasın, her konuda Marx'ı reddeder görünmesidir. Marx, Hindistanda'ki değişim hızının yavaşlığına

*Bombay'ın kuzaybatısındaki eyalet ve bu eyalette konuşulan yerel dile verilen ad —çv.

"bitkisel") köpürmüşse, Gandhi de, Hindistan'ın edebi değişmezliği ile ilgili anlayışı Marx'ınkinden çok daha köklü olduğu için tam da bu durgunluğa hayrandır. Hint köylüsünün "bir yıllardır" aynı tür karasabanı kullanmasının ve eğitim sisteminin aynı kalmasının *iyi* bir şey olduğu söylenir. Hindistan'ın bir sanayi devrimi yapmamış olmasının nedeni, eskimiş üretim ve yönetim sistemlerinin buna izin vermemiş olması değil, "dedelerimiz"in üstün bilgelikleriyle öyle olmasına karar vermiş olmalarıdır; ve elbette, "dedelerimiz"in izinden gitmeliyiz. Eğer Marx, kral saraylarına, askeri kamplara ve tarımsal artığın lüzumsuz israfına dayandığı için Hindistan'ın ortaçağdaki kentleşme tarzını suçlamışsa, Gandhi de, kentlerin tarihimizdeki varlığını bütünüyle yadsır: kentler, hırsızlar, soyguncular, fahişeler, ya da zengin- yoksul ayrılığı yok; sadece "ahlaki doku"ya dayalı mutlu köy topluluğu var.

Marx gibi Gandhi de, son derece karmaşık bir düşünürdü ve onu, burada yaptığım aktarmaya indirgemek istemiyorum. Bu nedenle, burada aydınlatmakta olduğum şeyin, genel olarak Gandhicilik değil, bütün maddi koordinatlarından koparak bir geçmişi idealize etme tarzı —yani, ne yazık ki çok sık olarak Gandhi'nin düşüncesinde su yüzüne çıkan, Marx'ın bu konulardaki düşüncesine kökten karşı olan ve bugün birçok biçimde, her zaman kültürel ulusalcılık bayrağı altında ve her zaman Marksizmden türeyen düşünce çizgilerine karşı çıkarak hâlâ yaşayan gerici yerlicilik çizgisi— olduğunu açıklamalıyım.

Bu türden bir yerliciliğin karşıtı olarak, tam da aynı konularda yazı yazmış siyasal Solun önde gelen bir entelektüelinin —Hindistan Komünist Partisi -Marksist (HKP -M) Genel Sekreterliği görevinden yakın zamanda emekliye ayrılan E. M. S. Namboodripad'ın— görüşlerini kısaca özetlemek yararlı olabilir. İdeoloji üzerine bir seminerdeki kısa konuşmasında Namboodripad ilk kez "Hint toplumuyle ilgili Marx'ın açığa çıkardığı hakikat cevheri"nden söz eder ve sonra, Said'in kendi tarzında yorumladığı pasaja, farkında olmadan —Said'in yorumundan habersizdi— ışık tutar.

Hint toplumu, yüzyıllarca bir durgunluk ve gerileme evresinde kalmıştı;

parçalanması, günün bir gereği olarak gelmişti. Ne var ki, durağan ve çürüyen eski toplumu yıkabilecek hiçbir iç güç olmadığı için, dışsal güç sahnaye çıktı; 15 ve 16. yüzyıllarda Hindistan'a gelen Avrupa ticaret burjuvazisi, özellikle bunların en moderni ve en güçlüsü olan İngiliz ticaret ve sanayi burjuvazisi, "tarihin bilinçsiz aletleri"ydiler. Bu nedenle devrimci Marx, halka yönelik derin hümanizmine ve sevgisine karşın, bu yıkıma bir tek gözyaşı bile dökmedi; muazzam acılara maruz kalan Hint halkına sempati duymaktan —ve bu acıyı çektiren İngilizlerden nefret etmekten— başka yapacak bir şeyi yoktu.[18]

Daha sonra aynı denemede, Sanskritçe sonrası modern dillerin doğuşunda Bhakti'nin oynadığı ilerici role işaret eden Namboodripad, sömürgeciliğin Hindistan'daki dil ve edebiyat üzerindeki bütünsel etkisi üzerine düşüncelerini açıklamaya geçer:

> Avrupa ticaret kumpanyalarının Hıristiyan inancı popülarize etme yönündeki ilk çabaları ve daha sonra, İngiliz yöneticilerin kumpanyaya eğitimli bir çalışanlar tabakası yaratmak için eğitim kurumları kurma yönündeki önlemleri, stil itibariyle daha önceki Bhakti'nin eserleri kadar popüler, fakat Bhakti'nin Hint toplumu ve kültürüyle sınırlı sınırlamalarından uzak bir edebiyat ve dilin gelişmesine yol açtı..
>
> Dünya pazarının gelişmesi ve Hint köyünün bu dünya pazarına yavaş fakat emin entegrasyonu, artık büyüyen dünya kapitalist toplumunun bir parçası olan Hindistan'ın köy toplumunun kendi kendine yeterlik niteliğini parçaladı...
>
> Bu durum doğal olarak edebiyat alanında da yansımasını buldu. Hızla büyüyen dünya kapitalist sisteminin bütün dillerinde önde gelen yazarlar çevrildi ve yeni kuşak Hint yazarları üzerinde etkili oldular. Başka bir ifadeyle, Hint edebiyat dünyası, ancak ekonomik temeli —doğal ekonomisiyle kendi kendine yeterli köy— yabancı kapitalizmin saldırısıyla sarsıldığı zaman, kastların hâkim olduğu Hint toplumunun ve kültürünün prangalarından kendini kurtarabildi (s. 42-43).

Demek ki, bu "saldırı" kültürel ufukların genişlemesine katkıda bulunmuş: insanın buradaki kimi basitleştirmeler konusunda önemli çekinceleri olsa da, açıkça "ilerici" bir rol. Ancak, Namboodripad sömürgeciliğe özgü başka bir diyalektiği de belirtir: bir yanda, bağımlı,

komprador bir enteljensiyanın —"Hindistan'nın yeni burjuva edebiyat ve kültürünü yönlendiren egemen güç" olarak ortaya çıkan ve "Hintli olan her şeyi 'barbar' ve 'uygarlıktan uzak' olarak kötülemekle uğraşan yabancı ve yabancı eğitim görmüş entelektüel elit"in— büyümesi; diğer yanda, yeni ve eski Hintli olan her şeyi savunan ve savları açısından, ironik bir şekilde, "antik Hint toplumu"nu idealleştirmeye yönelen diğer emperyalist bilimsel çalışma gövdesine dayanan "sahte bir ulusalcılık." Namboodripad'ın kısa metninin son paragrafında sosyalist devrim praksisi, sömürgesel dinamiğin *tamamının* olumsuzlanması ve "Hint halkının, tarih öncesi kabile toplumlarının dağılıp, kast toplumu kılığında sınıflı toplumun kurulmasından bu yana yüzyıllardır yaşayagelen gelişmeden miras aldığı duragan ve gerileyen toplumun ve kültürün nihai yenilgisinin" önkoşulu olarak görülüyor. Bu formülasyon da, üç ayrı vurgudan ötürü dikkat çekicidir. Gerileme ile durgunluğun kimi temel yanlarının sömürgecilik kadar eski olduğu kabul ediliyor; bu yanlar rahatlatıcı "sömürgesel miras" kategorisi içinde eritilmez. Bu arada, bizzat sömürgeciliğin, "duragan ve gerileyen toplumu" yıkmadan gelip geçmiş olduğu kabul ediliyor; sömürgeciliğin yapıcı yıkma potansiyeli her şeyden önce, çok sınırlıydı. Son olarak Namboodripad, Hindistan'daki kast ile sınıf arasında, yukarda Marx ile Ambedkar örneğinde belirtiğimizle aynı bağı vurgular.

Namboodripad'ın sonunda belirttiği şey, sömürgesel kapitalizmin kültürel mantığındaki özel bir çelişkidir: dilin belli bir demokratikleşmesi, ideolojik parametrelerde bir laikleşme, dargörüşlülükte bir gerileme; fakat aynı zamanda, bir yanda ileri kapitalizmin uydurmalarına ve yanıltmalarına ideolojik bağımlılık ile diğer yanda, yerlici, çoğunlukla da gerici nostalji arasında salınan egemen bir entelijensiyanın yaratılması. Son olarak gündeme getirdiği sorun, aracılık sorunudur. Metropolitan teorileştirmeler ve idealize edilmiş yerlicilikler olarak bölünmüş haliyle burjuva entelijensiyanın yurtsever kesimi, bu kadar ısrarla savunduğu anti-emperyalizm görevlerini ne ölçüde yerine getirebilir? Hangi konumlanma, bağlanma ve praksisle?

Namboodripad'ın savının temel itici gücüne dil uzatılamaz, en

azından elle tutulur iki hata yapmasına karşın: sömürge öncesi Hint köyünün "kendi kendine yeterliliği" ve "doğal ekonomi"sini abartma konusunda ve dilin ve edebiyatın demokratikleşmesinde misyonerlere ve sömürgesel eğitim aygıtına gereğinden fazla tek yanlı bir rol verme konusunda. Bundan sonraki bölümde ikinci konuya biraz daha uzunca değineceğiz; fakat iki hatanın da "Oryantalist" ya da başka bir apriori söylemsel tutum sorunu olmadığını vurgulamak gerekir. Özellikle son 30 yılda elde edilen tarihsel araştırma sonuçları ışığında ve diğer herhangi bir durumda uygulananlarla aynı geçerlilik ve kanıt ölçütlerinin uygulanması durumunda hata olarak görülebilirler.

Marx'ın Romantik sözlükten kimi ifadeler alması gerçekten önemsiz bir sorundur ve Avrupa burjuvazisi için kullandığı renkli sıfatları anımsayarak insan kendi ulusal onuruna dokunan şeylerin kolayca üstesinden gelebilir. Marx'ın Hindistan üzerine yazılarında başka türden iki sorun çok daha önemlidir. Birincisi, kanıt sorunudur. Modern araştırmalar, Marx'ın Hindistan'la ilgili genel görüşünün her dayanağının —kendi kendine yeterli köy topluluğu; su kullanımına dayalı devlet; tarımsal ekonominin değişmeyen doğası; toprak mülkiyetinin yokluğu— en azından kısmen hayali olduğunu gösterir. Bütün bu alanlardaki araştırmalar henüz yeterli olmaktan uzaktır; fakat eldeki kanıtlar, köy ekonomisinin çoğunlukla şimdiye kadar kavranandan daha geniş mübadele ve mülk edinme ağları içinde bütünleşmiş olduklarını; bireysel, ailesel ya da kooperatifsel emekle inşa edilen küçük barajların, sığ mevsimsel kuyuların ve yerel göletlerin sulamada en azından merkezi olarak planlanan su şebekeleri kadar önemli olduklarını; toprak mülkiyetinin ve köylülüğün tabakalaşmasının daha önce sanılandan çok daha genel olduğunu ve tarımsal teknolojinin, yüzyıllarca duragan kalmadığını gösterir. Marx'ın bu daha modern araştırmaların sonuçlarına sahip olmaması olgusu, onun hatalarının kaynağını açıklar; fakat eldeki kanıtları belli kategorik savları temellendirmeye yetecek kadar kesin kanıtlar olarak kabul etmiş olması olgusu da, kuşkusuz bir yargı hatasıydı.

Fakat bu yargı hatası, teorik bir hataydı da ve toplum bilimlerine yerleşmesinde herkesten fazlasını yaptığı bizzat materyalist yöntemin

bir ihlaliydi. Herhangi bir materyalizm pratiğindeki tehlike, evrensel ve kategorik iddiaları gerekçelendirmek için gerekli fiziksel kanıtlar olmadan bu tür iddialarda bulanan bütün spekülatif düşünce sistemlerine karşı çıkarak işe başladığı halde, kendisinin sürekli muhalif pratiği, onu kendisine ait yeterli kanıt olmadan, karşı çıktıklarından farklı kendi evrensel yasalarını ileri sürmek zorunda kaldığı bir yöne itmeye eğilim göstermesidir; böylesi baskılara yeterince direnmeyen ve evrenselci bir özlemin geçerliliği ile gerçekte bütün insanoğlunun evrensel bir tarihini bize verebilecek kanıt ve yöntemlerin kıtlığı arasındaki aralığı kabul etmeyen bir materyalizm de kendine göre spekülatifleşir. Bu gazete yazılarının yazıldığı dönemdeki Marx'ın çalışmaları, *Onsekizinci Brumaire*'de olduğu gibi en somut işlere yönelik aksi çekişlerle ve *Kapitalizm Öncesi Ekonomik Oluşumlar*'da olduğu gibi bütün üretim tarzlarının sistematik, evrensel bir tarihi konusunda parlak, fakat kusurlu spekülasyonlarla yaralıdır. *Grundrisse* —Marx'ın Hindistan üzerine 1853 tarihli makalelerinden sonra yazmaya başladığı ve kıtalar üstü sistemlerin geniş özetlerinden metaların en ufak hareketlerine kadar birçok konuyu kapsayan— bir bakıma bir geçiş metniydi. *Kapital*'i yazmaya başladığı sırada, evrensel bir tarihin öncüllerini formüle etme özlemi hala duruyordu —durmuş olması gerektiği gibi— fakat, yeterli ölçüde teorileştirebileceği tek üretim tarzının, kendisinin formüle etmek için çok çaba harcadığı ve bu amaç için büyük ölçüde yeterli yöntem gibi önemli kanıtlarının da var olduğu kapitalizm olduğuna dair gerçeklik ortaya çıkmıştı. Daha modern geçmiş tarih araştırmalarının ampirik temellerinden ve *Kapital*'in teorik bakış açısından hareketle, Hindistan'la ilgili bir formülayonda parlak fikirler kadar hatalar da görülebilir.

NOTLAR

(1) Alıntı ve Said'in alıntıya yaklaşımı için bkz. *Orientalism*, s. 153-157.

(2) Hindistanda'ki İngiliz-yetiştirmesi entelijensiya kesimlerinde bile bu olgu-

nun farkında olunması gerçekten sömürgecilik kadar eskidir, dolayısıyla Marx'dan öncedir. İngiliz toprak düzenlemesinin ve gelir sisteminin eleştirileri, Rammohun Roy ve arkadaşlarında zaten vardır. Örneğin bkz. Rammohun'nun 1832'de tamamlanmış çalışması "Questions and Answers on the Revenue System of India," *English Works of Rammohun Roy,* cilt 3 (Kalküta, 1947) içinde. Bipan Chandra'nın *The Rise and Growth of Economic Nationalism in India* (Yeni Delhi, 1966) başlıklı çalışması, 1857'nin gölgesinde büyüyen entelektüeller ve girişimciler arasında İngilizlerin Hindistan sanayiini ve maliyesini engellemesine yönelik eleştirilerin güvenilir bir özetidir. Benim Hindistan krizine sömürgeciliğin devrimci olmayan çözümü dediğim şeyin çok sayıda kanıtları, aktarılamıyacak kadar çok, ilk evreden beri toplanmaktadır. Sürdürülen araştırmalar arasında bkz. özelikle A. K. Bagchi'nin özel yatırımların doğası, sömürgesel ekonomide sanayisizleştirme ve yapısal çarpıklıklar üzerine önemli çalışması *Private Investment in India 1900 - 1935* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972) ve şu denemeleri: "Deindustrialization in India in the Nineteenth Century: Some Theoretical Implications," *Journal of Peasant Studies,* Ocak 1976 ve "Colonialism and the Nature 'Capitalist' Enterprise in India," Ghanshyam Shah, ed., *Capitalist Development: Critical Essays* (Bombay: Popular Parkashan, 1990) içinde.

(3) Bu özel noktaya—Marx'ın Avrupai ve Avrupai olmayan kapitalizm öncesi yapıları eşit derecede küçümsediği noktası— Said'e yanıtında ilk olarak Suriyeli entelektüel Sadek el-Azm değindi: "Orientalism and Orientalism-in-Reverse," *Khamsin,* no. 8 (Londra:Ithaca Press, 1982).

(4) Marx ve Engels, *On Colonialism: Articles from the 'New York Tribune' and Other Writings* (New York: International Publishers, 1972), s. 339.

(5) Savaş sırasındaki bu sadakatçilik, 1857'nin gölgesinde büyüyen ilk kuşak Bengal ulusalcıları arasında tam boy bir suçluluk duygusuna yol açacaktı. Olguların bir ön ifadesi için bkz. Benoy Ghosh, "The Bengal Inteligentsia and the Revolt," P. C. Joshi, ed., *Rebellion 1857* (Yeni Delhi: People's Publishing House, 1957)

(6) F. Engels, *Persia and China* (1857), s. 123-124.

(7) Bipan Chandra, "Reinterpretation of Nineteenth Century Indian Economic History," *Indian Economics and Social History Review*, Mart 1968; *Nationalsm and Colonialism in Modern India* (Yeni Delhi: Orient Longman, 1979)'da yeniden yayımlandı. Aktarmalar, 1981 baskısından, s. 43.

(8) Dürüst olmak gerekirse, bu iki gazete yazısına dayanarak "Marx"dan söz etme pratiğinin hiçbir şekilde Said'e özgü olmadığını söylemek gerekir; gerçekten bu pratik tam bir norm halini almıştır. Said'in tam karşıtı bir sav ileri süren Bill Warren, *Imperializm: Pioneer of Capitalizm* (Londra: New Left Books, 1980)'de aynı şeyi yapar. Warren değerlendirmem için bkz. "Imperialism and Progress," Ronald Chilcote ve Dale Johnson, eds., *Theories of Development: Mode of Production or Dependency?* (Beverly Hills, CA: Sage, 1983) içinde.

(9) Marx'ın olgularla ilgili bilgisi o kadar üstünkörü ve gazeteciliğe yaklaşımı o kadar özensizdi ki, Engels'in 6 Haziran 1853 tarihli mektubundan aldığı bütün formülasyonları 10 Haziran tarihli kendi yazısına sokmuştur.

(10) Marx, yukarda alıntı yaptığım 1881 tarihli mektubunu yazdığı sırada, belki de o sırada Doğu Avrupa sermayesinin Rusya ve Hindistan gibi bağımlı ülkelere sanayi toplumu "nakletme"yeceği belli olduğu için, daha az sanayileşmiş ülkelerde sosyalist geçişin olası bir temeli olarak komünal toprak mülkiyeti biçimine büyük bir ilgi göstermekteydi. Aydınlatıcı bir açıklama için bkz. Teodor Shanin, *Late Marx and the Russian Road: Marx and 'The Peripheries of Capitalism'* (New York: Monthly Review Press, 1983).

(11) Herbans Mukhia, "Marx on Pre-Colonial India: An Evaluation," Diptendra Banerjee, ed., *Marxian Theory and the Third World* (Yeni Delhi: Sage, 1985), s. 181, 182 içinde.

(12) Bkz. İrfan Habib'in iki temel denemesi, "Problems of Marxist Historical Analysis in India," *Enquiry*, Yaz 1969; "Potentialities of Capitalist Development in the Economy of Mughal India," *Enquiry*, Kış 1971. Mukhia'nın ünlü denemesi "Was There Feudalism in Indian History" denemesiyle başlayan Mukhia, Habib ve R. S. Sharma arasındaki üçlü tartışma için bkz. T. J. Byres ve Harbans Mukhia, eds., *Feudalism and Non-European Societies* (Londra: Frank Cass, 1985).

(13) Bkz. Ravinder Kumar, "The Secular Culture of India," Raşiduddin Han, ed., *Composite Culture of India and National Integration* (Delhi: Allied Publishers, 1987), s. 353-354 içinde.

(14) K. Marx ve F. Engels, *The First Indian War of Independence: 1857 - 1859* (Moskova: Progress Publishers, 1959), s. 14. Marx ve Engels'in gerçekte böyle bir kitapları yoktur. Editörler, Marx'ın gazete yazılarını, kişisel not ve mektuplarını derleyip böyle bir başlıkla yayınlamışlardır.

(15) Bu yazıların, Marx'ın düşüncesinde *Komünist Manifesto*'daki "Şimdiye kadar var olan bütün toplumların tarihi, sınıf mücadeleleri tarihidir" bilgece duyurusuyla başlayan döneme ait olduklarını vurgulamak gerekir. 1886'da, Marx'ın ölümünden sonra *Komünist Manifesto* yeniden basılacağı sırada, Engels'in önerdiği tek düzeltme "tarih" sözcüğünün önüne "yazılı" sözcüğünü eklemekti; böylece ifade "Şimdiye kadar var olan bütün toplumların yazılı tarihi" olacaktı.

(16) Şimdi Hindistan Parlamentosunda portreleri asılı olan Ambedkar'ın bir yüzyıl sonra daha sert bir yargıda bulunduğu da anımsanmalıdır. "Yüküms üz bir sömürü sistemi" olduğu için, diyordu Ambedkar, Hint kast sistemi kölelikten kötüydü.

(17) *Hind Swaraj, The Collected Works of Mhatma Gandhi*, cilt. .10, s. 37 içinde.

(18) E. M. S. Namboodripad, "Evolution of Society, Language and Literature," Debiprasad Chattopadhyaya, *Marxism and Ideology* (Kalküta: K. P. Bagchi, 1981), s. 35-44 içinde.

7

'Hint Edebiyatı': Bir Kategori Tanımına Yönelik Notlar

"Üçüncü Dünya Edebiyatı" *teorik* kategorisinin sorunlarından biri, yeterince açıktır ki, tarih karşısındaki çalımıdır; çok az anlaşılan ve telaşla kategorileştirilen geniş ve rengârenk bir arşivi homojenleştirmesidir; çok farklı türden kamusal özlemleri bütünsel "ulusalcılık" bayrağı altında toplamaya ve sonra bu ulusalcılığı, Batılı olmayan toplumlardaki kültürel üretim için belirleyici ve çağsal ideoloji olarak tasarlamaya yönelik eşit derecede homojenleştirici dürtüsüdür; göç tercihini bir sürgün retoriği biçiminde şişirmeye ve ardından, bu şişirmeyi Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya arasındaki ara terim olarak kurmaya yönelik doğal eğilimidir. Kosambi bir keresinde şöyle demişti: "Geri bir burjuvazinin göze çarpan özelliği, emek harcamadan ya da tekniği ele geçirmeden kâr etme arzusu, Hindistan'da bu kadar genellik gösteren yüzeysel 'araştırma'da yansımasını bulur."[1] Yeterince ironiktir; metropolitan ülkelerde yayınlanan şeylerin büyük çoğunluğu, "Üçüncü Dünya" söz konusu olduğunda tam da "geri burjuvazi"nin bu özelliğini sergiler.

Tutarlı bir teorik kategori olarak bir *"Hint"* Edebiyatından güvenle söz edemeyeceğimi bilince, bir "Üçüncü Dünya Edebiyatı"ndan söz

etmeyi çok daha güç buluyorum. Bu nedenle, bu bölümün amacı, "Üçüncü Dünya Edebiyatı"na (üç kıtayı kapsayan genellik) karşı bir "Hint Edebiyatı" (Ulusal özgüllük) çıkarmak değil, daha çok, böyle bir kategori kurmada şu anda çektiğimiz kimi güçlükleri açıklamaktır. Buradaki savlarımdan biri, "Hint" edebiyatı tarihini Hindistan'ın başlıca dillerinin-edebiyatlarının komşu fakat ayrık tarihleri gereğince derleyerek "Hint" edebiyatının teorik bütünlüğünü ya da tutarlılığını meydana çıkaramayacağımızdır. Başka bir ifadeyle, teorik olarak bütünlüğünden söz edeceksek, "ulusal" bir edebiyat, bölgesel oluşturucu parçaların toplamından fazla bir şey olmalıdır. Bu tutum veriliyken, bu üç kıtaya yayılmış alanlardaki ayrık ulusal edebiyatların tarihyazımsal bilgisini bir araya toplayabildiğimizde, bir "Üçüncü Dünya Edebiyatı"na bir ölçüde ulaşacağımızı ileri sürmem olanaklı değil. Başka bir ifadeyle, sadece ampirik bilgimizdeki açık boşluğu değil, aynı zamanda (a) sömürge dönemindeki gelişmelerin, her yerde, genel olarak sömürgesel süreçlere olduğu kadar sömürge öncesi kalıntılara da gömülü olduğunu; (b) her yerdeki kültürel üretimlerin, sömürgesel devlet ve politikaları tarafından saptanan sınırları aştığını ve bu nedenle, oldukça farklı tarihsel yörüngelerin, teorik pratikleri ve birbiçimli anlatıları üç kıta ölçeğinde genelleştirme için kullanılamayacağını da vurguluyorum.

Bir edebiyat, bu edebiyatın üretimleri bir bütün olarak kültürün gelişimiyle nesnel belirlenimleriyle ilişki içinde incelenebildiği ölçüde teorik bir nesne olarak vardır; böylece dönemselleştirme, salt kronolojideki kopuşlardan daha temel dığişikliklere dayanır ve başlıca generik biçimlerin egemenliğinin, dönem ve bölge açısından eşitsiz gelişmelerinin nedeni, tarihsel gelişmin seyri içinde diğer generik biçimlerin ikincil duruma düşürülmesinin maddi koşulu olabilir. Bir kültürün maddi gelişim sürecinde bu tür nesnel belirlenimlerin olasılığı, kuşkusuz, dillerin ve devlet sınırlarının üstünde var olur. Başka bir ifadeyle, kültür ve edebiyat, özelikle burjuva ulus-devlete ön gelen tarihsel çağlarda ve böyle bir devletin ortaya çıkışından sonra bile Hindistan gibi ülkelerde dilsel oluşumlarla ve devlet sınırlarıyla zorunlu olarak sınırdaş değildirler; matbuat kapitalizminin doğuşu bir değişkendir, fakat hiçbir şekilde bir değişmez belirleyen değildir. Bu

nedenle, bir "Hint" edebiyatı tasavvurundaki güçlük, çok eşitsiz gelişme tarihleriyle çok fazla dile yayılmış olması ve edebi üretimleri tarihsel olarak sınırlayan devlet sınırlarının bildiğimiz bütün yüzyıllar boyunca değişmiş olması değildir. Güçlük, (1) edebi tarihin birliğini doğrulamak için Brahmanik türden bir Yüksek Metinselliğe ayrıcalık tanımış; ya da (2) yığma ilkesiyle bu bütünlüğü elde etmek için belirli dillerin ana metinlerinin tarihini bir araya toplamış (çok eşitsiz birşekilde); ya da (3) oldukça idealist vurgularla, "büyük kitaplar" türünün düsturlaştırıcı prosedürleriyle, edebi tarihi diğer tür tarihlere tutarlı bir şekilde yerleştirme yetersiz çabasıyla birçok dildeki tür ve temaların çarpraz aşılanmasını yapmaya çalışmış bir tarihin anlatılaştırılmasını yönelendiren öncüllerde yatmaktadır.

Hint edebi tarihini anlatılaştırmanın bu yollarını aşağıda biraz uzunca tartışacağım. Siyasal ve ekonomik yapılar tarihi ile ilgili teorik olarak ileri çalışmalar, salt yönetenlerin, imparatorlukların ve dinlerin tarihi olmayan kesimlerdeki ve coğrafi bölgelerdeki ayrık gelişmelerden ibaret olmayan bir Hint tarihinden söz etmenin olanaklı *olduğunu* göstermiştir. En başta Marksist tarihçilerin olmak üzere[2] bu çalışmalar, gelecekte ampirik türden çalışmaların temelini atmış ve teorik soyutlama ve genelleştirme olanağını, dolayısıyla bilgideki boşluklara ve tarihçilerin kendi aralarındaki anlaşmazlıklara karşın, üretim ve mülkiyetin temel biçimleri ve bunların bölgesel ve zamansal varyantları ile ilgili dönemselleştirmenin haritasını çıkarma olanağını yaratmıştır. Bu diğer tür tarihlerle karşılaştırıldığında, Hindistan'daki edebi tarih ile ilgili araştırmanın azgelişmişliği, özellikle teorik öncüllerle ilgili olarak, çok belirgin bir şekilde durur. Bu çok eşitsiz gelişmelerin sonuçlarından biri, doğrudan doğruya edebi tarihlerden çok bu diğer tarihlerde, özellikle en eski çağlar açısından, genel olarak "edebi" diyebileceğimiz şeyle ilgili en derin kavrayışlara rastlanmasıdır. Her neyse, benim buradaki girişimim, benim için en azından erken olacak tam bir teorik tutum tarif etmek, ya da var olan yaklaşımları ayrıntılı incelemek değil, özellikle sorunlu gördüğüm kimi alanların sınırlarını çizmektir.

I

Bir düzeyde, ülke içinde ya da dışında bir Hintlinin yazdığı her kitap, elbette, "Hint Edebiyatı" denilen şeyin bir parçasıdır. Fakat, ya katı bir karşılaştırmacı çerçevede ya da çok dilli bilgi nesnesine karşın birleşik olarak, Hindistan'daki çeşitli dil-edebiyat salkımlarının tutarlı ve birleşik bilgisini üretebilen kurumların oldukça düzensiz bir gelişimi olmuştur; öyle ki, tek tek bilim adamlarının kusursuz çalışmalarına karşın, böylesi bilgilerin şemalaştırılabildiği ve çok sayıda öğrenci ve öğretmene ulaştırılabildiği çok az sayıda *kurumsal* alan vardır. Sonuç olarak, geniş bir ölçekte bu bilgileri üretebilen entelijensiya oldukça dağınık ve kimi önemli belgelerde büyük ölçüde gelişmemiş duruyor ve bu durum birçok güçlüğe yol açar.

Kapsayıcı bir tarihleri gerçekten olmayan önemli dil ve edebiyatlar vardır. İngilizcenin aracılığı olmadan, karşılıklı çeviri yoluyla metinleri Hindistan'ın çeşitli dilsel toplulukları arasında dolaşıma sokma geleneği o kadar zayıftır ki, böylesi tarihsel araştırmaların yapıldığı yerlerde bile, belirli dil topluluğunun dışındaki okuyucuya ender ulaşır. Karşılıklı ilişki içinde çeşitli dillerin edebiyatlarını, birleşik bir kümelenmeyi oluşturan üst üste binen gerçeklikler olarak incelemeye sürekli çaba sarfetme geleneği daha da zayıftır; öyle ki, bir kural gibi, bir *"Hint"* edebiyatının var olduğu savı ile, ya yok olanı ya da çok az gelişmiş olanı abartma ilkesiyle tek tek dillerin ayrık arşivlerine işaret eden bir bilginin fiili üretimi arasında özgül bir ayrılmayla karşı karşıyayız. Bu durum, hem uygarlıksal bir bütünlük olarak hem de ayrık ulusal edebiyatların karşılaştırmacılığı olarak bir "Avrupa Edebiyatı" kategorisi üreten diğer kavramsal çerçeveler için de bazı yönleriyle geçerlidir. Pek çok benzeştirme gibi bunun da yararları vardır; fakat bir benzeştirmeyi bir *modelle* karıştırmaktan kaynaklanan çarpılmalardan biri de, bu durumda, sözgelimi Hinduca ile Urduca arasındaki, ya da modern Hinduca ile tarihsel olarak Hinducayı meydana getiren ve kendi aralarında olduğu gibi bizzat Hinducayla da son derece karmaşık ilişkilerini devam ettiren yarım düzine dil arasındaki ilişki, yine sözgelimi İngilizce ile Fransızca, ya da İtalyanca ile

İspanyolca arasındaki ilişkiyle aynı düzendeymiş gibi Hindistan'ın modern dillerinin ayrık ve belirgin bir şekilde farklılaşmış kendilikler olarak görülmesidir.

Bu karışıklıklar ve metinlerle, türlerle, iletim tarzlarıyla, izleyicilerle vb. ilgili güvenilir bilgi yetersizlikleri, şimdi modern dillerimiz olarak bildiğimiz şeyin karmaşık ve uzun karşılıklı etkileşim ve farklılaşmalar süreçlerinden çıktığı eski dönemler açısından çok daha belirgindir. Elbette, bu süreçler bölgesel olarak çok eşitsiz olmuşlardır. Kuzey'deki Sanskritçenin yanı sıra Güneyde de Tamilcenin kuşku götürmez derecede çok fazla özerk bir gelişimi olmuş ve çok erken dönemlerde bir saray dili olmuştu; bu nedenle, bugüne kadar gelmiş en eski metinler, zamanla ve büyük boşluklar bırakan güvenilmez iletim tarzlarıyla çoğu bozulmuş olmasına karşın, az çok kesin bir şekilde M. Ö. birinci yüzyıla tarihlenebilmektedir. Kannada'ya göre, en eski yazıt, yazıların büyük bir bölümü daha sonra gelmiş olmasına karşın, M. S. 5. yüzyıl tarihlidir. Diğer Hint dillerinde, Güney dillerinin farklılaşmış kendilikler halini aldığı süreç konusunda; sonraki yüzyıllarda, dini atmosferden ayrı olarak bu dillerin *dilsel-edebi* atmosferini etkilemede Sanskritçenin rolü konusunda (Malyalam dilindeki sözcüklerin yüzde 8'inin Sanskritçe kökenli olduğu söylenir; peki bu dilsel özelliğin anlamı nedir?); ya da en başta Tamil'deki Sangam[3] edebiyatı olmak üzere, hem edebi hem tarihyazımsal olarak aynı dönemdeki Sanskrit edebiyatından daha az incelenmiş edebiyat gövdeleri konusunda çok az incelemeye sahibiz. Sangam'dan yine bir Tamil görüngüsü olan Bhakti'ye geçiş sadece çok genel çizgileriyle, gerçekten bir *geçiş* olarak değil, yüzyıllar süren bir aralıktan ve "epik" bir geleneğin araya girmesinden sonra ayrık bir çağsal sıçrama olarak biliniyor. Eğer Bhakti'nin Kuzeyli biçimleri, temel yanıyla Güney'in gerçekten bir devamıydıysa —tek tek şairlerin eserlerindeki dağınık kanıtlar dışında bütünüyle kanıtlanmamıştır— Tamil kökenli bu görüngünün Deccan platosu üzerinden Vindhyalara ve oradan da anakaranın bütün köşelerine nasıl yayıldığı da açık değildir.

Bizzat Kuzey'de, sonunda modern dillerin az çok pekişmesine yol açan çeşitli upbhransha biçimleri arasındaki tedrici farklılaşma da,

çeşitli dilsel bölgeler açısında çok eşitsiz bir bilgi gövdesiyle, sadece genel çizgileriyle biliniyor. Birçok sorun bugün halledilmemiş olarak kalmış olsa da (1961 nüfus sayımında Uttar Pradesh'de milyonlarca insanın Hindustani'den* Hindi** ve Urducaya, Bihar'da Hindi'den Maithili'ye geçişi buna örnektir), bu farklılaşmanın olduğunu; temel farklılaşmaların başlangıç evresinin kabaca 10. ve 12. yüzyılları kapsadığını; diğerleri arasındaki farklılaşmadan (örneğin 19. yüzyılda başlayan ve hala devam eden Hindu dili ile Urduca arasındaki farklılaşma) daha önce gerçekleşen bazı modern dillerin pekişmesiyle (örneğin Bengalce) birlikte uzun ve eşitsiz bir süreç olduğunu biliyoruz.[4] Bilinenin büyük akışkanlığı ve ölçülemezliği ve bilgideki boşluklar, "Hint edebiyatı"nı teorileştirmeye koyulan herhangi biri için uslandırıcı olmalı. Mevcut belgelerdeki geniş aralıklar veriliyken, açık tarih yazımı bile henüz ilk evresindedir; öyle ki, birlikleri, temel dönemselleştirmeleri, aynı dönemden gelen çeşitli yazı kümeleri arasındaki ilişki, üst üste binen dilsel salkımlar aracılığıyla temel türlerin dolaşımı açısından "Hint edebiyatı" ve diğer bir yığın sorun ile ilgili betimleyici bilgi türü, henüz çok belirsiz bir durumdadır. Yine, ayrık kendilikler olarak tek tek dillerin tarihleri de yanıltıcı olma eğilimdedirler; çünkü, çok dillilik ve çok dilli akışkanlık, "Hint Edebiyatı"na modern öncesi evrede oldukça yüksek birliğini veren temel nitelik olduğu görülüyor. Tek dillilik sadece sömürge bilimciliğinin belli türlerinin özlemi olmuş görünüyor; oysa, edebi salkımlar kütlesi, hatta elit oluşumların birçoğu, matbuat kapitalizminin girişinin, bir dilli anadil eğitiminin modern biçimlerinin, profesyonel küçük burjuva tabakanın edebi egemenliğe yükselişinin ve birçok bölgesel ve dini partikülarizminin yükselişinin dilsel farklılaşma sürecine ve buna eşlik eden bir dillilik iddialarına hız verdiği 19. yüzyıla kadar çok dilli olarak kalmıştır. Mohan Singh Diwana, önceki dönem açısından durumu belagatli bir dille belirtir:

*Batı Hindu dilini temel alan, Kuzey Hindistan ve Pakistan'da konuşulan Hint-ari dili—çv.
**Sözcük dağarcığını Sanskritçeden alan ve Devanagari harfleriyle yazılan, Hindistan'da halkın konuştuğu dilin edebi şekli —çv.

10. yüzyılın Gorakh'ından 19. yüzyıldaki Gulam Ferid'e kadar, Maharashtra, Gujurat, Bengal, Agra,Oudh, Bihar, Delhi, Puncab,ya da Sindh'e ait şairlerden üç dilde —Farsça ve Sanskritçeden başka, anadil, bölge dili ve ortak Hindustani dili Hinduca—yazı yazmayan herhangi bir şaire zor rastlanırdı. Zafar ve Sauda bile Pencapça yazdılar; Guru Gobind Singh bile Farsça, Brajca, Rekhtaca ve Khyalca yazdı; Guru Nanak Dev bile, Farsça, Sanskritçe,Kafice, Lehndice yazdı; Namdev, Kabir, Raidas ve Dadu bile Pencabça ve Hinduca yazdılar. Bengal'de Brajbulice yazanlar çoğalıyordu. Miran Rajasthanice, Gujatarice ve Hinduca yazıyordu,(5)

Mughal kralları arasında, şimdi tekrar kazanılmayacak derecede yitirilmiş Bhakti kalıbında Brajca bazı dizeler yazdığı söylenen Ekber'den söz edilebilir ve Bengal için Hindi, Maithili ve Bengal dilinde olduğu söylenen Vidyapati'nin adı sayılabilir; başka bir ifadeyle liste sonsuz olabilirdi. Dilsel kategoriler bile o kadar akışkandır ki, Umashankar Joshi Miran için üç dilin adını verir: "Rajathani, Vraj ve Gujatari"(6) —"Hindui" ile "Vraj" arasındaki çizgi kuşkusuz çok incedir. Başka yerde belirttiğim gibi,(7) Diwana'nın geniş ve zengin heterojenlik üzerinde ısrarı bile, ne yazık ki, sömürge sonrası politikada üç dil liberal formülüyle yeniden keşfedilmek üzere, yerli dilsel fundemalistler ile sömürgesel demograflar arasında değişen fakat hep melun kalan ittifakla 19. yüzyılda az çok fantastik bir tarzda icat edilen sınırlayıcı üçlü kategoriyle —"anadil, bölge dili ve ortak Hindustani dili"— çok fazla kitlidir. Dilsel akışkanlıklar, tarihsel olarak çok farklı bir şekilde olmuşlardır. Şimdi elimizde bulanan şiir çeşitlerinde doğal olarak yerleşmiş ve eğitimsiz modern okuyucuyu şaşırtan bu akışkanlıkların görüşülmesiyle karşılaştırmalı çalışmanın *dilbilimsel* yanı başlar.

19. Yüzyılın baskı ve sınflayıcı pratiklerinden bu yana derlendikleri şekliyle daha modern arşivler açısından da bu üst üste binen çok dillilikler sorunu vardır; fakat yeni biçimler alır. Başlıca diller, çok daha açıkça tek tek yeterlilikler, basılı arşivler açısından ayrıldıkları için, Hindistan'daki farklı diller arasında çeviri sorunu çok daha karmaşıklaşır ve daha acilleşir. Çeşitli edebi topluluklardaki edebi eserlerin dolaşımı açısından çeviri mekanizması çok az gelişmiş ve iş, bireysel endüstriye ve tercihe bırakılmış durumdadır. Örneğin,

Urdu *dili* diğer dillerin konuşulup yazıldığı bölge ve eyaletlerde her zaman var olmuş olmasına karşın, Urduca yayınların Kaşmirce, Puncabca, modern Hinduca, ya da Telugca'daki gelişmeler konusunda bize hiçbir fikir vermediğini deneyimimden biliyorum. Bütün Urdu akademisyenler, kolej ve üniversitelerdeki Urduca bölümleri, içinde çalıştıkları bileşik dilsel ve kültürel ortamı anlamayı amaçlayan karşılaştırmalı bir bilimsel çalışmayı, araştırma ve çeviri işini örgütlememiştir. Farklı dilsel topluluklarda durum farklılık gösterse de, kendine haslık üzerine bu vurgunun hiçbir şekilde Urdu kurumlara özgü olmadığına inanıyorum. Hindistan'ın diğer dillerinden çeviriler, Hindice (hem devlet desteği, hem de bireysel girişimler sayesinde), Telugca ve Bengalcede (esas olarak edebi entelijensiyanın girişimleriyle) daha yaygındır; fakat pek çok dilde fazla vurgulanmayan bir iştir bu.

Karşılıklı çeviriler için kamu kurumlarının yokluğu nedeniyle, bir *"Hint"* edebiyatı bilgisi o kadar çok dilin bilgisini gerektiriyor ki, sadece ender uzmanlar bütününe hakim olabilir ve bu tür çabalara verilen kamusal ödüllerin önemsizliği göz önüne alınınca, bu tür yeterlilikler çok istisnai bireysel çalışkanlık ve adanmışlıkla bütünleşmiş ender dilsel yetenekleri gerektiriyor —gerçekten de, bu *bütünlüklü* alandaki çalışmaların pek çoğu, bu ender kombinasyona sahip bireyler tarafından yapılmıştır. Bu arada, çeviri arşivinin çok büyük kısmı diğer herhangi bir dilden daha çok İngilizcedir; şimdiki eğilimlerin devam etmesi durumunda, İngilizce fiilen "Hint" edebiyatı bilgisinin üretildiği dil olacaktır. Sorun, İngilizcenin böyle bir role en uygunsuz dil olmasıdır —sömürgecilikle birlikte Hindistan'a girmiş olması nedeniyle değil, diğer bütün Hint dilleri arasında, yapısı ve atmosferiyle diğer bütün Hint dillerine en uzak dil olması, dolayısıyla kaynak metin ile çeviri metin arasındaki kültürel aralığı en az doldurabilir olması nedeniyle. Kaynak metin sözele, edimsele, içe, göreneğe, var sayılana, söylenene daha da yakın oldukça, yetersizlik orantısız bir şekilde daha da artar; herhangi bir Hint dilinde Miran bir anlam ifade eder; İngilizcede ise, orjinalini temelden tanınamaz noktaya kadar değiştirmeden, ipe sapa gelmez bir manzumeden daha iyi bir şey olanaklı değil. Belli türden modern, gerçekçi anlatılar İngilizcede oldukça

iyidirler; fakat geri kalan eserler çok ender. Yarım düzine üst tabaka kozmopolit kent neye inanırsa inansın, Hindistan'daki edebi entelijensiyanın çok büyük bir kesimi İngilizcede yeterli olmamış ve değildir.

"Hint Edebiyatı"nın hem heterojenliğini hem temel bütünselliğini kanıtlamak için gereksinim duyduğumuz karşılaştırma türü ile ilgili üçüncü örneğim, kompozisyonların tür ve biçimlerine işaret eder. Örneğin *pada*'nın, Bhakti şairler için, *doha* gibi, dil-üstü, çoğunlukla çok esnek bir tür olduğunu biliyoruz; *doha*'nın —çok dilli şairler için gözde bir dil-üstü form olan *barahmassa* gibi— giderek daha az dini biçimler alarak ve giderek daha fazla laikleşerek çağdaş döneme kadar yaşayıp geldiğini de biliyoruz: *doha* daha çok sözel gelenekler biçiminde, *barahmassa* daha uzun, dolayısıyla biraz daha biçimsel tarzlarla hem yazılı hem sözel gelenekler biçiminde. Bunların kendine özgü formlarının, özelliklerinin, kullanımlarının, zamanla ve dil-edebiyat salkımları üzerinden değişimlerinin genesisi ile ilgili tarihler nasıldır? Hangi toplumsal ağlar ve inanç sistemleri bunları üretir, hangileri dönüşmelerine, gerilemelerine ve yerini başkalarına bırakmalarına neden olur? Örneğin, Hindui'ye evrilip bir yönde giderek daha fazla Hindi ve Urdu biçiminde farklılaşan, diğer generik form *mathnavi* ile yakın ilişki içinde Urdu'da yaşayan biçime gelişirken *barahmassa*'ya ne olur? Sonra, Daya Shankar Nesim'in *Gulzar-e Eşk* başlıklı ünlü (ve Urdu dilinde ilk önemli) *mathnavi*'sini bu generik — ve generikten fazla— üst üste binmeler sistemine nasıl yerleştirilir?

Hem generik hem tematik değişimler açısından daha modern dönemle ilgili olarak da benzer sorular sorulabilir. Örneğin, evlilik öncesi birlikte yaşama düşüncesi, burjuva toplumda zorunlu bir aile biçimi olarak, yeni ortaya çıkan modern, Üçüncü Sınıfın düşünsel evrenine ve anlatı yapılarına girdiğinde, *barahmassa*'ya ne olur? Formalist nedenlerle değil, edebi tür genel semantik alanı, inanç sistemlerinin varsayımlarını, sınırı aşma ve sınırlama siyasetini, yazar ve eserlerin olduğu kadar bireysel dillendirmelerin de estetik sonuçları denilen şeyin olanaklarını tanımlayan ufuk olarak işe yaradığı için, bu edebi türlerin secerelerini derlememiz gerekir. Örneğin, "Kabir" adı, şair ile *panthi* arasındaki farkı kısmen silerek belli türden dillendir-

melerin kolektif bir imzası olabiliyorsa, bunun nedeni, belli inanç topluluklarında kimi mevcut dillendirmelerin ortak özgül generik özelliklerinin, sadece derleme ve aktarma eylemi üretimin sınırlarını belirleyecek kadar bol dillendirme olanakları yaratmasıdır. Aynı nedenle, böylesi dillendirmeleri giderek daha fazla üretme olanağı, sadece edebi türe istikrarını veren inanç topluluğu yok olduğu ya da belirgin bir şekilde farklı inanç sistemlerine ya da dillendirmelere değiştiği zaman yok olur ya da dönüşür. Kompozisyon formlarını sıralamanın, bunların estetik sonuçlarını ve özelliklerini sınıflamanın ve eldeki çeşitli eserleri çeşitli generik tasarımlar içine sokmanın —edebi tür sorununu ele aldığında edebi tarihimizin genelde yaptığı şey budur— bizzat tarihin bakış açısından salt totolojik kalmasının nedeni budur.

II

Zaten sömürgesel statü kazanmış modern öncesi edebi metinlerin çok iyi bilinen özelliklerinden sadece ikisini aktararak, dilsel tabakaları tarihselleştirme ve esas edebi eğitimini matbuat kapitalizmi çağında almış birinin karşısına çıktığında generik sınıflandırılamazlık sorununu açıklayacağım; aktaracağım bu özellikler, çağdaş popüler sınıfların edebi kültürünü de ele alan her edebiyat öğrencisi için açıkça ortadadır. Bu metinlerin büyük çoğunluğunun, felsefe ve din tarihlerine sokulmaları —ve genelde sokulduklarının kabul edilmesi— olgusunu ve Antik Tarih ve Antropoloji disiplinlerinin bu metinlere dayanmaları olgusunu bir an gözardı edeceğim. Sadece "edebi" sorunu gündeme getireceğim. *Ramayana* ve *Mahabbarata** da dahil, edebi gelenekleri-mizin oluşturucu metinlerinin büyük çoğunluğunun, dilselden ideolojike kadar kompozisyonlarının bütün yanlarıyla yüzyılların tortulaşmalarından ibaret olduğu yeterince biliniyor; bütün bu metinlerin maruz kaldığı metinsel standartlaştırma mekanizmasından ve yorumcuların cilalamalarından bağımsız olarak, yüzyıllar boyunca genel olarak kültür içindeki esas statülerinin esasında oyunsal (performative)

*M. Ö. 500 yıllarında yazıldığı saılan iki büyük Hint destanı —çv.

oldukları da yeterince biliniyor; dolayısıyla düşünsel yeniden canlanmalarının dayanaklılığı, anlamlarının her zaman yerel ve dolayımsız yorumlandığı ve yazılı metinler olarak tekrar geri dönülmez değişebilirliği —daha yakın zamanların sinema ve televizyon görüngüsünün merkezi olarak üretilmiş, teknik açıdan sürekli üretilebilir plastik bir sahnelemeye başlayıncaya kadar— yeterince biliniyor.

Bu arada, sayısız Bhakti şairi bize ek güçlükler çıkarır: imza dizesi olduğu zaman bile bireysel yazarı saptamanın çoğunlukla olanaksızlığından ayrı olarak, sadece bütünlüklü eserler değil tek tek komposizyonlar bile, şimdi modern dillerimiz olarak bildiğimiz şeyin birkaç erken versiyonunu içlerinde barındırmaktadırlar ve şiirin kendisi, sadece üretici, oyuncu ya da izleyici değil, sonraki katip(ler)in bile hem metinsel hem oyunsal olarak sürekli değiştirecek ölçüde sözel-oyunsal alana ait olmuştur. Sadece bu iki olgu dikkate alındığında bile, insanı böylesi yaratılara yaklaşmaya hazırlayan basılı biçimlerdeki sözel anlam yelpazesine varsayılan duyarlık dışında bir edebi eleştirmenin disipliner bilgisinde ne *vardır* diye sorulabilir. Matbuat kapitalizminin bir ürünü olan edebi eleştiri, basılmış metinlerin varlığını gerektirir; metinlerin karşılaştırılması üstlenildiğinde ve amaç,tamı tamına istikrarlı bir metin kurmak olduğunda bile, istikrarlı metinsel nesneleri gerektirir; öncelikle sözel yapılarıyla anlamlarını açığa vurduğu söylenen nesneleri kendisine seçmekle kendisinidiğer bilme yollarından ayırt eder; en geniş haliyle yazarın biyoğrafik geçmişini, toplumsal kökenlerini, estetik sonuçların sosyolojisini kabul eder; fakat bizi, basılmış birimler olarak diğer şiirlerle ilişki içinde yine basılmış şiirlere geri dönmeye her zaman zorlar. Özellikle Hindistan'da İngilizce bölümlerinin egemen ve müthiş evrensel pedagojisi olan "Yeni Eleştiri"nin pedagojisi, "yakın okuma" denilen şeyle bu uğraşıları olabildiğince daraltır. *Bize* ulaşan metinler açısından bile oluşturulmalarının dolaysız koşulları hakkında fazla şey bilmiyor olmamız veriliyken, katı filolojik anlamda bile dil katmanlarının birkaç tane olabildiği, yazarın kendisinin çoğunlukla tabakalı ve tortulaşmış olduğu, yazarın konumlanışının belirlenemeyen koşullarının bireysel metnin sosyolojik köken ve ideolojik konumlanması —hatta

dönemselleştirilmesi— sorunlarını ortaya çıkardığı durumlarda, sonsuza kadar sözcük ile oyun arasında gidip gelen metinlere yaklaştığımızda hepimizin içinde toplandığı bu pedagojiye ne olur?

Dilbilimsel ve filolojik sorunlar sayılamayacak kadar çoktur ve güçlüğün bir düzeyinde vardırlar; fakat, belli müzik, dans, jest, ayin türlerinin estetik yoğunluklarını; belli türden ezber ve tabirlerin antropolojisini; tapınakların, *math*'ların, toplulukların, hacların şecerelerini; bugün öncelikle estetik biçim olarak bize ulaşan belli türden imge ve hitapların, neşe ve kederin belli generik ifadelerinin içinden çıktığı sert maddilikler ekonomisini aynı genişlikte bilmek gerekir —geniş bir kültürün evlatları olarak biz, bunlardan birçoğunun gücünü *duyumsadığımız* için, kökenlerini, güç ve anlamlarının erimini ve geçmişteki kipliklerini bildiğimizi düşünme yanlışına dikkatsizce düşeriz. Edebi geleneğimizin merkezi belgeleri olan bu kültürel yaratıların yapısının esas olarak sözel, dilsel ve bu nedenle de *Şiir* olarak kavranablir olduğunu —sözcüğün en temel anlamında şiir olmalarına karşın— sanmak, edebi-eleştirel zihnin en saf yanlışıdır. Ancak, her birimizin, bu tarihten söz edebilir vasfı kazanıncaya kadar bu yetenekleri geliştirmek zorunda olduğumuzu ileri sürmüyorum. Salt edebi-eleştirel yeteneklerin yeterli olmayacağını, gerekli çalışmanın bireysel ve kolektif olarak, ancak "edebi eleştiri"yi bütün bir insan bilimleri ve anlamlı sanatlara sunan girişimlerle ve disipliner sınırların üstünde yapılabileceğini düşünüyorum.

Ancak, son iki yüz yıldır Hindistan'daki edebi gelişmenin maddi koşullarını belirlemiş matbuat kapitalizminin edebiyat anlayışımıza ve edebiyatımızın üretim alanına ne yaptığını da ölçmemiz gerekir. 19. yüzyıla kadar olan en güçlü gelişmelerden bazılarına dönüp bakarsak, edebi üretim yerinin —kuşkusuz, kendi zamanlarında Hindistan'ın yüzünü değiştiren muazzam hareketler açısından— çoğunlukla kentli elit değil, artizanlığın, köylülüğün, kadınların, *shudra*'ların, kararsız muhalif salkımların yaşam süreci olduğunu görürüz. Ne var ki, matbaanın gelmesiyle birlikte, "edebi" sözcüğü basılı biçimde gördüğümüz şey anlamına geldi ve ağırlıkla okur-yazar olmayan bir toplumda matbuatın bu ayrıcalığı nedeniyle, bizzat edebi üretim sürecindeki top-

lumsal ağırlık, matbuatı gerektirmeyen ve matbuat kültüründen farklı değerlendirme tarzlarını gerektiren alternatif koruma ve aktarma biçimlerinden uzaklaşıp boş zamanı olan sınıfa ve profesyonel küçük burjuvaziye geçti. Yerli diller içindeki, popüler ve küçük burjuva formlar ile yerli diller arasındaki aralık, her ilerici kültürel eser bu aralığı kapatabilecek bir form ve sesletim söz dağarcığı *bulma* sorunuyla kuşatılacak ölçüde genişledi. Sözel-oyunsal ile matbu arasındaki ilişki sorunu —kente yerleşik Yüksek Kültür'de, "edebiyat" ile diğer sanatlar (çoğunlukla tiyatro) arasındaki bir ilişki olarak görülen, fakat daha temelde kır ile kent, popüler ile elit, "edebiyat" olarak *onaylanan* ile onaylanmayan arasında bir ilişki olan— modernle ilgili olarak biraz farklı biçimlerde öne çıkarılmalıdır.

Benim buradaki savımın iki-ve-çok dillilik üzerine diğer vurgusunun kişisel yaşamlarımızla ilgisi vardır —zira, sadece bir tek dil kullanan kentte ya da kent çevresinde yaşayan bir Hintli ender bulunur— fakat, geçmişteki ve bugünkü kolektivitemizin biçimleriyle de ilgisi vardır. Her ülkeyi ulus-devlet olarak pekiştiren tarihsel hareketlerin, her durumda, bu ülkelerin ulusal edebiyatlarını da oluşturan bir hareket olduğu Batı Avrupa ülkelerinden farklı olarak, bizim birliğimizin ilkesi, ulusal biçim almadan önce yüzyıllarca uygarlıksal ve tarihsel ilke olmuştur; bu nedenle, Hindistan'ın "ulusal" edebiyatı kendi birliğinin ilkesini dilsel birbiçimlilikte değil, uygarlıksal ilkelerde ve kültürel ethosta, dolayısıyla coğrafi sınırları ve dilsel farklılıkları aşan kompozisyon biçimlerinin ve "edebi" hareketlerin tarihlerinde bulur. Bu açıdan, Hint siyasal kültürünün Avrupa'nınkinden belirgin farklılığı, matbuat kapitalizminin Hindistan'da kendi gücünü kurduğu dönemin, çok dilli bir anti-sömürgeci ulusalcılığın ülkenin bir ucundan diğerine yayıldığı dönem olmasıdır; bu ulusalcılık içinde meydana gelen öbeklenmeler —dini, cemaat, sınıf çizgileri konusunda—bile çok dilliydi. Bu uygarlık, inanç ve konuşma biçimlerindeki büyük çeşitliliğe karşın, dilsel birlikler içinden ve üzerinden *seyahat etmiş* duygu yapılarında esaslı bir birliğin çarpıcı bir tarihine sahip olmuş ölçüde bileşik bir uygarlık olmuştur. Dillerin çok katlılığı bu uygarlığın, bu ulusun, bu edebiyatın temel özelliğidir ve birliğinin yapısı, Avrupa'dakinden ya da Avrupa'nın Kuzey Amerika'daki

uzantılarından çok daha az pozitivist bir şekilde ölçülebilirdir. Bu gevşek ve değişik birlikler karakteristiğinin, diğer birçok Asya ve Afrika ülesinde de açıkça var olduğu için, Hindistan'a özgü olmadığını da ekleyebilirim; ne var ki, burada bu olgunun ele alınması gereken *ölçeği*, tarihsel olarak benzersizdir.

III

Generik ya da başka bir açıdan tanımlanabilir ve ölçülebilir olsun ya da olmasın, birliği yazarlarının ortak ulusal kökenlerinde ve Hindistan halkının ortak uygarlıksal ethosunda yatan bir "Hint edebiyatı"nın var olduğuna dair genelde kabul edilen bir düşünce kuşkusuz vardır. Bu durumdaki uygarlıksal derinlik pek çok durumdakinden çok daha büyük olmasına ve "Edebiyat" açısından bu birliğe dair bilgi ve anlayışımız az çok bulanık kalmasına karşın, yukardaki tanım genel olarak ulusal edebiyatların tanımlanma tarzından ne daha iyidir ne de daha kötüdür. Bilgimizdeki bu boşlukların birçoğu, bugüne ulaşmış kanıtların eksikli oluşunun, ya da hala gelişmekte olan bir edebi tarih yazımı geleneğinin kaçınılmaz yetersizliğinin kaçınılmaz sonuçlarıdır; bu maddi koşullar kabul edilir. Ne var ki, şaşırtıcı olan, var olan ve devam etmekte olan araştırmalardan çoğunun, ayrık, estetik bir nesne—kısmen Yeni-Eleştirel tarzda düstursal, kısmen ikonografik kalıpta ruhsal nesne—olarak edebi metin ve bu nesnelerin bir hazinesi, fiiliyatta bir tapınağı, olarak edebiyat ideolojisi tarafından yönlendiriliyor gibi görünmesidir. Sahitya Akademisi'nin zaman zaman yayınlama alışkanlığını edindiği Assamese'den Telugu'ya kadar, çeşitli dil-edebiyatların tarihleri, metinlerin, edebi türlerin, dönemlerin, dilsel oluşumların bu ayrıklığı —hatta, çoğu zaman "Edebiyat"ın edebi olmayandan ayrıklığı— ile ilgili incilerdir. Bu arada, bu geniş yüklemler içinde, bu edebiyatın sınırlarını çizmenin en azından iki farklı şekliyle karşılaşırız.

Oldukça uzun bir süre dayanmış daha geleneksel olanı klasik metinlere ayrıcalık tanır ve ardından, düsturlaşmış metin ile karanlıkta

kalmış edebi üretim ağları ve bunların toplumsal temelleri arasındaki olası ilişkiyi fazla dikkate almadan, bu klasık metinleri birkaç ortaçağ ve modern metnin eklektik seçimiyle sürdürür; bu düsturu bir arada tutar gibi görünen şey çoğunlukla, bir din ve metafizik tercihidir; böylece, özsel bir Hintliliğin sonsuz bir ruhsal ethos biçiminde tarihüstü bir şekilde dışa vurulduğu söylenir. Antikiteye verilen bu ayrıcalık ve "Hint Edebiyatı"nın eşsiz repertuarı olarak Sanskritçe klasiklerin bol bol aktarılması, sadece Wilhelm von Schlegel'den Maurice Winternitz'e kadar, kategorinin ilk elde oluşmasında temel rol oynamış Oryantalistlerde (çoğunluğu Alman)[8] değil, Aurobindo Ghosh[9] gibi efsane ulusalcılarda da bütün muhteşemliğiyle söz konusudur. Winternitz üç ciltlik tarihinin bir cildini erken Budist ve Jain klasiklerine adadı; bu nedenle Sanskritçeye vurgu daha az münhasırlaşır, fakat bu yüzyılın başlarında "Hint Edebiyatı"nın onun için hâlâ ifade ettiği şeyin Kuzey Hint antikitesinin Vedik* Sanskritik, dini ve metafizik metinlerinden oluşan bir evreni olması anlamlıdır.[10] Belki Hint-Aryan filolojik yorumunun aslında var olan Kuzeyli/Sanskritik önyargı nedeniyle, belki de yazılı Tamilcede bile Sangam antolojilerinin geç çıkmış olması nedeniyle ve kesinlikle Sangan şiir geleneğinin laikliği ve bu-dünyalılığının Hint geleneğinin önde gelen özelliğinin iddia edilen ruhsalığı olduğunu düşünen zihinlere hitap etmiyor olması nedeniyle, kendi antikitesine karşın Tamil edebiyatı bu Oryantalist Yüksek Metinsellik geleneğinin ilgisini çekmemiş görünüyor. Burjuva ulusalcılığının Hindistan'da yol almaya başladığı bu yüzyılın ilk çeyreğinde Hindistan'ın 7. yüzyıldan sonra da bir tarihe sahip olmaya devam ettiği olgusunu göz ardı etmek, Winternitz için elbette olanaklı değildi; bu nedenle, 1500 yıl boyunca ve birçok dilde yayılan sonraki gelişmeler kitabında yer alır —kısa bir ek olarak.

Şaşırtıcı ölçüde tarihdışı olması dışında, sonrakiler aleyhine erken geleneğe bütünüyle ayrıcalık tanımanın bu Oryantalist tarzları, sonraki yorumlarının göstereceği gibi, kendilerine özgü tarzlarıyla kuşkusuz

---

*250-336 tarihleri arasında İskenderiye'de yaşıyan ve İsa'nın ilahi niteliğini inkâr eden Arius taraftarı Ariusçuların Hindistan'a getirip yüzyıllarca geliştirdikleri Bralıma dinini temsil eden metinlerin tümüne (özellikle, Rigveda, Yacurveda, Samaveda ve Atharvaveda metinlerini) verilen ad olan ve kutsal bilgi anlamına gelen Veda ile ilgili —çv.),

oldukça gerici ve hatta baskıcıdırlar. Gerçi, bu vurguların yine de "aralarında [yani Oryantalistler arasında] iyi bir Avrupa kütüphanesinin bir tek rafının Hint ve Arap edebiyatının tamamına değer olduğunu yadsıyabilen bir tek kişiye rastlama"dım diyen ve ardından "Arapça ve Sanskritçe kitaplar basmaya derhal son vereceği"ni ilan eden Macaulay'ın sömürgeci-modernist tutumlarından[11] sonsuz derecede daha üstün ve sonsuz derecede daha verimli olduğunu da belirtmek gerekir. Böyle bir ifadenin ironisi, sadece bu gelenek ve metinleri değersizleştirmesinde aşırı derecede haksız olması değil, sevecen bir şekilde tam da bu metinlerin basılması, yeniden basılması, çevrilmesi, incelenmesi ve tam da "iyi bir Avrupa kütüphanesi"nin raflarına koyulması konusunda ısrar eden Oryantalist bakış açısını çok kaba bir şekilde yanlış temsil etmesidir de. Cepheden Macaulay'ın tutumuna karşıt olan esas Oryantalist tutum, 1776'da Bengal Asyatik Toplumu'na yaptığı konuşmada William Jones tarafından, hiç de daha az belagatli olmayan sözlerle ifade edilir: "Ne kadar eski olursa olsun Sanskrit dili, harika yapısı olan bir dildir, Grekçeden daha kusursuzdur, Latinceden daha verimlidir ve ikisinden de daha rafinedir."

Sömürgeciliğin Avrupa'da ve dünyanın başka yerlerinde, örneğin "insani kurumların doğasında, insani toplumsal yaşamda yapılabilir şeylerin özünü birbiçimli olarak kavrayan ve bu şeylerin sahip olabileceği farklı yanlar kadar farklı değişikliklerle bunları ifade eden bütün uluslara ortak zihinsel bir dil olması gerekir" diyen Vico[12] gibi yazarlarda su yüzüne çıkan Aydınlanmanın daha iyi eğilimlerinin evrenselci bakış açısını ve hümanist özlemlerini önemli ölçüde saptırmasının birçok yolunu şekillerle gösteren Jones'un eserinde çok şeyin olduğu elbette doğrudur. Hindistan bağlamında Macaulay'ın ifadesi, Aydınlanma projesinin evrenselci yanının sömürgeci olumsuzlanmasının düşsel bir ifadesiydi. Oryantalist bilimin kendisi, çoğunlukla, tam da bu olumsuzlamayla lekeli olmuştur; fakat, Sanskritçe üzerine bu Oryantalist çalışmanın, Aydınlanmanın daha evrenselci özlemlerinin izlerini de taşıdığını yadsımak akılsızlık olurdu. Bu bilimin büyük bir bölümü, gerçekte, sömürgeci Avrupamerkezciliğin, evrenselci hümanizmin ve rasyonalizmin birbiriyle çekişen basıklarıyla kendi metinsel gövdesi içinde parçalıdır

—ve çok daha karmaşık biçimlerde, Avrupa romantizminin sık sık Hint Brahmanizmiyle üst üste bindiği gerici eğilimler ile sömürgeci modernite arasında olmak üzere de parçalıdır. Sanskritçeden bu metinsel malzemeleri toplamakla Oryantalistler, çoğunlukla türlü türlü sekter gruplaşmaların kutsalın kutsalı mülkiyetinde dağınık kalmış metinleri bir araya toplayıp kamusal bir alana açmaları ve böylece bu sekter gruplardan birçoğunun yapmayı istemediği karşılaştırma ve yayma görevini yerine getirdikleri de yadsınamaz. Brahmanik damga ve genel olarak metafizik önyargılar (ortaçağcılık Romantizmi çoğunlukla cezbettiği için, ortaçağcı) bu bilimsel çalışma gövdesinde ağırlığını koruyor; fakat, bu metinleri bazı modern dillere —Avrupa dilleri de olsa— aktarmakla Oryantalist bilim adamının, ne kadar kısmi olursa olsun bu metinleri bu sekter, ruhani zincirden kurtarmakla yararlı bir rol oynadığı ve modern, laik, eleştirel entelijensiyanın incelemesi için, ne kadar katmanlı sarılmış olursa olsun, ulaşılabilir kıldığı da doğrudur.

Oryantalizmin yaptığı tahribat, biz kendimiz böyle bir bilimsel çalışma ürettiğimizde ve üretirsek, üstün bilim tarafından da yapılabilir; ancak, oryantalist bilim Müslüman kralların yönetiminde "yabancı" bir dilde meydana getirildikleri için gözardı edilebilir bu aynı metinlerin ilk Farsça çevirilerinden başka bir sey olmayan bir kötü niyet çalışması olarak bir tarafa atılamaz.[13] Bu aynı Sanskritçe metinlerden birçoğunun birçok *modern* Hint diline çevrilmesi, Avrupalı misyonerlerin yönetiminde Hıristiyan metinlerin çevrisi edebi tarih yazınımızda daha fazla yer kaplamasına karşın, bu dilerin pekişmesi sürecinde önemli bir rol oynamıştır. Bu çeşitli çeviri geleneklerinin —Mughallar yönetiminde Farsçaya, İngiliz döneminde İngilizce ve Almancaya, 19. ve 20. yüzyıllardan itibaren sayısız alanda Hindistan'ın modern dillerine— incelenmesi, Hint Edebiyatı incelemesinde önemli bir karşılaştırma alanını oluşturur ve çağdaş tartışmalarda ikinci plana itilen Oryantalist bilimin zayıflıklarını ve gücünü gösterebilir.

Hint edebiyatı tarihinin anlatımı için 19. yüzyıl Oryantalizmi tarafından geliştirilen modelin yetersizliğini birçok çağdaş yazar ye-

terince vurgulamıştır;[14] fakat, bu modelin eleştirisi, bir kural gibi, Hint Edebiyatında sonraki gelişmeleri önemsemediğine dair tahmin edilebilir itirazla sınırlı duruyor. Bu arada, Oryantalist okumaların, seçimlerin ve vurguların fiili tarzı hemen hemen hiç sorgulanmaz; dini ve edebi metinlerin *tekil* bir düstursallığının yaratılmasına büyük katkılarda bulunan belirli türden anlatıları bir araya toplamaya neden olan ideolojik ağa genel bir meydan okuma da söz konusu değildir. Zira, bu özel "Hint Edebiyatı" düşüncesinin ortaya çıktığı tarihsel an, aynı zamanda, birbiçimli inançlar, düstursal metinler, peygamberane gelenekler, ruhani kurumlar vb. nosyonları bulunan Semitik dinler modeli üzerinde düstursal bir "Hinduizm"in (Romila Thapar'ın ifadesiyle "birleşmiş Hinduizm") oluştuğu andı da. Özellikle en çok vurgu yapılanlar olmak üzere birçok konunun aynı olduğu standart "Hint Edebiyatı," "Hint Geleneği" ve "Hindu Dini" antolojilerinde açıkça belli olduğu gibi, edebi düstursallık ile dini düstursallık uydurmasındaki üst üste binmeler yoğundu. Bu üst üste binen edebi-dini düstursallık oluşurken, Oryantalistin eseri, pek çok durumda reformizm ile dirilişçilik (revivalism) arasındaki fark giderek daha çok belirsizleşmekle birlikte, çok sayıda reformcu ve dirilişçinin tutkularıyla çakıştı.

Mahabbarata'nın, Valıniki'nin *Ramayana*'sının ve Kalidasa'nın oyunlarının Hint Edebiyatının özünü, farklılığını ve başarısını oluşturduğuna dair Aurobindo'nun fikri —*The Foundations of Indian Culture* adlı kitabında uzun uzadıya belirtilen— düstursallığın darlaşmasını ve edebi ile dini özsel çakışmasını gerektirir; anlatı gerçekçiliği üzerine kmi genel yorumları dışında, pek çok elit geleneğin yaptığı gibi Aurobindo'nun en güçlü bir şekilde vurguladığı şey, kesinkes bunların metafizik büyüklüğü ve ruhsal zamansızlığıdır. Bu, belli türden okumalara ayrıcalık tanır, diğerlerini yasaklar. Sonra karakteristik olarak, dini bakımdan düstursallaştırılan metin, modern laik ya da dindışı yazı anlamında değil, öncelikle ulviliği nedeniyle "edebiyat" olarak okunabilir: sadece aynı Mahabbarata geleneği içinde olan diğer Gita'lar karşısında *Bhagavad-Gita*'ya ayrıcalık verilmez, aynı zamanda "edebiyat" olarak ulviliği metafizik olarak üstünlüğüyle o kadar güçlü bir şekilde belirlenir ki, ne üretildiği laik koşullarla ilişki

içinde ne de esas görevi laik, ailesel, maddi alanlardaki gerçek çatışmalara düşsel çözümler getirmek olan ideolojik bir metin olarak okunabilir. Sahip olduğu metafiziğin çatlaklarını uygun bir şekilde okumak bile, edebi ile kutsalın bu üst üste binmesinde, sadece dini bir okuma olmaz, adi bir okuma biçimi de olur. Sonra, *Mahabbarata*'nın tamamı kutsallıkla yıkanır ve zamanla ulusun destanı ve edebiyatı olur, kendinden menkul bir *pencham Veda* (kesin anlamında dört Vedik metinin ardından beşinci Veda), ağza alınmaz şiddet ve kitç içeren gösterişli bir televizyon oyunu olur, bir inanç yapısı ve Baharatya Janata Partisi'nin *Hindutva*'sını —*rath yatra*'sı Tanrı Krişna'nın Arjun için savaş arabasına binme sembolojisini, Tanrı Şiva'nın her amaca uygun *trishul*'unu, Rama'nın (Tanrı ve Prens) çeşitli seyahatlerini, Dwarka'dan Ayodhya'ya ortaçağ haclarını, Hint edebiyatının özü olduğu söylenen Hinduizm *birliği* içinde toplayan— onaylayan metin olur.

Edebi ve kutsal düstursallıkların oluşturulmasındaki bu eşzamanlılığın sonucu, kutsal ve kutsal olmayan olarak ayrılmışve laik tarihlerimizin yeniden yapılandırılmasında kalıcı önemi bulunan metinlerde kutsala ayrıcalık tanınırken, özel olarak dini düsturda çok merkezi olmayan kökdeş metinlere bile belli türden bir kutssallık verilmesi olmuştur. Türk-Pers (basitçe "İslam" denilen) istilalarına kadar Hindistan'daki bütün yüksek metinsellik geleneğinin *bir* Hinduizmi ifade ettiği fikri, bütün Hindu ulusalcılıklarında örtük olarak vardır. Diğer bütün kültürel eğilimleri kendi egemenliği altında asimile ederken belli türden Brahmanik düşünceleri düstursallık düzeyine yükselten bu genişletilmiş versiyonda, Budizm, Jainizm ve dini ya da fazla dini olmayan diğer irili ufaklı sapmalar ikinci konuma düşürülüp gölgede bırakılır, fakat birleştirme süreçlerinde de asimile edilirler. Bu dini hegemonya, sonraki yüzyılları normalleştirmek için de öne çıkarılır; öyle ki, farklı Bhakti eğilimleri, Yüksek ile Alçak gelenek arasında, felsefi (örneğin, Vedantik) ile anlatısal (örneğin Puranik secereler) ve popülist-lirik (örneğin, Bhakti) arasında dağılan bir Hindu ruhsallığının pek çok anında tekrar canlanır, fakat öz olarak aynı kalır.

Yüksek Düstursallığın bu belgelerini ele alan edebi ve kültürel yazılar, edebi estetizmin ve spekülatif düşüncenin, Hint ruhunun duyguları hoş tutmaya, zihni bilgilendirmeye ve ruhun yorgun metafiziğe tükenmez özlemini gidermeye koyulduğu ayrı anlar olarak seyretmek için bu belgeleri tarihsel konumlarından ve belirleyici üretilme koşullarından koparırken kullandığı yöntemleri tekrarlar. Sadece modern Hint tarih yazımının daha materyalist okulunda ve bu okulun etkisi altındaki eski Hint tarihi tarihçilerinin imzasıyla çıkan yazılarda, bu sis perdelerini kaldırma çabalarına rastlıyoruz.

IV

"Hint Edebiyatı"nın göreli olarak daha akla yakın diğer bir versiyonu da, ayrık dil-edebiyat geleneklerinden oluşan versiyondur; Afrika'nın herhangi bir köşesinde yazılmış herhangi bir şeyin "Afrika Edebiyatı" denilen bir şeyin içine hemen sokuşturulması gibi, burada da "Hint" sözcüğü, söz gelimi Dogri, Bengali ve Marathi'nin çeşitli gelişme dönemlerinden alınan farklı metinlere yapıştırılır. Bu son versiyonun rutin görüntülerinde "Hint Edebiyatı" denilen nesnenin bütünlüğü, coğrafyanın ve ulus-devletin bir sonucu gibi görünür. En iyi durumda, sadece Hindistan'ın farklı dil ve edebiyatlarının edebi tarihlerini ve belgelerini bir araya toplamakla bunların üst üste binmelerini inceleme ve tarihselleştirme fiilen olanaklı olduğu ölçüde, bu ikinci versiyon epeyce anlamlı olur. Başka bir ifadeyle, bir bütünlük bilgisi ancak karşılaştırmacı yöntemle elde edilebilir. Bu nedenle, böylesi çalışmaların ampirik değeri fazladır. Ne var ki, Marathi'den, ya da Bengali'den ya da Urdu'dan "Hint"e geçişin hem toplayıcı hem *nicelikleştirici* bir geçiş olduğu ve nicelikten niteliğe, kütleden kompozisyona geçişin bütünüyle farklı kavramsal aygıtları ve teorik anlatılaştırma ilkelerini gerektirdiği anlayışı da çoğunlukla yoktur.

Örneğin, Avrupa üniversiteleri, her biri birkaç Avrupa dili bilen ve hepsi birlikte karmaşık bir metinsel mübadele ağıyla Avrupa'nın çeşitli dilsel oluşumlarında edebi üretimle ilgili birleşik bir bilgi

gövdesi üretebilen çok sayıda entelektüeli sürekli ürettiği ve yeniden ürettiği ve bu durum canlı bir çeviri sanayii ile tamamlandığı için, bir Avrupa Edebiyatından söz etmek olanaklıdır. Bu kurumsal yapılar nedeniyledir ki, hem karşılaştırmacı bir disiplin hem birleşik bir eleştirel bilgi nesnesi olarak kendisine ait bir dışlama ve tabakalandırma sistemi olsa da, "Avrupa Edebiyatı" denilen bir şey vardır. İleri kapitalist ülkelerdeki bu kurumların *çapıyla* boy ölçüşememeniz, kuşkusuz bir kıt kaynaklar meselesidir. Ya Curtius ya da Spitzer gibi Avrupa'nın ünlü karşılaştırmacılarının düsturlaştırıcı prosedürlerini, ya da etnosentrik ırkçılıkları tekrarlamamız da gerekmiyor. Hindistan'ın geçmişteki ve şimdiki kültürel sınırları, geçekte fazla belirleyici değildirler. Hindistan ile hem batı hem doğu Asya'daki komşuları arasındaki trafik, Aryanlaştırma, İslam, ya da çapulcu kabile ve ordular sorunsallarının gösterdiğinden çok çok daha fazla karmaşıktır; tek başına Budizm tarihi, düşünce ve insan göçünün birçok yönelim ve biçim aldığını gösterir. Çok daha dar 20. yüzyıl anlatı edebiyatı çerçevesinde bile, Rus ve Fransız etkisi, İngiliz-sömürgesel etki kadar köklü olmuştur. Elbette, gevşek bir şekilde "edebi" dediğimiz kültürel üretimlerimizin başlıca itkileri esas olarak anti-sömürgeci itkiler olmuştur. Başka bir ifadeyle, sorun Avrupai ideolojilerin ve prosedürlerin tekrarı değildir.

Ne var ki, kendi çok dilliliğimiz veriliyken, var olan ve çoğalan kurumların, hangi ölçekte olursa olsun, Hindistan'ın çeşitli edebiyatlarının karşılaştırmacı bilgilerini üretmek için bile *yapılanmayacağı* olgusu, sanırım, sistemik bir çarpılmadır. Bilimsel bir disiplini olarak Hint Edebiyatının acınacak azgelişmişliği —İngilizce Bölümlerinin oylumu, sayısı ve prestijiyle karşılaştırıldığında Hint Edebiyatı üzerine yoğunlaşan Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümlerinin göreli karanlığında yansımasını bulan— bu çarpılmayı yansıtır. Ya kendi çabalarıyla ya minimum kurumsal destekle, ya da muhalif ağlarla bu tür çalışmalar yürütmeye çalışan *bireylerin* —saygıdeğer ve kararlı bireyler— bulunduğunu elbette biliyorum. Birkaç başarılı işin yapılmakta olduğu *bazı* üniversite bölümlerinin ve kurumların bulunduğunu de biliyorum. Benim burada üzüldüğüm şey, üneversitelerimizdeki edebiyat bölümlerinin yeniden örgütlenmemiş

olmaları, bu amaç için çok çok gelişmiş ve paraca iyi desteklenen kurumların var olmasıdır —öyle ki, sadece bazı adanmış bireyler değil, sonradan "Hint Edebiyatı" denilen bu yavan şeyin yeterli bilgisini bize verebilen yeni bir okullu, kurumsal olarak desteklenen entelijensiya da bu tür çalışmalar yapabiliyor. Ülke çapında böyle bir kurumlar ağından yoksun oluğumuz için, "Hint Edebiyatı" kategorisini, halklarımızın çok gerçek uygarlıksal bütünlüğünün zorunlu bir çıkarımı olarak, ya da hala hakkında çok az şey bildiğimiz kendi başına bir şey olarak "Hint edebiyatı"nın —tarihsel oluşumu ve generik bileşimi, dilsel üst üste binmeleri, varsayılan birleşik ve birleştirici pratiklerinin— değil modern ulus-devletin eşit derecede gerçek merkezileştirici zorlamalarının bir sonucu olarak öne çıkarırız.

Gerçi, bu aynılık/başkalık sorunu, ya da bir dönemin olabildiğince Hindistan çapında okunması için karşılaştırmacı bir yöntemin gereği ile ilgili daha karmaşık bir anlayış bütünüyle yok değildir.[15] Ne var ki, modern Hint edebiyatı ile ilgili ayrıntılı incelemesinde Sisir Kumar Das'ın aklıbaşındalığının ve ılımlılığının yanı sıra patlaması ve güveni, bu açıdan örnek, dolayısıyla terbiye edicidir.[16] İki temel gözlemde bulunur. Biri, modern dönemi (1800-1910) kapsayan son cildin, diğer dönemler üzerinde çalışmanın daha güç olması nedeniyle ilk önce tamamlanmış olmasıdır. Fakat, şu andaki kolektif bilgimizin durumunun, kendisi —bir zamanlar kurumsal destek ve ekip çalışması olanağını bulmuş— kadar ansiklopedik bir bilim adamı için bile, yakın dönem açısından, kapsayıcı bir kronoloji ve ana eğilimleri genel hatlarıyla ortaya çıkarmaya hazırlık olduğunu belirtir; kapsayıcı ölçekte *analitik* tarih, diyor, ancak gelecekte olabilir. Metinlerin dolaşımında matbuatın hiçbir rol oynamadığı ve sıralama işi bir yana, kesin tarihlemenin bile güç olduğu daha eski dönemler açısından iş ölçüsüz derecede zordur. O halde, bilgimizin şu andaki durumuyla, teorileştirme için hazır bir nesne olarak "Hint Edebiyatı"ndan gerçekten söz edebilir miyiz? Sisir Kumar'ın çok düşünceli gözlemleri, çeşitli türden betimlemelerin olanaklı olduğunu, özgül ve sınırlanmamış alanlarla ilgili teorik spekülasyonların en yararlı bir şekilde sunulabileceğini, fakat ampirik bilgimizin şu andaki durumunun çok daha geniş bir ölçekte güvenli bir teorileştirmeye olanak vermediğini ileri sürer görünür.[17]

Bu nedenle, kendi bütünlük anlayışını tarih üstü bir metafizikten ya da var olan ulus-devletin topraksal bütünlüğünden, ya da farklı dilsel geleneklerin ayrık tarihleri biraraya toplanmasıyla değil, aynılık ve farklılık diyalektiğinden —çok katlı dilsel üst üste binmelerin sistematik bir dönemselleştirilmesiyle, bu diyalektik maddi üretimler, ideolojik mücadeleler, birbiriyle yarışan sınıfsal, topluluksal ve cinsel kavrayışlar, elit saldırılar ve popüler direnişler, kültürel söz dağarcıklarının ve oyunsal edebi türlerin üst üste binmeleri tarihi içine temellendirerek— alan bir "Hint Edebiyatı" tarihini derleme zor görevi ancak yeni başlamıştır şeklinde bir genellemede bulunma cesareti gösterilebilir. Başka türlü de olamaz.

V

Sorunun bir kısmı, elbette, emperyalist bilimsel çalışmanın, sömürgeciliğin belirlediği eğitim aygıtlarının, tarihimizi haritalandırmanın sömürgeci tarzlarının siyasal alanlarda olduğu kadar kültürel alanlarda da kalıcı etkilerinden kaynaklanır. Hint tarihini Hindu, Müslüman ve İngiliz dönemleri şeklinde sömürgeci dönemselleştirmenin, daha sonra hem elit düzeyde hem popüler düzeyde bilinçteki çarpılmalar bir yana, tarih yazımı disiplini açısından sonuçları iyi biliniyor. En iyi tarihçilerimiz de, aynı Millsçi dönemselleştirme anlayışı açısından Klasik, Ortaçağ ve Modern terimlerinin yerini alan salt bir terminolojinin, kimi cemaatçi acıları bu prosedürlerden çıkartsa da, gerçekte yararlı olmadığını vurgularlar. Yüksek Metinselliklerle sömürgeci uğraşılar, monarşik ve emperyal merkezileştirme mekanizmaları ve hem dini hem maddi dünyalarda komuta dilleri, bu dönemselleştirme modelini kültürel alanda daha da güçlendirdi. Bu uğraşılar, Hindu/Klasik dönem için Vedik ve Sanskrit metinlere, Müslüman/Ortaçağ dönemi için İran ve Mughal metinlerine ve İngiliz/Modern dönem için İngilizce metinlerin önceliğine ayrıcalık tanımaya —deyim uygunsa, doğal olarak— yol açtı. William Jones'un meslek yaşamının, ya da 1800'de Fort William College'in kuruluşundan 1857-1858'de ilk üç modern üniversitenin kurulmasına kadar

geçen tarihin bölca göstereceği gibi, sömürgesel araştırma ve eğitim aygıtlarının ilk kez bir araya getirildiği kavramsal evren buydu. Fakat sömürgesel toplumun fiili hazırlanması çelişkiliydi ve hem Hıristiyan misyonerler hem sömürge subayları, Hintli kitleler, hatta sömürge memurları söz konusu olduğu sürece, ruhların ve bedenlerin yönetilmesinde ne Sanskritçenin, ne Farsçanın, hatta ne de İngilizcenin bir komuta dili olarak işe yaramadığını kısa süreede keşfedeceklerdi; bu insanlara kendilerinin konuştukları dilde —şimdi "bölgesel diller" dediğimiz dillerle— *seslenilmeliydi*.

Baskı makinelerinin ve sömürgesel eğitim ağlarının erken tarihi, bu olguyu yeterince açık gösterir. Elbette, İngilizce yayınlar sürekli gelişiyordu ve yeni türeyen Hint orta sınıfı kadar bizzat İngilizler için de İngiltere'den epeyce yayın ithal ediliyordu; fakat, Serampore ve Fort William'daki ilk iki baskı makinası, hem Hindistanlılar hem İngilizler için öncelikle Hint dilleriyle yazılmış malzemeler yayınlamak üzere kuruldu ve ülkenin çeşitli yerlerinde baskı makinalarının sonraki gelişmelerinin tarihi, yerli dilerde ders kitapları ve diğer eğitim malzemeleri gereksinmesiyle kopmaz derecede bağlantılıdır. Bu durum, eğitim ve öğretimin çoğunlukla yerli dillerde yapıldığı ve sömürge devlet, Hıristiyan misyonerler ve Hint reform hareketleri tarafından desteklenen eğitim yapılarının gelişmesiyle de bağlantılıydı. Klasik Hint dillerinde —Sanskritçe, Farsça ve Arapça— özel eğitim, bu amaçla kurulan Oryantal Kolejlerde veriliyordu; fakat, bazı düzenli okul ve kolejlerde bu dillerin öğretimi verilmesine karşın, bu tip bilimsel çalışmaların çoğunluğu geleneksel kurumlarda ve özel olarak örgütlenmiş çevrelerde sürdü. İngilizce, özellikle üniversitelerde yüksek eğitim dili oldu; normal okullaşma, yerel yerli dilin var olduğu kabul edilen —dolayısıyla bu dilin standartlaştırıldığı— her yerde gerçekleşiyordu. Sadece oldukça sınırlı bir avuç devlet okulunda salt İngilizce öğretiliyordu. Buralarda, egemen entelijensiyanın diğer Hint dillerinden herhangi biriyle üretken bir ilişikiden fiilen uzaklaşan önemli bir kesimi evrilip gelişti.

Dekolonizasyon sırasında nüfusun yüzde 15'inin okur yazar olduğu düşünülürse, sistemin başarısızlığı açıkça görülür ve toplumsal hare-

ketliliğin uzun erimli dinamiklerine kuru cehaletin yararı dokunduğu için nüfusun bu okur yazar kesimine bir anlamda "elit" denilebilir. Bununla birlikte, *yüksek* eğitimi önemli bir servet ve/veya gelirle bütünleştiren kesin sınıfsal ayrıcalık açısından gerçek "eğitimli elit", bu yüzde 15'in sadece küçük bir parçasıydı. Özellikle reform hareketlerinin, hayırseverlerin ve yerel girişimcilerin kurduğu okullar olmak üzere, misyoner okulları ve sayıları az fakat önemli ölçüde desteklenen devlet okulları sayesinde, ayrıcalıksız tabakada temel eğitim elle tutulur oranlara ulaştı. Biraz İngilizce bilen (bazen yeterince bilen, fakat çoğunlukla sömürgecilerin işine yarayacak kadar bile bilmeyen) okur yazar nüfusun çok büyük bir kesimi bu okullardan çıktı; fakat bunlar yerli dillerle bu okullarda eğitim görmüşlerdi ve bu yerli dilde okullaşma, yerli dillerde basım ağlarının gelişmesiyle büyük ölçüde takviye edildi. En elit kolejler bile —örneğin, Kalküta'da Başkanlık Koleji (Hindu), Bombay'da Elphinstone Koleji, Lahor'da Devlet Koleji— iki dilli bir enteligensiya ve Bengali, Gujarati, Marathi, Urdu, Hindi, Puncabi vb. dillerinde çok sayıda yazar üretti. Zira, çoğunlukla yerli reform hareketleri ve İngiliz ahlak ilkelerine göre hayırseverler tarafından kurulan ve çok büyük bir farkla çoğunluğu oluşturan diğer kolejlerden mezun olanlar çok daha az güvenliydiler. Bu eğitim sistemi, doğrudan İngiliz personelin çalıştığı üst düzeylerde sadece İngilizceyle işlerin yürütüldüğü sömürge yönetim sistemine çok uygundu. Geri kalan işler, ya orta düzeylerde aracılarla iki dille, ya da alt düzeylerde Hint personelle yerli dillerle yürütülüyordu; yönetim mekanizmasının esas gövdesini bu alt kesimler oluşturuyordu. İngilizce yayınlar orantısız bir ölçüde etkili olmalarına karşın, yayınlar da —gazete, dergi, kitap— çoğunlukla yerli dillerdeydi. "Edebiyat" konusu bu geniş bağlamda görülmelidir.

Sömürgesel Söylem Analizi'nin oluşturucu mantığı öyledir ki, önemli uygulayıcıları Hindistan'daki İngilizceyi salt bir sömürgesel dayatma, bizzat İngiliz edebiyatını Hindistan'da genel kabul oluşturma çabasında merkezi bir girişim olarak yorumlar duruma gelmişlerdir. Bu iki önerme de önemli ölçüde yanlıştır. İngilizcenin bir dayatma olduğu elbette kısmen doğrudur; fakat daha çarpıcı olan olgu, Rammohun'dan Vivekanand, Sir Syed, Tilak ve Gandhi'ye kadar Hint

reformizminin bütün tarihinde bir ya da iki Hint diline bağlılığın ve bu dillerde yeterliliğin her zaman bulunmuş olması, fakat İngilizcenin de bir bütün olarak asla reddedilmemiş olmasıdır; hemen bütün reformcular, bir edebi dil olarak değil, özellikle fizik ve toplum bilimleri, tarih yazımı ve teknik alanlarda en ileri bilgilere açılan bir pencere olarak İngilizceyi *istemişlerdir*. Gandhi'nin *Hind Swaraj*'daki (1909) — demiryollarına bulaşıcı hastalıkların taşıyıcıları olarak karşı çıktığı— gerici ulusalcılıkla ilgili en aşırı ifadeler bile, gülünç bir durum olarak İngilizce öğretmenlerin olmayışı bakımından çarpıcıdır; İngilizcenin Avrupa kökenli olduğu için üstün olduğuna ya da bu dili öğrenen herhangi bir Hintliye toplumsal üstünlük verildiğine dair ileri sürülen iddia yanlanır, fakat genel olarak İngilizcenin Hindistan'da yeri olmadığına dair bir anlayış söz konusu değildir. İngilizceye bu türden bir muhalefet, ister İngilizler tarafından savunulsun ister Hint toplumunun daha ileri kesimleri tarafından, Hint toplumundaki reformların pek çoğuna karşı çıkan çok daha katı gerici çevrelerden —büyük çoğunluğu üst üste binen aşırı dincilik, kapitalizm öncesi toprak sahipliği ve küçük ölçekli ticaret sermayesine konumlanmış— gelmiştir.

İngilizler tarafından *dayatıldığı* kadarıyla İngilizce, öncelikle yönetimin, tıp ve hukuk gibi modern mesleklerin, teknik alanların ve merkezi denetimin dili olarak dayatılmıştır. Edebi metinlerin çeşitli ders programlarına sokulması, belirli ideolojilerin gayretlerinin yanı sıra, öncelikle bu amaçlara yönelik bir araçtı. Hıristiyan inancını, ya da İngiliz uygarlığının büyüklüğünü telkin etme, kendisini dinsizlere uygarlık taşıyan gibi gören sömürgeci bir gücün önemli hedeflerinden biriydi ve bağnazlar bu konunun üzerinde önemle duruyorlardı. Fakat İngiliz pedagoji geleneği, temel söz dağarcığı ve basit grameri bir kez öğrenildikten sonra bir dille, özellikle yabancı bir dille ilgili bilgiyi geliştirmenin en iyi yolunun Wordsworth'un "Lucy" dizisigibi şiirleri, ya da fabl ve tarihsel romansları okumak olduğunu savunuyordu. Hintli çocuklar için hazırlanan ders programlarında edebi kompozisyonların rolü, bu pedagojinin bir ifadesiydi; fakat Fort William Kolejinde İngiliz personele dil öğretimi de aynı ilkeye göre düzenleniyordu. Bu nedenle, sonunda Urdu nesrinin temel klasikleri arasına sokulan *Aaraish-e*

Mehfil ve *Bağ-u Bahar* gibi birçok kitap, başlangıçta dili ve bu dilin kültürel anlamını öğrenmesi gereken İngiliz personel için ders kitapları olarak derlendiler. Benzer şekilde, Milton'un şiirini öğrenmenin birisini Hıristiyan yapıp yapmamasından öte insanın İngilizce gramer bilgisini ve bileşik cümle yazma yeteneğini geliştirdiğine inanılıyordu.

Fiziksel ve toplumsal bilimlerin, teknik alanların, tarih yazımı, kent planlaması ve diğer modern bilgi alanlarının İngiltere'de Hindistan'dakinden çok daha fazla gelişmiş olduğu kabul edilmesine karşın, İngilizce yazmayı arzulayacak derecede İngiliz dilinin asli edebi üstünlüğüne inan Hindistanlı entelektüeller sadece seçkin tabakalarda vardı. Bu nedenle, Batı bilgisinin üstünlüğü anlayışı edebi alanda değil, genel olarak bilişsel ve teknik alanlarda oluştu. Daha eski yerli dillerde yazan ve bu dillerde modern edebiyatların ortaya çıkışına aktif olarak katılanlarla karşılaştırıldığında, sömürge döneminde göreli olarak çok az sayıda Hindistanlı yazarın, İngilizce şiir ve kılgı roman yazmış olması, bunun karşısında hem yönetimin üst kademeleri için hem de edebiyat dışındaki bütün alanlar için İngilizcenin egemen dil olması olgusunda bu kolayca görülebilir. Edebiyat alanında, İngilizce doğrudan bir kompozisyon dili olarak değil, Hindistanlı yazarların ilk kez karşılaştığı özgül edebi türler —Homerik destan, sone, hem Grek hem Shakespearci versiyonuyla trajedi, uyaksız şiir, nesir deneme, Bunyan'kine benzer alegori, tarihsel romans, birçok nesir kılgı türü— yoluyla etkili oldu. Şu ya da bu zamanda, şu ya da bu yazar bu kompozisyon türlerini fiilen denemiştir. Fakat, belirleyici olduğu anlaşılan karşılaşma, İngilizce çeviri olmalarına karşın Rus ve Fransız versiyonu gerçekçilikti. Diğer formların pek çoğu gelip gitti; fakat, esas olarak gerçekçiliğin dünyayı kavrama tarzı Hint toplumunun kendi sınıfsal yapısını ve kapitalist tipte aile düzenlemelerini elde ederek, devrimci bir çemberle kuşatılmış bir toplum olarak kendi kendinin bilincini oluşturarak ilk burjuva altüst oluşları yaşadığı tarihsel ana uygun olduğu için gerçekçilik kalıcı oldu.

VI

Sömürgesel eğitim aygıtlarından çıkan yeni entelijensiya arasında geniş, esas olarak sınıf temelli entelektüel işlev bölünmeleri bu çelişkilerden kaynaklandı.[18] Bu entelijensiyanın gelişimi hem bölgesel olarak hem de kesimsel olarak oldukça eşitsiz oldu; bölgesel kökler, sınıfsal kökenler, dinsel ya da kastsal yakınlıklar, toplumsal töreler, okul modeli ve dilsel yeterlilikler açısından bunların gelişmelerinin toplumsal tarihleri ile ilgili çok daha doğru monografik incelemelere gereksinmemiz var. Dolayısıyla, belli modellerin özetlenmesi dışında asla emin olunamaz. Üçe ayrıldığı kabul edilen *yeni* entelijensiyanın egemen, daha ayrıcalıklı tabakası —çoğunlukla sınıfsal bir özü, kastı, kolej diplomasını ve üst düzey sömürge hizmetini yansıtan— kamusal işlevin ana dili olarak İngilizceyi benimser duruma gelmiştir; fakat yerli dili aile ve topluluk içinde ortak söylem için korurken, Hindistan'ın kendi geçmişindeki skolastiğin ve muhteşemliğin dilleri olarak Sanskritçe ve/veya Farsçayı da öğrenmiştir. Bu salkımlar, edebi anlamda "yazar" değil, İnsan ve toplum bilimlerinde "bilim adamları" —ya da az çok Oryantalist bir türde *modern* Avrupa metinlerini bir Hint diline, ya da *klasik* bir Hint metnini İngilizceye çeviren çevirmenler— üretmeye eğilimli olmuştur.

Ne var ki, aynı anda ülkenin çeşitli bölgelerinde yeni tip profesyonel küçük burjuva salkımlar da oluştu ve bunlar kendilerini yeni tür bir iki, hatta üç dille çalışır durumda buldular; böylece *profesyonel işler* İngilizce ile yerli dillerin karışımıyla yapılır oldu. Bu yeni, bölgesel salkımlarda birleşenlerin çoğunluğu için —çoğunlukla üst kastların yoksullaşan kesimlerinden, ya da orta kastlardan ve küçük mülk sahipliğinden gelen— gerçek, işe yarar bir Sanskritçe ya da Farsça bilgisi ya bölük pörçük ya da hiç söz konusu değilken, yerel ve bölge dil (ler)inde *kültürel yaşam* yaşanıyordu. Farklı sınıf ve toplumsal gruplardan gelen profesyonel tabakanın sık sık başına geldiği gibi, egemen tabakalar ile orta tabakalar arasında önemli bir trafik ve üst üste binmeler söz konusuydu; fakat, kendi genellikleriyle ayrık tabakalar şeklinde de *yapılandılar*. Bu arada, farklı dilsel bölgelerde matbaaların

kurulması, yeni profesyonel tabakayı ve mülk sahibi sınıfları "okuyan halk" haline getirerek edebi ve gazetecilikle ilgili üretim araçlarını kökten değiştiriyordu.

Bu arada eğitim sistemi öyle bir hal aldı ki, egemen sınıfların geleneksel kesimleri sömürge devlet aygıtları dışında yerli dillerde edebi üretimlerin yayılması için kurumlar geliştirirken, özel manastırlara ve seçkin kamu okullarına giden oldukça Anglikanlaşmış kentli elitin az sayıdaki üst kabuğu, klasik ya da modern herhangi bir Hint dilinde uzmanlaşmaya hemen hemen hiç teşvik edilmedi; ya yalnızca İngilizceyi kullanır duruma geldiler, ya da yerli dil(ler)i öğrenmek için özel eğitime ve aile ağlarına geri dönmek zorunda kaldılar. Bu üst *sınıfların* çoğunlukla üst *kastlarla* çakışması olgusu, sömürge aygıtının üst tabakalarıyla ilişkilerinin doğasından ayrı olarak, bunların çoğunluğunun Sanskritçe ve/veya Farsça bilgisini de kapsayan aile geleneklerinden gelmiş olmaları anlamına geliyordu. Ya sömürge öncesi toplumun dini ya da adli kurumlarında konumlanmış, ya da bölgesel ve yerel düzeylerdeki mahkemelere en yakın konumda durmuş *skolastik* kesimler için bu durum özellikle geçerliydi. Kapitalizm öncesi toplumda "mahkeme"nin tek tek timarlara kadar indiğini ve skolastik kastların oldukça yaygın olduğunu anımsamalıyız.[19]

Bununla birlikte, eğitim sisteminin çelişkileri, en keskin biçimde hem geleneksel (mülk sahibi) hem yeni (profesyonel) küçük burjuvazi arasında duyumsanıyordu; çünkü, eğitimleri ve profesyonel tutkuları kendilerini İngilizceye zorluyor, diğer yanda kendi yaşamlarının kültürel baskıları kendilerini kendi dilsel topluluklarının içinde sıkı sıkıya tutuyordu. Okullarda gördükleri eğitim modeli bu çelişkileri sadece daha da derinleştirmeye yarıyordu; çünkü, konuşulan dil ile yaşanan dil arasındaki bağ alt düzeylerde çok daha güçlüyken, kolej ve üniversitelere doğru gidildikçe İngilizce daha çok egemen oluyordu. Kendi konuşma dillerimizde Hindistan'ın matbuat edebiyatlarının ilk kez elle tutulur ölçekte derlenmesi, yönetsel komuta dili ile duyumsanan yaşamın dili arasındaki çelişkiyle bölünmüş, ne sömürgesel elite ne de gerçekte baskı altında tutulan sınıflara ait olan kültürel açıdan her yanı kuşatılmış bireylerin eliyle oldu —sadece onlarla sınırlı olmasa

da. Bu nedenle, kendi konuşma dilleri ile Hindistan'ın modern öncesi, ortaçağ dillerdeki —sadece birçok bölgede komuta dili olan fakat çok az insan için duyumsanan yaşam dili olan Farsça değil, klasik geçmiş ile modern konuşma arasına denk gelen yaşanmış olan bütün dilsel tarihler de— dolaysız dilsel ataları arasındaki ilişki sorununun üretken sistematik bir şekilde ve modern bir bilimsel çalışma gereğince ilk kez öne çıkarılması, öncelikle sömürgesel eğitim kurumlarında, hatta kuşkusuz birçok yararlı çalışma yapan Batılı Oryantalislerin genişleyen filolojik araştırmalarında değil, fiilen ülke için modern dillerde edebiyat *üretenlerin* üretim ve araştırmalarında oldu.

Sömürge döneminde "bölgesel" denilen dillerden doğan edebi salkımlar, ağırlıkla, tipik olarak orta ölçekli mülk sahipliğini profesyonel ve ticari konumlanmayla ve yerli dillerden olduğu kadar İngilizceden de alınan bir bilgi karışımıyla birleştiren yeni orta sınıftan[20] çıkıyordu; geleneksel olarak sömürge öncesi toplumda entelektüel işlevleri yerine getiren üst kastlardakilerin göreli olarak yoksullaşmış kesimleri bu yeni oluşuma egemendir. Bunların çoğunluğu geleneksel toprak sahibi sınıfların üst tabakalarından gelmedikleri için, birçoğu kendisini kapitalizm öncesi toplumun kırizinden çıkan demokratikleştirici bir dinamiğin parçası olarak düşünüyordu. Birçoğu, can çekişen bu yapının gücü ve yakınlığı tarafından ezildiğini düşünüyordu; bu nedenle hem aydınlatıcı hem gizemleştirici çeşitli reform retorikleri bunlara az çok doğal görünüyordu. Buna karşılık, halk sınıflarının inanç ve deyimleriyle çok yakından bağlantılı ortaçağlığımızın belirli kesimlerine derinden duyarlıydılar. Hindistan'ın hem tarihsel olarak beklenmeyen türden bir burjuva bütünleşmeyi hem de kıta ölçeğinde sömürgesel bir tabiyeti yaşamakta olduğu bir sırada bölgesel dillerden doğan bu edebiyatlar, kısmen sömürgesel yönetim ve kapitalist bir ekonominin gelişmesinden, kısmen bizzat anti-sömürgeci hareketlerden etkilendiği için, bu edebiyatların üreticileri çoğunlukla bölgesel özgüllüklerimiz ile uygarlıksal birliğimiz arasındaki ilişkiye derin bir ilgi gösteriyorlardı. Dahası, sadece geçmişte de kişisel ve kolektif muhalefetin çok çeşitli biçimlerde kalkıştığı dini partikülarizme ve gericiliğe karşı mücadele etmekle kalmayan, tarihimizde ilk kez maddi dünyanın laik tarihsel-

leştirilmesine ve din dışı anlatılaştırılmasına da yönelen tam boy edebi salkımların tedrici doğuşuna Hindistan'ın tanık olması sömürge döneminin son onyılında, özellikle komünist hareketin ve bunun doğal sonucu olan kültürel salkımların yükselişiyle birlikte olmuştur.

Bu nedenle, bu yeni entelektüellerden birçoğunun toptan "Bhakti" dediğimiz ortaçağımızın çeşitli çizgilerine özel ilgi göstermesi fazla tuhaf değil. Zira, Bhakti, bir bütün olarak edebi dilin demokratikleşmesiyle bütünleşmiş; kast hegemonyasının kültürel biçimlerini direniş ve köylülük lehine bastırmış; Vindhyaların her iki yakasındaki bölgelere de yayılmış; ideolojik olarak anti-Brahmanik olmuş; sevgi, tapınma ve bizzat konuşmayla ilgili olarak her türlü diyaloğ ilişkisindeki cinsiyet yorumunu kökünden sorun haline getirmiş ve felsefi esinleriyle birleştirici (ecumenical) olmuştu. Başka bir ifadeyle, 20. yüzyıldan daha fazla 19. yüzyılda, hem geniş kültürel alanda hem siyasal alanda bütün bir modern yazarlar yelpazesi açısından Bhakti'ye özgül anlamlılığını veren şey, Bhakti'nin bu demokratikleştirici ve bir bakıma özgürleştirici yanlarıydı —sonal metafizik belirlemeleri değil, bütünsel anti-Brahmanik niteliğiydi; modernliğimiz ile klasiklerimiz arasına, halk sınıflarının bakış açısıyla ve konuşmasıyla döşenmiş bir *köprü* olarak statüsüydü; az çok bütün ülkeye yayılmış bölgesel, hatta bireysel bir özgüllükler salkımı olarak birbirine eklemlenmiş oluşum olmasıydı. Elbette, farklı bir vurguyla Bhakti, Gandhi'ninki de dahil her türden ulusalcı mutabakat ve organiklik hayranları ve yerlicilikler için de çekiciydi. Bhakti ideolojilerinin maruz kaldığı çelişkili modern kullanımlardan ayrı olarak, bu dil ve edebiyatların ortaçağdaki atalarının modern olduğu kadar sistematik, hatta laik bilgisini bir araya toplama yönündeki ilk çabalar, 19. yüzyılda modern Hint edebiyatlarının ortaya çıkışıyla aynı ana rastladı.

VII

Ne var ki, bu karmaşık ve çelişkili kültürel manzaraya, oldukça farklı üç tür basınç daha girmiştir. Birincisi, bazıları, güncel

çözümlemeleri ve projeleri laik türden toplumsal ve siyasal alanlara fazlasıyla kaydığı zaman bile şu ya da bu türden dirilişçilikle boyanmış ve neredeyse hep *dini* reform hareketleri olmuş 19. yüzyıl *reform* hareketlerinin baskıları söz konusuydu. Bunlardan bazıları, özellikle Brahmo, eski ve modern Hint dilleriyle olduğu kadar İngilizceyle de iş gördüler; fakat bu hareketlerin büyük çoğunluğu — örneğin, Arya Samaj ve Sanatan Dharm, ya da Müslümanlar açısından Lucknow'daki Nadwat-ul Ulema ve Deoband'daki Dar-ul Ulum— önce modern Hint dillerini kendi dinlerine döndürme amacıyla kullandılar, sonra dini metinsellik dili olarak klasik dilde (Hindular için Vedik ve Sanskrit bilgiler, Müslümanlar için Arapça ve Farsça bilgisi) bilimsel çalışmanın prestijini güçlendirdiler; her şeyden önce reform, ıslah edilecek şeyle ilgili dilsel ustalık olmadan gerçekleştirilemezdi.

Dini reform ile eğitim reformu arasındaki sıkı bağ bu dinamiğin tamamını büyük ölçüde güçlendirdi. Doğrudan sömürgesel aygıtların dışında ortaya çıkan eğitim kurumlarının çoğu —gerçekte, bu özel kurumlar devlet okul ve kolejlerinden çok fazla sayıya ulaştılar— geleneksel küçük burjuvazinin çocukları modern mesleki beceri kazanmak için okula gittiklerinde, toplumsal varlıkları ve düşünsel evrenlerinin geleneksel ve dini kalmasını güvenceye alma projesiyle, dini reform dernekleri tarafından kuruldu. Dini reform ile eğitim reformu arasındaki bu bağ, bir yanda modern cemaatçiliğin yükselişiyle gergin bir ilişki içindeydiyse, diğer yanda da, din ve eğitim ikiz alanlarında kırsal kesimin derinliklerine ulaşacak kadar güçlerini olaganüstü derecede yoğunlaştıran Batılı misyonerlere karşı bir cephe gerisi savunmasıydı.[21] Sömürgeci burjuvazinin kültürel kararsızlıkları nedeniyle, eğitimle ilgili sayısız girişim, kendileri çoğunlukla kast, tarikat ve hizipiere göre örgütlenmiş en gerici dini unsurlar tarafından kurulurken ya da kontrol edilirken, reform hareketlerinin sözcüleri tekrar muhafazakâr yapılara sokulmaya genellikle hazırdılar. Bu nedenle, modern diller bile geniş ölçüde dini bilim, tarikat eğitimi ve dinine döndürme amacıyla kullanıldığı ölçüde, bu hareketler, bu modern deyimlerin dini söylem evreninden alınan konu ve duyarlılıklarla kuşatılmasına ve edebi düşturda dini metinlere ayrıcalık tanınmasına neden oldular. Bu durum, yukarda belirttiğimiz edebiyatın demokratikleşmesine ve laikleşmesine yönelik itkiyi etkili bir şekilde engelledi.

Modern bilimsel ve eleştirel disiplinlerin en iyi okullarında okumuş ve çoğunlukla ayrıcalıklı mesleklerde istihdam edilen modern entelijensiyanın *egemen* kesimi, çoğunlukla klasik bilimde aile geleneği bulunan üst kastlardan gelmişlerdir. Bunlar arasında tek tek kişiler, modern filoloji, metinsel ve edebi eleştiri, antropoloji vb. disiplinler ışığında yeni tür bir klasik metinler bilimsel çalışması ürettiler. Çoğu sağlamlık ve araştırma açısından çok iyi önemli sayıda yeni çalışma çıktı; fakat genellikle muhafazakâr ve İngiliz bir iz taşıyor ve neredeyse her zaman Yüksek Metinsellik geleneklerinden ve "geleneğimizi" kutsamanın dirilişçi biçimlerini eleştirisiz kabulden yanaydılar.

Dekolonizasyondan sonra basitçe "ulusal hareket" dediğimiz toplumsal ve siyasal hareketlerin birçok kolu vardı. Bu hareketlerin kitlesel niteliği, hem basım işlerinde hem toplumsal eylemde modern, konuşulan dillerin kullanılmasını gerektirdi ve yüzyılın yarısında dekolonizasyon anına yol açan Hint halk kitlelerinin siyasal hareketliliğinin yaptığı kadar Hindistan'ın modern/"bölgesel" dillerinin gelişmesine katkıda bulunmadığı —gazetecilik, toplumsal ve tarihsel bilimler, işçi hareketi, siyasal hareketlenmenin gerektirdiği diğer sorunlar gibi birbirinden farklı alanlarda— tartışmalıdır. Ne var ki, şimdi düstursal ulusalcılığımız olarak nitelediğimiz şeyi oluşturmayla sonuçlanan eğilimlerden birçoğunun çeşitli türden dirilişçiliklerle bulaşık olduğunu —dar dini anlamda dirilişçi olmasalar bile, hanedanının muhteşemliği, yüksek kast metinsellikleri, ruhban dindarlığı, elit Sanskrit geçmişi açısından Hindistan'ın geçmişinin "büyüklüğü"nü düşünmüşlerdir— gözden kaçırma eğilimdeyiz. Düstursal ulusalcılığımızda, herhangi bir şekilde "ruhsallığın" Hindistan'ın dünya tarihindeki özgül yanı olduğunu varsaymayan bir metine ender rastlanır (örneğin, agnostik, sosyalist Bay Nehru'nun *Discovery of India*'sına bakınız). Aynı dönemde gelişen pozitivist türden laisizm ve modernizm, Hint kültürel ulusalcılığını metafizik ve dirilişçi eğilimler açısından tanımlama yönündeki baskılara karşı durmaya gözleri kesmemiştir.[22] En azından, kutsal dini metinlere hiçbir zaman doğrudan meydan okumama ve her şeyden önce "geleneğimizin" büyük anıtları oldukları için "büyüklük"lerini her zaman

kabul etme ödünü karşılığında, laik, hatta din dışı bir alanın kazanıldığı bir tür pazarlık yapılmıştır. Doğrudan komünist hareketin esinlediği, 1930'lar ve sonrasında yükselen "ilerici" edebiyatlar, göreli olarak —her zaman olmasa da— daha tutarlı olanlardı; bunlar, büyük ölçüde dirilişçi lekeden uzak kalarak dilsel ve edebi alanlarda demokratikleştirici süreçleri sürdürebildiler.

O halde, dekolonizasyon anında hüküm sürdüğü şekliyle bu oldukça karmaşık ve çelişkili durumun kimi *genel* özellikleri, şematik de olsa, burada saptanabilir. Birincisi, üniversite düzeyleri söz konusu olduğu sürece "İngilizce", muazzam ölçüde güçlü eğitim aygıtları ve mesleki uzmanlıklarla ülkenin tamamında, bütün bölgelerde gelişmiş tek edebi kurumdu. İkincisi, Mughal mirası, Vedik ve Sanskrit geleneklerimizle ilgili güçlü bir modern, metinsel ve eleştirel bilimsel çalışma geleneği sömürge döneminde zaten vardı ve o zamandan bu yana, modern Hint dillerinde, fakat özellikle İngilizce olarak da, büyük ölçüde geliştirilmiştir —bu bilimsel çalışmaların büyük bir bölümü spekülatif, dini zihniyetli, idealist ve/veya Oryantalist türden tercihlerle dolu olmasına karşın. Üçüncüsü, son iki yüz yıl, sadece birkaçı burada aktarılabilen tarihsel olarak belirlenmiş birçok özelliğiyle modern/ "bölgesel" dillerde tarihi nitelikte gelişmelere de tanık olmuştur. Bu gelişmeler bölgesel olarak eşitsiz olmuştur, bazıları —Bengali, Tamil, Hindustaninin Hindi ve Urdu versiyonları— diğerlerinden —Oriya, Puncabi, ya da Kaşmiri gibi— daha fazla okullarda, yayınlarda ve edebi üretimlerde geliştirilmiştir. Dördüncüsü, edebi *bilim* kolları — filoloji, eleştiri, teori, tarih, çeviri, karşılaştırmalı inceleme— pek çok bölgede göreli olarak çok az geliştiği halde, bu modern gelenekler oldukça fazla edebi *üretimden* oluşurlar. Beşincisi, bu edebi geleneklerden herhangi biriyle ilgili sistematik bir bilgi, birkaç çok dilli bilim adamına ve düzensiz çevirilere karşın, büyük ölçüde o geleneğin kendi bölgesiyle sınırlı kalmıştır. Altıncısı, edebi tarih yazımındaki yörünge, birkaç yönüyle ekonomik ve siyasal tarih alanlarındaki egemen eğilimlere karşıt olmuştur. İlk evrede, Hint tarihinin ve bu kıtadaki farklı bölgelerin büyük çağlarının, Mill ya da Moreland tarzında anlatılaştırmaya uygun olduğu inancıyla, siyasal ve ekonomik tarihimizin yazılmasında vurgu büyük anlatı üzerine olmuştur.

Vurgunun bölgesel ve yerel tarihlere, özgül monografilere kayması çok daha sonraları oldu. Buna karşın edebiyatla ilgili meselelerde bugün, çoğunlukla *her dilde*, belirli bölgeler ve bazı özgül dillerdeki gelişmelerle ilgili çok sayıda inceleme vardır —bu ayrık tarihleri bütünsel perspektiflerle bağlantılandırma yönünde çok az çaba gösterilmiş olsa da.

Ortak, "ulusal" bir dilden yoksunluk, kuşkusuz, bu analitik ve teorik yığılmada rol oynamıştır; zira —ve bu nokta yedinci gözlemimizdir— Modern Hindistan'da ulus-devletin gelişme döneminin tamamı (burjuva, sömürge ve sömürge sonrası) günlük konuşmada anlaşma ya da okur yazarlık düzeyinde bile bütün Hindistanlıların —ya da çoğunluğunun— *paylaştığı* bir dilsel oluşuma yol açamadığı için, teorik bilginin tutarlı bir nesnesi olarak bir "Hint edebiyatı"nın ortaya çıkışı büyük ölçüde sekteye uğramıştır. Pek çok alanda —örneğin, bölgesel dillerle elle tutulur sayıda *bilim adamı* yetiştirme; bölgesel edebiyat tarihlerini derleme; Hindistan'daki çeşitli bölgesel edebiyatlarla ilgili karşılaştırmalı inceleme, araştırma ve yayın amacıyla kurumlar oluşturma— sistematik çabalar, ne kadar sınırlı olursa olsun, ancak dekolonizasyondan itibaren gösterilmiştir ve yazarların oluşturduğu gayri resmi ağlar, bu olanakları açmada, olduğu kadarıyla sömürge sonrası devletin kültür politikalarının sonucu olarak oluşturulan resmi ağlardan çok daha fazla rol oynamıştır.

VIII

Eski edebi metinlerin çoğunu çağdaş dini ve hatta köktendinci amaca sindirmiş Yüksek Metinsellik gelenekleriyle de birleşen bilgimizdeki bu boşluklar, tarihsel olarak oluşmuş ve teorik olarak tutarlı bir kategori olarak bir "Hint" edebiyatını düşünürken bütün bir sorunlar kümesini öne çıkarır. Bu arada, diğer bir sorunlar kümesi de, modern Hindistan'da edebi eğitimin biçimi ve İngiliz edebiyatının rolüyle ilgilidir. Bugün Hindistan'da var olan tek *ulusal* edebi entelijensiya —

kendi mesleği ve *ortak* bir bilgi gövdesi, *ortak* varsayımlar ve *ortak* bir karşılıklı mübadele dili olarak kendi işini etkileyen, ülkenin her tarafına yayılmış, ayrık bir toplumsal tabaka olarak oluşmuş bir entelijensiya— İngilizceyi oldukça iyi bilen bir entelijensiyadır; ve ülkenin her tarafında *öğretilen* tek edebiyat da İngiliz Edebiyatıdır.

Yukarda da işaret ettiğim gibi, gelişmelerini ya da büyüklüklerini İngilizce bölümleriyle karşılaştırırsak, Hint dil ve edebiyatlarının karşılaştırmalı incelemesi ilgili bölümlerin azgelişmişliği bütünüyle ortaya çıkar. Bu durumda, tek tek metinlerin bir eklektisizmi —bir yerde Valmiki ya da Kabir, başka bir yerde Tagore ya da Anita Desai— olarak değil, yapılandırılmış bir bilgi gövdesi ve tutarlı bir teorik inceleme nesnesi olarak "Hint" edebiyatı ile ilgili kalıcı bir sistematik bilgiler üretimi hangi kurumdan ya da kurumlar ağından beklenebilir? Üniversitelerimizdeki İngilizce bölümlerinin mevcut yapısı, burada özel olarak çelişkili bir şekilde sorun haline gelir. Bir anlamda bunlar, Hindistan'da çeşitli üniversitelerde ve en azından elit kolejlerde analoji türünden edebi eğitim vermek için tasarlanan, yüksek öğretim orgütlenmesinin tamamında birbiçimli edebi bir kurum biçiminde var olan tek edebiyat bölümleridirler. Karşılaştırmalı edebiyat bir yana, örneğin sözde "ulusal" dil olan Hindi bölümleri, bütün ülkede edebi entelijensiyanın yeniden üretiminde İngilizcenin bu gücüyle uzaktan bile rekabet edemez. Bu aynı bölümler, personelin mesleki dikkatinin Hindistan'dan *uzaklaşıp*, Dickens, ya da Fielding, ya da daha iyi durumda Sidney'in *Arcadia*'sı üzerinde yoğunlaşmasını gerektirir. Bir İngiliz edebiyatı öğretmeninin ülkeye daha yakın konulara dikkati çekmesi ancak tam da kendi mesleğinin ve eğitiminin temel itkisine direnmesiyle olur. Kurumsal sınırlamalar nedeniyle, bu yoğunlaşma bile dersliklerde değil, dersliklerin dışında olur.

Bu çerçevede, bir edebiyat eleştirmeni olmayı arzulayan bir İngilizce öğretmeninin durumu, meslekle ilişkisi açısından, yakıcılık ile absürd arasında salınır. Eskiden, meslek üzerindeki baskılar, deyim uygunsa bu kadar profesyonelleşmiş değildi. Bir kolej öğretmeni ile üniversite fakültesi arasındaki ilişki, böylesi ayrımların olduğu yerlerde bile, bu kadar keskin hiyerarşik değildi; daha saygın üniversitelerde

öğretmenlik yapmak için, esas olarak yurt dışında doktora yapmaya bu kadar vurgu yapılmıyordu; yayınlara yönelik baskılar da bu denli değildi, "profesyonel" ile "profesyonel olmayan" yayınlar arasında ayrım açık değildi; seminerler, konferanslar, vb. enderdi ve her durumda öğretme işinin dışında faaliyetlerdi.

Önceki kuşaktan tipik bir İngilizce kolej öğretmeni, ulusalcı ya da komünist partilerin (bazen ikisinin) bir aktivistiydi, ya da bir yurttaşlık reformu savaşçısıydı. Esas olarak yaşamını kazanmak ve bir bakıma kendisinin saydığı bu yabancı edebiyat sevgisini tatmin etmek için İngilizce öğretiyor olması olasıydı; fakat ya edebiyatla ilgili hiç yazı yazmazdı, ya da olasılıkla kendi ailesinin diliyle kendi yerli kültürünün edebiyatıyla ilgili yazardı; İngilizceyi İngiliz edebiyat düsturuna uygun olarak öğretirdi, fakat kendi dilinde şiir ya da kılgı roman dışında eleştiri *yazmaz*, İngilizce yazmazdı. İki dilliliğin bu türü —öğretilen metnin dili ile insanın kendi duyumunun ve içten hissedişinin dili, dolayısıyla kendi yazma dili arasında duyumsanan kültürel uzaklık—, eğer kişi üst sınıftan gelmemişse, çok daha olasıydı ve ilerici siyasi idealleri vardıysa, fiilen kaçınılmazdı.

Günümüzdeki İngilizce öğretmenliği mesleği, özellikle elit kurumların dışında henüz tamamen profesyonlleşmemiştir ve bu ilk yörüngelerin gücünün bir kısmı, özellikle kişisel konumlanmalarını Marksist sol gelenekler içinde gören genç öğretmenler arasında hâlâ duruyor. Özellikle daha ünlü üniversitelerde öğreticilik yapmak isteyenler açısından, profesyoneleşme baskısı hızla artıyor. Sonuç olarak o daha önceki öğretmen tipi ve o kendi kendine güven türü şimdi daha az bulunuyor; bu tür insanları hiyerarşinin alt düzeylerinden, ya da en iyi durumda orta düzeylerinde tutma yönündeki kurumsal baskı çok keskindir. Bugün, bir İngilizce öğretmeni, İngilizce öğretmenliği yaparken, sözgelimi sadece Telugu ya da Hindi diliyle yazacak olsa, İngilizce bürokratları, üniversitede öğretmenlik yapmaya uygun olmadığını pekâlâ ilan edebilirler. Artan profesyonelleşme ve mesleğin giderek daha fazla Amerikanlaşmasıyla birlikte, bu öğretmen münhasıran, ya da en azından ağırlıkla kendi mesleğinin dilinde ve esas olarak kendi "alan"ında yazmaya zorlanıyor; gerçekten o "alan"da

mesafe almak ve daha yüksek mevkilere atanmak istiyorsa, yurt dışındaki profesyonel yayınlarda yazılarını yayınlama zorunluluğunu duyumsar. Bu aynı piyasanın daha karmaşık baskılarına —örneğin "Üçüncü Dünya Edebiyatı"nın baskısı— yanıt vermek için ara sıra Hindistan'a dair birkaç konuda da yazabilir, fakat sadece piyasanın taşıyabileceği ya da teşvik edebileceği birkaç konuda. Dolayısıyla, araştırmaların ve yazılan yazıların yönelimi yerel akademik bürokrasi ve yabancı yayın sanayii tarafından kontrol edilir; aktif bir iki dillilik genel olarak bastırılır ve "Hint" edebiyatı, Hindistan o kişinin kendi "alan"ı olmadığı için, en iyi durumda ikinci bir konu olarak kalır. Bu baskı sadece İngilice bölümlerinden kaynaklanmaz, aynı profesyonelleşme süreçlerinin baskısı altında olan ve tarih ya da toplum bilimlerinde kendi "alan"larını harıl harıl sürenlerden de kaynaklanır.

Bu genel çerçevenin koşulları içinde bana öyle geliyor ki, değerli fazla bir şey yapılamaz; tahvil piyasası olasılıkla daha kârlı olurdu. İçinde bulunduğumuz zamanda ve mekânda edebi inceleme, her zamankinden ve her yerdekinden daha fazla aykırı ve sınır dışına çıkıcı olması gerekir; ihlaller de, en açık ve en gerçek anlamında İngilizceye ve İngiliz edebiyatına karşı olmalıdır. Aktif ve yürekten duyumsanan şekilde, konuşmada olduğu kadar okuma ve yazmada da iki-ve-çok dilliliklerimizi tekrar geri kazanmadan, "Hint Edebiyatı" ile ilgili sağlam bir bilimsel çalışma olanaklı değildir. Tarihi felsefeden, antropolojiyi dilbilimden, dini iktisattan ve "edebiyat"ı diğer bütün şeylerden ayırdığı söylenen bütün sınırları aşıp dolaşmadan, daha eski edebiyatlarımızı, ortaçağ ya da klasik edebiyatlarımızı tekrar kendimize mal etmemiz de olanaklı değildir. Haklı olarak "Hint Edebiyatı" denilebilecek şeyle ilgili geniş kaynaklar yarım düzine disipline —antropoloji, din, tarih, karşılaştırmalı filoloji— dağılmış durumdadır ve sadece bu "edebi" metinleri geniş bir alanlar yelpazesinden çekip almamız gerekmiyor, çok daha acil olarak, bizzat edebi incelemenin kendisini bütün bir insan bilimleri yelpazesinin sınırlarında ve arakesitlerinde, temelde edebi olmayan bir tarzda yeniden oluşturmamız da gerekiyor; böylece, okumalarımızın yöntem ve amaçları, tam da bizzat bu edebiyatın kendisi basitçe "edebi"den fazla bir şey olduğu için birçok disipline dağılmış bulunan bu "Hint

Edebiyatı" denilen şeyde gömülü anlamın —toplumsal ve tarihsel, fiziksel ve metafiziksel, simgesel ve sözcüksel anlam— erim ve yoğunluklarına uygun olmaya başlayabilir.

IX

Benim kafamdaki edebi inceleme türü, bir yandaçokdaha geniş ve çok daha bütünlüklü tarihsel ve kültürel incelemeler içinde bir alt disiplin, diğer yanda bugün İngilizce bölümleri olarak bildiğimiz şeyi sınıflandırıp yeniden örgütleyecek çok farklı türden bir edebi incelemedir. Kısaca belirtirsek, benim konuyla ilgili anlayışım —yani, *İngilizce* öğretme konusuyla— şudur: ***hem*** dili ***hem*** edebiyatı öğretilmelidir, fakat kökten farklı nedenlerle ve dolayısıyla kökten farklı biçimlerde. İngiliz *dilinin* öğretilmesi gereğinin nedeni, iyi kötü Hint dillerinden biri, hatta temel meslek dili ve farklı dilsel bölgelerin okullu kesimleri arasında bir iletişim dili haline gelmiş olmasıdır. *Bu* amacın kabul edilmesi, örneğin, İngiliz dili tarihi öğretilirken, odak noktasının, Britanya adalarındaki ya da Kuzey Amerika'daki değil buradaki, Hindistan'daki dilin tarihine kayması anlamına gelecektir; ve İngilizce burada, Hindistan'da edebi üretimin ana dili olarak değil, söylemsel düşüncenin, yönetim tarzlarının ve mesleki örgütlenmelerin hâkim ifade aracı olarak geliştiğine göre, öğretimde odak noktası edebiden toplumsala, siyasala ve söylemsele kayacaktır. Bu arada, eğer amaç *Hint* edebiyatlarıyla ilgili bilgilerin yayılması ve genişletilmiş yeniden üretimiyse, İngilizce öncelikli, ayrıcalıklı bir konu olarak değil, dilsel bölgelere ve tarihsel dönemlere dayanarak, diğer Hint dil ve edebiyatlarıyla ilişki içinde karşılaştırmalı bir tarzda öğretilecektir.

Bu arada, Hindistan'da İngiliz *edebiyatı* da öğretilmesi gerekir; fakat yine, şu anda olduğundan kökten farklı nedenlerle öğretilmelidir. Bunun başlıca nedeni, *Kapital*'i yazarken Marx'ın İngiliz ekonomi politiğini incelemeyi seçtiğinde etkili olan nedenle aynı olmalıdır: Britanya kapitalist sanayiinin ilk ülkesiydi, dolayısıyla bir yanda önde

gelen sömürgeci güç, diğer yanda, modern demokratik taliplerin ve örgütlü emek hareketlerinin ilk ülkesiydi. Bu "gelenek"in edebi metinleri, bu, çok karmaşık emek ve sermaye, zorbalık ve demokrasi, sömürge ve imparatorluk tarihinin en canlı betimlemeleri arasındadırlar. Raymand Williams, bir keresinde bu karmaşıklığa (sanırım biraz fazla sevecenlikle) "Uzun Devrim" demişti ve Williams'ın kendisi, kuşkusuz bu karmaşıklığı çözmede en iyi tek rehberdir. Bununla birlikte, İngiltere için olduğu kadar bizim için de sonuçları bulunduğu için bu tarihi öğrenmemiz gerekir. Fakat basitçe bir *edebi* girişim, sömürgesel bağlantımıza bir saygı olarak ele alınırsa, bu karmaşıklığı çözme olanaksızdır; Hindistan'daki İngilizce öğretiminin hâlâ içinde bulunduğu sömürgesel eğitim kurallarıyla da olanaksızdır. Paralel bir yükürnlülükle, en azından 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren modern Hint entelijensiyasının bazı önemli kesimlerinin okul yaşamında önemli bir yere sahip olduğu için, bizzat Hindistan'daki modern edebiyatların ve gerçekte bütün Hint yazı biçimlerinin tarihiyle yakın bir ilişki içinde İngiliz edebiyatının incelenmesi gerekir. İngiliz edebiyatının tarihi, tam da Hint düşüncesinin birçok kolunun kıpırtılarında örülüdür ve bu etkinin çeşitli biçimleri ayrıntılı bir şekilde anlaşılmadan, bu öğeler yumağını çözmek olanaksızdır. Ancak İngiliz edebiyatı öğretimini çok daha önemli ve karşılaştırmacı tarihsel ve kültürel incelemelere tabi kılarak ve bu edebiyatın bilgisini kendi edebiyatlarımızla ilişkilendirerek bu sömürgesel ağı parçalamaya ve İngilizce öğretmenini sömürgesel olarak belirlenmiş, bağımlılaştırılmış ve asalak bir varoluştan kurtarmaya başlayabiliriz. Süreç içerisinde, "Hindistan Edebiyatı"yla ilgili birkaç şey de öğrenebiliriz.

Bütün bu konularda, benim için esin kaynağı ve bilimsel dürüstlük modeli merhum Profesör Kosambi'dir. 16 yıl boyunca Tata Temel Araştırmalar Enstitüsünde Matematik Kürsüsünün başkanlığını yapan ve son kitabı Asal Sayılar üzerine olan çok dilli ve saygıdeğer bir bilim adamı olarak Kosambi'nin titiz ve sınır tanımaz zihni çeşitli bilgi alanlarında —genetik, istatistik, sikkebilim (numismatics), arkeoloji, tarih öncesi— dolaştı; fakat, fiziksel ve matematiksel bilimler konusunda fazla bilgisi olmayan bizler için esas hediyesi, bazı temel klasik

metinlerin metinsel eleştirisi, yayınrnlanması ve yorumlanması; Bhagavat-Gita da dahil, önemli ve kutsal metinleri anlaşılır, sağlam ve polemiksel okuması; ve herşeyden öte, kendisi de arkeoloji, sikkebilim, vb. den çıkarılan maddi kanıtlarla desteklenmedikçe antik dönemle ilgili olarak *yazılardan* alınan kanıtların bütünüyle kabul edilemeyeceğini savunmasına karşın, önemli ölçüde gevşek bir şekilde "edebiyat" dediğimiz şeye —elbette diğer yazılı belgelerin yanı sıra— dayanan antik Hindistan tarihinin tamamını düzeltmesi biçiminde oldu.[23]

Kosambi'de böylesine özgürleştirici olan şey, kesinlikle *bileşimdir*: bir yanda bilimsel katılık, diğer yanda her türlü metni halkımızın maddi tarihine ve her türlü ruhsallığın ve şarlatanlığın ötesinde tarihin neden olduğu çatışmalara yerleştirme mutlak kararlılığı. Tam da metinlerinin tonuna ve dokusuna işleyen insan anlayışı da eşit derecede özgürleştiricidir: aynı anda bilimsel ayrıntı ile bu bilimin siyasal koordinatları arasında dolaşan, hem kendi Marksizminde hem Antik Hindistan'la ilgili yanlışlıklarından ötürü S. A. Denge'yi açıkça yerecek kadar diğer tür bilimsel çalışmalarında uzlaşmaz bir fizik bilimcisi ve Sanskritçe uzmanı.[24] Ve bilimsel çalışmalarına yansıyan öğüdü: fiilen bu topraklarda oturan insanlara bakmadan ve kurulu akademik disiplinlerin sınırları üzerinde çalışmadan, Hindistanla ilgili yararlı bilgi edinmek olanaksızdır. Ya vardığı sonuçlar açısından, ya da kalkış noktaları açısından her zaman Kosambi'yle hemfikir olunmaz. Fakat, bana göre, bugün Hindistan'daki bütün edebi eleştirmenlerin, teorisyenlerin, vb. esin alması gereken kişidir.

Salt kendi borcumu —ki hasaplanamaz— belirtmek, ya da Hindistan'da tarih disiplininin edebi incelemelerden çok daha ilerlemiş olduğu ve nedenle bize daha fazla şey öğretebileceği açık olgusunu vurgulamak için değil, Hindistan'daki Marksist tarih yazımı geleneğinde yer alan herhangi birinden bile daha çok Kosambi'ye ait olan yöntembilimsel bir başarıya işaret etmek için burada Kosambi'nin adını anıyorum. Zira Kosambi, *bir defada* hem Antik Hindistan'ın ampirik olgularının bir anlatısını hem de bu anlatının toplandığı teorik

konumu, anlatılaştırmanın organik ilkesini üretebilmiştir. Marksizm kadar incelediği sikkeleri, mahsulleri taşları da biliyordu ve birini ya da diğerini feda etmeden, *bu* sikkelere, *bu* mahsullere ve *bu* taşlara uygun bir Marksizmi bize veriyordu. Yöntem kanıta o kadar uygun ve incelenen ile siyasal amaç arasındaki bağ o kadar kusursuzdu ki, incelemesinin ürünleri her zaman dikişsizdi, bir bütündü. Örneğin, teşekkürü hak eden borçlarını kabul etse bile, hiçbir zaman Oryantalizma karşı atıp tutmadı; fakat kendisinin ürettiği bilgi o kadar kökten farklı, ve o kadar yeterliydi ki, antik geçmişimizi öğrenmenin Oryantalist yollarını gereksizleştirdi. "Hint Edebiyatı"m incelemeye giriştiğimizde, boğuştuğumuz yetersizlikler, hem ampirik hem teorik yetersizliklerdir. Daha fazla metin ve bu metinlerin üretiminin daha tutarlı anlatılarını arayıp bulmaktan daha çok, okumamızın teorik yöntemleri ve siyasal amaçları konusunda daha fazla açıklığa gereksinmemiz var. Kosambi'nin bir çırpıda yaptığı gibi, sadece yazmamız değil yeniden de yazmamız, sadece keşfetmemiz değil değiştirmemiz de gerekir.

NOTLAR

(1) Bkz. Dange'nin *India from Primitive Communism to Slavery*'si üzerine Kosambi'nin kısa incelemesi, A. J. Syed, ed., *D. D. Kosambi on History and Society: Problems of Interpretation* (Bombay: University of Bombay, 1985, s. 73-78 içinde. Bu gözlemin alındığı cümle ikinci paragrafın sonundadır.

(2) D. D. Kosambi, Romila Thapar, R. S. Sharma, İrfan Habib, K. M. Ashraf, Nurul Hasan, Satish Chandra, Harbans Mukhia, Bipan Chandra ve Sumit Sarkar, elbette, en önde gelen kişiler arasındadırlar; fakat, Hindistan'ın maddi tarihinin ana çizgilerini oluşturmaya girişen çalışmalar, gerçekte, herhangi bir isim listesinin gösterebileceğinden fazladır ve yukardaki kısa listenin gösterdiği gibi Marksistlerin katkısı bu araştırmalarda merkezi olmuştur.

(3) Bu terim, günümüze kadar gelmiş en eski Tamil yazıları için kullanılıyor. Sözcüğün farklı yazımlarıyla karşılaştım; fakat ben yaygın telaffuzu

göstermek için "Sangaın" olarak yazıyorum. Klasik yazılardan bir seçmenin kusursuz çevirileri ve hem canlı hem de parlak yorumları için bkz. A. K. Ramanujan, *Poems of Love and War* (Yeni Delhi: Oxford University Press, 1985).

(4) Bkz. Ashish Bose, "Some Aspects of the Linguistic Demography of India," *Language and Society in India*, seminer tutanakları (Simle: Indian Institute of Advanced Study, 1969) içinde.

(5) İbid., Mohan Singh Diwana, "Indian Socio-Linguistic Background." Bahadır Şah Zafer son Moghul kralı ve Urdu dilinde yazan önemli bir şairdi. Sauda da, erken 19. yüzyıl Urdu şairi ve Delhi'deki bir Sufi tarikatının üyesiydi. Amir Husrov'un daha erken eserlerinde karşılaştığımız gibi, vecdi sufizm ile Bhakti'nin birlikteliği, Sauda'nın bazı eserlerinde doğrudan Nirguni Bhakti'nin etkisiyle açıkça birleşir.

(6) Umashankar Joshi, *The Idea of Indian Literature*, Samvatsar dersleri (YeniDelhi: Sahitya Akademi, 1990), s. 30.

(7) "In the Mirror of Urdu: Reorganization of Nation and Community,"Çağdaş İncelemeler Merkezi'nin, Nehru Müzesi ve Kütüphanesi, Yeni Delhi, çıkaracağı "History and Politics" dizisinde çıkacak.

(8) Schlegel, herhalde, 1823'de "Hint Edebiyatı" terimini kullanan ilk bilim adamıydı ve bununla Sanskritçeyi anlatmak istiyordu. Albrecht Weber'in *The History of Indian Literature* (orginal Almanca 1852;1875 İngilizce çevirisinin yeniden basımı, Londra, Kagan Paul, 1978), "Hint" ile Sanskrit'in bu özdeşleştirilmesine dayalı klasik incelemedir.

(9) *In defence of Indian Culture* (New York: Sri Aurobindo Library, 1953).

(10) Bkz. Maurice Winternitz, *History of Indian Literature*. Eser başlangıçta Almanca olarak ve sırayla 1907, 1920 ve 1922'de yayımlanan üç cilt halinde çıktı. İngilizce çevirilerin yayınlanmasına 1926'da Kalküta'da başlandı ve 40 yıl sonra 1966'da Delhi'de en ünlü ideolojik eserler yayıncısı Motilal Banarsidas tarafından tamamlandı.

(11) Burada aktarılan sözcükler, açıkça, Macaulay'ın çokça tekrarlanan 1835 tarihli günlüklerinden alınmıştır.

(12) *The New Science of Giambattista Vico*, üçüncü baskısının (1744)

kısaltılmamış tam çevirisi, Thomas Goddard Bergin ve Max Harold Fish, genişletilmeş ve gözden geçirilmiş basım. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984.

(13) Hindistan'da bile çok az sayıda bilim adamının bildiği ya da tam kavradığı bir olguyu burada belirtmek gerekir: yüzyıllardır Hindistan'da Farsça yazma ve çeviri yapma işi o kadar yaygın olmuş ve bu iş o kadar çok skolastik Brahman ve Kayathas castları tarafından yapılmıştır ki, İran'daki evriminden oldukça farklılaşmış Farsçanın ayrı bir biçimi ortaya çıkmış ve "Subuk Hindi", yani "rafine Hindi" olarak değerlendirilir olmuştur.

(14) Örneğin bkz. Sisir Kumar Das, Sujit Mukherjee ve Umashankar Joshi, 16. ve 17. dipnotlarda.

(15) Hindistan'da modern romanın ortaya çıkış anının tanımlanması yönünde bir girişim için bkz. Meenakshi Mukherjee, *Realism and Reality: The Novel and Society in India* (Yeni Delhi: Oxford University Press, 1985).

(16) Sisir Kumar Das, *A History of Indian Literature*, cilt VIII (Yeni Delhi: Sahitya Akademi, 1990).

(17) Bkz. Umashankar Joshi, *The Idea of Indian Literature* (Yeni Delhi, Sahitya Akademi, 1990); Suniti Kumar Chatterjee, *Language and Literature of Modern India* (Kalküta: Bengal Publishers, 1963); ve Sujit Mukherjee, *Toward a Literary History of India* (Simela: 1975).

(18) Burada vurgu, *işlevler* ve bu işlevlerin toplumsal işbölümü tarafından belirlenmesi üzerinedir. "Entelijensiya" terimiyle basitce "yazarlar"ı kast etmiyorum; terim, toplumsal işbölümü içinde işlevi (a) düşünceler üretmek, (b) bilgi sahibi oldukları iddiasıyla devlet ve toplum kurumlarını *yönetmek* olanların tamamını kapsıyor. Sömürge bir toplumda devletle bütünleşmiş tabaka bu toplumsal kategoride temel konumları işgal eder ve bu tabakaların üst kesimleri, kamusal alanda sömürgeci ülkenin dilini kullanma mesleki mecburiyetiyle çalışırlar; özel yaşamda ve boş zamanlarla ilgili faaliyetlerde ise, kendi dil(ler)ini kullanmaya devam edebilirler. Bu nedenle bu üst kesimler açısından, kamusal alan ile özel alan arasındaki dilsel farklılaşma ve bunun doğal sonucu olarak uzun erimde kamusal alanın özel alanın toplumsal normlarını belirleme eğilimi, bireysel beklentiler bir yana, bu sömürgesel matriksin yapısal bir özelliğidir.

(19) İlk Hint *romanı* denilebilecek şeyin —Seyid Hasan Şah'ın *Neşter*'i— Farsça yazılmış olması anlamlıdır.

(20) Burada "orta sınıf" terimini, profesyonel küçük burjuvazinin bir çekirdeğinin kentsel toplumda toplanmış olduğu, fakat henüz tam boy bir sınıf niteliği kazanmadığı erken sömürgesel geçiş döneminde kent yaşamındaki geniş bir toplumsal kategoriyi göstermek için kullanıyorum.

(21) Avrupalı misyonerlerin baskılarına karşı savunmaya bu gelenekçi dönüş, Vedantik incelemeleri doğrudan bu türden baskılara bir yanıt olan Rammohun'da zaten vardır. Bununla birlikte, bu yerlici dirilişçilikler Hindistan entalijensiyasının sömürgeci zihniyetli kesimleri arasında da büyük bir etkinliğe sahiptir.

(22) Bankimchandra Chattopadhyay (1834-1894), elbette, Hindu cemaatçi ideolojinin tam boy bir eklemlenmesiyle sonuçlanan pozitivist modernite ile dirilişçi kuruntuların çok rahatsız edici biraradalığının kusursuz bir örneğidir.

(23) Kosambi 'nin yazılarının yararlı bir kaynakçası için bkz. R. S. Sharma, ed., *Indian Society: Historical Probings —In Memory of D. D. Kosambi* (Yeni Delhi: People's Publishing House, 1974).

(24) Bkz. 1. dipnot.

8

Üç Dünya Teorisi: Bir Tartışmanın Sonu

Son birkaç yıldaki küresel yeniden yapılanmadan sonra, bir zamanlar dünyanın üç parçaya bölünmesi üzerinde yoğunlaşan kategoriler ve tartışmalar, pekâlâ zamanı geçmiş olarak görünebilir. Kuşkusuz, gönülden geçen tarihin kendisinin tartışmaları bitirdiğini ilan etmektir. Ne var ki, teorik tartışmadaki güçlük, tartışmanın ne olguları gözardı edebilir ne de olgular tarafından halledilebilr olmasıdır; düşüncenin tarih öncesinden beri bilinir ki, düşünce birden çok yolla olguları aşma eğilimindedir. Sadece çok katı ampirisist epistemolojilerde olgular, teorinin düzeltilmesi için yeterli koşulları sağlar. Buna karşın benim anlayışım şudur: teori, *eşzamanlı olarak* kendi tarih öncesi ve o andaki bileşimi kadar olguların tarihine de gönderme yaparak kendi kendini düzeltme yoluyla kendini düzeltebilir. Böyle bir operasyon yapılmadığında, doğrudan doğruya mevcut olgularla geçmişteki bir teoriyi düzeltme, sonradan dönüp hem teorinin hem tarihin şimdisine musallat olup sürekli rahatsız eden salt bir baskı halini alır. Şimdi olduğu şekliyle dünyanın bilgisi, daha önce olduğu şekliyle dünyanın bilgisinde düzeltmeleri gerektirir.

I

Üçüncü Dünyacı ideolojinin edebi-eleştirel kültür teorilerinde su yüzüne çıktığı konumlar, şematik olarak belirtmek gerekirse, Fredric Jameson ile Edward Said'in bu ideolojiyi kullanma tarzları kısaca belirtilerek özetlenebilir.

Jameson, eserlerinin bolca gösterdiği gibi, açıkça titiz teorik çalışmaya çok fazla yeteneklidir ve burada beni onu ele almaya iten şey de, Üçüncü Dünya Edebiyatı ile ilgili formülasyonlarında tam da böyle bir titizliğin olmayışıydı. Zira, Jameson'ın 3. bölümde çözümlediğim denemesinin önemli özelliklerinden biri, birinci bölümde, "Üçüncü Dünya" kategorisinin temelde teorik olmayan niteliğinin can sıkıcı farkında oluşu (bu nedenle, terimi salt "betimleme" amacıyla kullandığını ileri sürer) ile diğer yanda, terime tamı tamına teorik bir anlam yükleme ve denemenin geri kalan kısmında, Birinci Dünya ile Üçüncü Dünya edebiyatları arasındaki generik farkı göstermek için kulanma eğilimi arasındaki çelişkidir. Bundan kaynaklanan güçlükler zaten belirtilmişti. Burada beni ilgilendiren, daha çok, haritalandırmada kullandığı terimlerdir, bu terimlerin Edward Said'inkinden temelde farklı olma biçimleridir; bu kategoriyi bir kez benimsedikten sonra Jameson'ın, tam da kategorinin doğasında var olan ideolojik sorgulama tarafından, tamı tamına Said'in *Orientalizm*'de yaptığı gibi, ulusalcılığın belirleyici siyasal konum ve çağın kültürel enerjisi olduğunu ilan etmeye zorlanma biçimidir. Said'den iki temel farklılığı var: İkinci Dünya'yı açıkça sosyalizmle bütünleştirir ve eşit derecede açık bir şekilde, Amerika Birleşik Devletleri ile Sovyetler Birliği'nin "bir noktada buluştuğu" Maocu düşüncesinden kendisini ayırır. Bu temel bir farklılıktır: 1986 sonlarına kadar Jameson, Perestroika'nın ilk gürültülerine, müzmin Çin-Sovyet çatışmasına ve Khmer Kamboçya, Vietnam ve Çin arasındaki üçlü rekabete kaşın "sosyalist bir İkinci Dünya"dan söz etmeye devam ettiği halde, ne ilk kez Maocuların moda haline getirdiği ve ardından genel olarak metropolitan radikalizmlerde oldukça benimsenen "Sovyet emperyalizmi" retoriğini benimsemiş, ne de Sovyetler Birliği ya da Çin'i biri diğerinden daha "sosyalist"

göstermeye çalışmıştır. Yine de, "Üçüncü Dünya"nın teorik önceliği nedeniyle, bu öncelik tarafından üretilen ve geç-kapitalist postmodernizme karşı çıkarılan temel kültürel kategori, ulusal *alegori* kategorisidir.

Bu kitap boyunca ulusalcılık kategorisine işaret ettim; fakat bu generik tanımlamanın kendisi anlamlıdır. Jameson'ın kendisi, "bire bir bir eş-değerlikler tablosu kaşısında okunması gereken incelikli bir figürler ve kişileştirmeler kümesi"ne dayalı "geleneksel alegori kavramımız"a kaşı uyarıda bulunurken, alegorinin "Batı'da itibardan düşmüş bir form ve Wordsworth ile Coleridge'in Romantik devriminin özgül hedefi" olduğunu belirtir.[1] "Bire bir eş-değerlikler tablosu"na karşı bu uyarı zekicedir; zira, genelde kabul edilecek daha farklı alegorileştirme biçimleri için bir yol açar. Fakat, bireysel bir öykü ile bir bütünün özü arasındaki temsili bir ilişkinin esas dayanağı, sonraki bir formülasyonda açıkça belli olduğu gibi, yerli yerinde durur: "Anlatı dediğim şey (yani, Spenser'de hâlâ olduğu gibi, kişisel öykü ile bir 'kabile masalı'nın çakışması)."[2] Spenser'e çekilen bu kesin çizgi de doğrudur.

Peki bu form, Spenser'den sonra Birinci Dünya'da niçin gerileyip, sömürgecilik ve emperyalizm çağında Üçüncü Dünya'da özel olarak ulusal(cı) biçimde tekrar ortaya çıktı? Eğer bu ikinci ortaya çıkışında ulusalcılık onu oluşturuyorsa, öncekini oluşturan neydi? Ve eğer ulusalcılığın Üçüncü Dünya'da bu kapasitesi varsa, o zaman, tam da 19. yüzyılda, Avrupa ulusalcılıkları çağında alegorinin en şiddetli saldırıya uğraması olgusunu nasıl açıklarız? Jameson, bu sorulardan herhangi birine yanıt vermez. Açık gerçek şudur: Avrupa ortaçağının kültürel ürünleri, anlatısal olarak erdemler ve/veya kusur tablolarına dayalı "karakter" olarak ve özel türden arayışların evrelerini ve yol işaretlerini gösteren "olaylar" olarak sürekli tekrarlanabilen oluşturucu bir metafizik, özellikle dini türden bir metafizik, tarafından bütünleştirilen bir anlam evrenini gerektirdiği için, bu ürünler alegoriyle kaplıydı; alegorik sembolijiler ve kılgısal anlatılar düzenlemeleri, Spenser'den sonra, laik tarihselleştirme bu bütünlüklü metafiziğin yerini almaya başladığı ölçüde geriler. Daha sonra, 18. yüzyıl sonu dev-

rimleri sürecinde tarihsel özneler olarak kitlelerin tam boy ortaya çıkışı bu metafiziği —dolayısıyla bunun tipik temsil biçimini— *kesin bir şekilde* parçalar. Bundan sonra alegori, başka bir anlatı biçimi içinde bir öğe, bir söz oyunu olarak var olacaktı, ya da hiç olmayacaktı. Başka bir ifadeyle, laik tarihlerin ortaya çıkışı ve toplumun, geri dönülmez bir şekilde birçok laik türden uzlaşmazlıklara bölündüğüne dair bilinci (ayrık tarihyazımsal kendilikler olarak sınıflara ve uluslara toplumsal örgütlenmelerini ve öz bilinçlerini kazandıran aynı devrimci anda feminizm ve modern roman doğdu), dolayısıyla mimetik biçimin tarihsizmle buluşmasıyla kültürel başat olarak alegori çözüldü; bundan böyle daha güçlü anlatılar, metafizik bir bütünlüğü değil, tarihleşmiş çelişkiyi gerektirecekti. Alegorinin Üçüncü Dünya'da ana yazım biçimi olduğunu söylemek ve ulusalcılığın bu alegorinin düzenleyici anlatı ilkesi olduğunu ilan etmek, Üçüncü Dünya ulusalcılığına, Hıristiyanlığın ortaçağ Avrupası için savunduğuyla aynı türden yarı-dini bir metafizik işlev yüklemektir. Alegorinin Rönesans sonrasında Avrupa'da kayboluşunu ve çağdaş Üçüncü Dünya'da yeniden ortaya çıkışını haritalandırmanın bu özel şekli, özgül bir dönüşle, — "imgelenen" ulus "topluluğu"nun, kronolojik olarak daha sonra, fakat "kutsal" din "toplulukları"nın parçalandığı zaman (ve yerde) aynı aidiyet gereksinmelerini tatmin etmek için geldiğine dair, büyük bir yetenekle yeniden gündeme getirilen ve Solda Benedict Anderson'ın çok prim verdiği bilinen liberal düşünce bir yana[3]— bir zamanlar var olduğu fakat sonradan Avrupa'da kaybolduğu söylenen "organiklik"i çoğunlukla Avrupa dışında arayan Avrupa romantizminin eğilimlerini yayma eğilimi de gösterir.

Modern siyasetteki "ütopya anı"nı ulusalcılıkla değil sosyalizmle özdeşleştiren kusursuz bir laik entelektüel olan Jameson'ın, savındaki birçok nüansa karşın, Üç Dünya Teorisinin mantığı tarafından ulusalcılığa sınırları ve sınıfları aşan yarı-dini birleştirici bir metafizik atfetmeye zorlanması paradoksunun nedeni bu teorinin baskılarıdır. Elbette bu dünyanın kılgı yazılarını okumak açısından biçimsel sonuç, Asya ve Afrika'da yazılmış romanların burjuva gerçekçiliği ve birleştirici herhangi bir metafiziği aşan laik bölünmelerin mimetik temsili sorunsalı içinde okunamamalarıdır. Bu arada, dünyanın kendi-

sini haritalandırırken ve İkinci Dünya'yı sosyalist ülkeler blokuyla özdeşleştirdiği ölçüde, Sovyetler Birliği ile 1950'lerin ortasında Nehrucu konum diyebileceğimiz şeyin belli bir noktada buluşmasından çıkan bir teori versiyonunu bize sunar —sanırım, az çok farkında olmadan.

Jameson'ın tersine Edward Said, teorik olarak daha fazla eklektiktir ve herhangi bir sosyalist arzuyla dolayımlanmamış doğrudan doğruya Üç Dünyacı ulusalcılığın birçok biçimine çok daha fazla duyarlı olmuştur —*Oryantalizm*'i yazdığı zaman. Bu nedenle, Bandung ruhunu kutsarken daha az nüanslı ifadeler kullanır:

> 1955'teki Bandung Konferansı toplandığı sırada bütün Doğu, Batılı imparatorluklardan siyasal bağımsızlığını kazanmış ve yeni bir emperyal güçler kümesinin, Sovyetler Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri'nin karşısına çıkmıştı. Yeni Üçüncü Dünya'daki "kendi" Doğu'sunu kabul edemeyen Oryantalizm, şimdi meydan okuyan ve siyasal olarak silahlı bir Doğu ile yüz yüzeydi.(4)

Bandung Konferansına biraz sonra döneceğim. Fakat, harita nasıl çizilirse çizilsin, 1955'e gelindiğinde "bütün Doğu"nun "siyasal bağımsızlığını kazanmış" olduğu doğru değil: Örneğin Cezayir Savaşı yeni başlamıştı; pek çok Oryantalist haritalandırmada merkezi bir yer alan Filistin, hâlâ böyle bir "bağımsızlık"ı kazanması gerekiyor. Her neyse, şu andaki savımız açısından anlamlı olan, Amerika Birleşik Devletleri ile Sovyetler Birliği'nin "yeni bir emperyal güçler kümesi" olarak aynı boyunduruk altına konulup eşleştirilmesidir. Said için sosyalizm bir sorun bile olmadığından, böylesine açık ifadeler konuunda Jameson'ın karşılaştığı güçlüklerden hiçbirisiyle karşılaşmaz. Said'in kendisi genel olarak Maoculuğu onaylamaktan uzak olmasına ve bu nedenle Çin'in "gerçek" sosyalist ülke olduğuna aldırmadan Üç Dünya Teorisinin saf ulusalcı yanını almasına karşın, Buradaki *iki* emperyalizm retoriği, iki bilinen Maocu konumlardan alınıyor. Kısacası Said, tamı tamına Jameson'ın dikkatle uzak durduğu Amerikan-Sovyet buluşması teorisini savunur.(5)

Çok haklı olarak sorulabilir: Said'e göre Üçüncü Dünya'ya bu "silahlı"lığı ve "meydan okuyucu"luğu kazandıran nedir? Said, kitabının sunuşunda *Oryantalizm*'in büyük bölümünün 1975-1976'da yazıldığını söylüyor. O yıllarda ve ondan önceki yıllarda, Asya, Afrika ve Ortadoğu'nun birçok bölgesinde birçok türden *silah* vardı: o yıllarda kurtulan Vietnam, Laos ve Kamboçya'da, Güney Afrika'daki bütün Portekiz sömürgelerinde; 1973'te Mısır ordusu Süveyş'i geçtiğinde Arap dünyasında ve genel olarak Filistinlilerin ellerinde; Güney Afrika'nın kurtuluşu için mücadele eden ANC'nin elinde. Bu silahlar, ezici çoğunlukta Sovyet silahlarıydı. Bu yeni küresel perestroika çağında, şimdi bunları unutmakkolay olabilir; fakat 1975-1976 kadar yakın bir zamana ait anılardaki bu sapma şaşırtıcıdır. Arap dünyasında, o sıralarda, FKÖ tarafından değil Enver Sedat ile Suudi monarşisi arasındaki ortaklık tarafından desteklenen emperyalist bir güç olarak Sovyetler Birliği görüşü oldukça yaygınlaşmıştı.

Her durumda, Said "silahlı" sözcüğünü edebi bir eğretileme olarak kullanır ve anıştırdığı silah, Jameson'ın daha ağırbaşlı ifadesinde esas olarak bir metafizik olan ulusalcılıktır. İster bir silah olsun ister bir metafizik, soru aynı kalır: *kimin* ulusalcılığı?

II

Birçok versiyonuyla Üç Dünya Teorisinin çarpıcı özelliği, bütün büyük modern toplumsal kurtuluş —demokratik haklar için, sosyalist devrim için, kadınların kurtuluşu için, bizzat anti-sömürgeci ulusalcılık— teorilerinden farklı olarak bu teorinin, kurulu devlet yapılarından farklılaşmış ve onlara karşıt bir muhalefet mekânında bir halk hareketi olarak değil, bütün ardışık versiyonlarıyla, zaten kurulu devletlerin bir ideolojisi olarak doğmuş olmasıydı. Dünyayı haritalandırma şekilleri bile sürekli değişti ve teorik olarak kendisini oluşturan ne merkezi bir doktrine ne de temel bir öze sahipti; teorinin Sovyet ve Çin versiyonları o kadar birbirlerine düşmandı ki, ortak bir kalkış noktasını paylaşamıyorlardı. Anti-sömürgeci ulusalcılık ideo-

lojisini akla getirdiği ölçüde en çarpıcı özelliği, anti-sömürgeci —yani dekolonizasyon— ideoloji devrimci içeriğini zaten kazanmış olduğu tarihsel bir konjonktürde ve belirli ülkelerden çağrının gelmiş olmasıydı. Eklemlenmiş bir merkezi doktrinden ve sömürge sonrası dönemde anti-sömürgeci bir duruşun genelliğinden bu yoksunluk, Teoriye, bireysel entelektüellerin istedikleri şekilde yorumlamasına elverişli ve kendilerini belirli toplumsal dönüşüm projeleriyle ve belirli siyasal praksis topluluklarıyla özdeşleştirmek isteməyen, küresel radikalizmlerle belli bir ilişkiyi sürdürürken bireysel özerkliklerini koruyan entelektüllere çekici gelen açık uçlu bir ideolojik çağrı niteliği kazandırdı.

Bu arada, teorinin popüler geçerlilik kazanan pek çok versiyonunda temel dönüşümlerin aracısının, bizzat ulus-devletin içinde —yani, teknolojik olarak ileri oluşumların devletleriyle işbirlikçi rekabet halinde olan teknolojik olarak geri toplumların ulus-devletlerinde— olduğu söylendi. Tam da yeni bağımsızlığını kazanmış birçok ülkede ulusal burjuva devletlerin zaten ortaya çıkmış olup, çoğunlukla genelleşmiş bir özel girişim ile güçlü bir devlet sektörü karışımıyla kendilerini sağlama almış oldukları bir noktada Teorinin gelişmiş olması anlamlıdır. Anti-emperyalizmi, halk sınıflarının kitlesel hareketiyle hayata geçirilecek sosyalist bir proje olarak değil, gelişmiş sermayenin daha güçlü devletleriyle işbirlikçi rekabet seyri içinde daha zayıf ulusal burjuva devletler tarafından gerçekleştirilecek kalkınmacı bir proje olarak yeniden tanımlayan ideolojik bir oluşum, hem kitle hareketlerini ulusal burjuva devletlerin kölesi haline getirmeye hem de gelişmiş sermayenin devletleriyle ve tüzel kendilikleriyle ilişkide ulusal burjuva devletlerin pazarlık gücünü arttırmaya yarıyordu. Ulusal burjuva devlet kitlelelerin temsilcisi olarak kabul edilirken, anti-emperyalist mücadelelerin özü olarak savunulan şey, kısmen bizzat sömürgesel tarih nedeniyle dünyada farklı şekillerde gerçekleşen geri ve ileri sermayeler arasındaki bu sektörel rekabetti. Elbette Teorinin hiçbir versiyonu, gizemleştirici niteliğini gösterir türden herhangi bir şey söylemiyordu; fakat kimi önemli yanlarıyla bu, ulusal burjuvazinin sömürge döneminde pek çok anti-sömürgeci hareket üzerinde kurabilmiş olduğu hâkimiyetinin sömürge sonrası evrede bir genişlemesiydi.

Pek çok gizemleştirici ideoloji gibi Üç Dünya Teorisi de, kendi kökenini mitleştirmiştir.[6] Said'in yukarıda aktarılan ifadesindeki ima, Bandung Konferansının bir bakıma lekesiz doğum anı ve gerçekten ortak bilgelik olduğudur. Bu nedenle doğuş anıyla ilgili bir aydınlatma yerinde olur. Endonezya'nın Bandung kentinde 1955'te toplanan Konferans, Asya ve Afrika'nın bağımsız ülkelerinin bir konferansıydı. Güney Afrika ve İsrail bilinen nedenlerle, iki Kore anlaşmazlık nedeniyle dışlandı; fakat kısa sürede bağımsızlıklarını kazanacakları beklendiği için, henüz hükümranlığını tam kazanmamış Hindiçini ülkeleri ve üç Afrika sömürgesi Konferansa kabul edildi. Latin Amerika'dan hiçbir ülke davet edilmedi. Dünyanın en büyük komünist ülkesi olması olgusuna karşın, Çin davet edildi ve Çu En Lay gerçekten önemli bir rol oynadı; ABD ile askeri ittifaklarına karşın, Pakistan (ev sahiplerinden biri) ve benzeri birçok ülke de oradaydı. Kısa süre içinde Bağlantısızlar Hareketinin başlıca mimarı olarak ortaya çıkacak Maraşal Tito, Yugoslavya ne Asya'da ne de Afrika'da olduğu için, orada yoktu. Hükümeter konferansı olduğu için, emperyalist ülkelerin fiili faaliyetleri Konferans oturumlarında tartışılmadı. Hükümet temsilcileri için, diyordu Nehru, BM üyesi de olan diğer devletlerin hükümet politikalarını tartışmak uygun değildi; elbette gayri resmi tartışmaları kimse kontrol edemezdi. "Üçüncü Dünya" —bağlantısız, kapitalizm ve sosyalizm dışında üç kıtayı kapsayan küresel bir mekân— teriminin şimdi kullanılan anlamlarından hiçbiri bu olay için geçerli olmayacaktı.

Alfred Sauvy, Fransız Üçüncü Sınıf kavrayışından hareketle, "Üçüncü Dünya" terimini 1952'de kendisinin ortaya atmış olduğunu iddia etmiştir. En azından Fransız gazeteciliğinde terim Bandung'dan epeyce önce kullanılmıştı. Dolayısıyla ifade, Avrupa icadıdır ve geçerliliğini Avrupa medyalojisine borçludur. Başka türden arka planların üst üste binmesi çok daha anlamlıdır. Kore Savaşı bitmişti; Çin, komünist bir dev olarak değil bir komşu olarak Asya ve Afrika devletleri topluluğundaki varlığını normalleştirmesi gerekiyordu. Hem Çin hem de Hindistan, kısa süre önce Hindiçini konusunda toplanan Cenevre Konferansında göze çarpmış ve kendi liderliklerini kabul ettirebilecekleri —bazen işbirliği içinde bazen rekabet içinde— bir foruma gereksinmeleri vardı. Bu ortamda, Asya'nın batısında Bağdat Paktı

olarak anılacak şeyin zeminleri hazırlanırken, Güneydoğu Asya Paktı'nın (SEATO) ortaya çıkışının yolunu açan Manila Anlaşması yapıldı; Pakistan'ın birbiriyle bağlantılı bu iki Anglo-Amerikan askeri ittifaka üye olması Nehru'yu epeyce endişelendirdi ve Pakistan üzerinde bir Afro-Asya baskı oluşturmak istedi.

SEATO, bu örgütün yakınında tarafsız bir hükümetin başkanı Sukarno üzerinde de önemli bir baskı uyguluyordu; ve kişisel eğilimlerin ne olduğundan ayrı olarak Sukarno, ülkesinde Asya'nın en büyük ikinci komünist partisi —Çin'dan sonra ikinci— faaliyet yürütüyorken, bu tarafsızlığı yeniden değerlendirecek konumda değildi. Bu arada Konferans'a davet edilen yakın komşu ülkelerin (örneğin Tayland, Filipinler) liderleri, kendi topraklarındaki çok güçlü komünist hareketler kadar Çin ve Fransızları daha yeni yenilgiye uğratmış Hindiçini ülkelerinden yayılan komünist dalgaya karşı Amerikan korumasına sığınmıştılar. Birmanya hükümeti de, Çin ve Hint komşuları tarafından yutulmaktan, Hindiçini'deki devrimlerin akıntısına kapılmaktan endişe ediyordu. Çin ile Hindisan arasında süregiden sınır anlaşmazlığı vardı (1962'de kanlı bir savaş biçiminde patlak verdi); Hindistan ile Pakistan arasında Kaşmir (1948, 1965 ve 1971'deki savaş alanı) sorunu vardı. Konferans tarafından kabul edilmek üzere Çin ile Hindistan'ın ortak hazırladığı "Barış İçinde Bir Arada Yaşamanın Beş İlkesi", kuşkusuz ileriye dönük düşünsel bir yanı vardı; fakat karşılıklı kuşku, rekabet ve savaş tehditlerinden oluşan bölgesel gerçeklikler karşısında deklerasyonun, orduların toprak kazanmak için komşularına saldırmayacağına dair gayri resmi bir yükümlülük altına girme havası vardı.

Önemsiz ve gayri resmi bu yükümlülük, Konferans Soğuk Savaş diye anılan şeyin ortasında, bir Üçüncü Dünya Savaşı ve Japonya'ya atılandan daha öldürücü atom silahları kullanma tehditleri karşısında gerçekleşmiş olmasına karşın, birleşik bir Üçüncü Dünya hayali düşüncesine (siyasi olarak ortak bir ulusalcılıkla silahlı, Oryantalizme, Batı emperyalizmine, emperyalist Bolşevizme karşı savaşmaya hazır yeniden doğan "Doğu") pek denk değildi. Özellikle Nehru ve Çu En Lay olmak üzere Konferans'ın gün görmüş devlet adamları, Asya-

Afrika bölgesinden yabancı üslerin kaldırılmasını istediklerinde bu boyutun kuşkusuz farkındaydılar. Askeri yana bu vurgudaki temel unsur, yeni biten Kore Savaşı'nın bir milyon Çinlinin ölümüne mal olmuş, Sovyetler Birliği'nin kendi atom ve hidrojen bombalarını geliştirmiş olması ve Birleşik Devletler'de, Dulles-vari histerik antikomünizm sırasında zirveye ulaşan tam boy bir nükleer güç olmadan önce Sovyetler Birliği'ni yok etmeye yönelik güçlü bir savın söz konusu oluşuydu; Kore savaşı boyunca Çin'i yok etmek için de benzer bir senaryo ileri sürülmüştü. Bu acil sorunlar, Nehru'nun kendisini Birleşik Devletler ile Sovyetler Birliği arasına yerleştiren bir Asya-Afrika ülkeleri blokunu tasarladığı siyasal momentin bir parçalarıydı.

Batı medyası bölgesel gerçekliklere daha az ilgi gösterdiği ve bu gerçeklikleri Sovyet-Amerikan çekişmesi prizmasından gördüğü için, bu tekil yanı alıp, "Üçüncü Dünya"nın askeri bağlantısız dünya olduğu üçe bölünmüş bir dünya oluşturmaya özellikle meraklıydı. Bu nitelendirmede Amerikan dünyası, kapitalizm üstün olduğu için değil NATO'dan SEATO'ya kadar içiçe geçen askeri ittifakları küresel ölçekte daha güçlü olduğu için Birinciydi; teknolojik temelinin göreli zayıflığıyla sadece Varşova Paktı olduğu için SSCB İkinciydi; Üçüncü Dünya, askeri olarak ne ABD'ye ne de SSCB'ye bağlı olmayan ve bu nedenle bir barış gücü olabilecek ülkelerden oluşuyordu. Bu temel bağlantısızlık unsurunun, Bandung'da temsil edilen hükümetlerin yarısına uygun olmaması gerçeği medyayı rahatsız etmedi; Bandung'u temsil etme geleneğini miras alan bilim adamlarını rahatsız etmedi. Soğuk Savaş'ın şiddeti bağlamında bu Üçüncü Dünya, Birinci ve İkinci dünyaların askeri çılgınlığının değişmez mantığı olduğu söylenen şeyi, aksi takdirde kaçınılmaz olarak bir III. Dünya Savaşı'na yol açacak bir gidişatı önleyecek dünya olarak sunuldu.

Başlangıçtaki bu medyatik temsilde bile, dünyanın bu üçe bölünüşünün üretim tarzlarıyla, ya da toplumsal sistemlerle, hatta edebiyat teorisyenlerinin daha sonra bu bölünmeyi kavradığı gibi duygu yapılarıyla bir ilgisi yoktu. "Üçüncü Dünya", askeri bağlantısızlığın sadece diğer bir adıydı. (Daha sonra, tam boy Bağlantısızlar hareketi ortaya çıktığında ve "Üçüncü Dünya" terimi az

çok kalıcı bir şekilde ona atfediler olduğunda, harekete geçirici güçlerden biri olarak Tito'nun varlığı, Avrupalı-olmayanla özdeşleştirilmesini gölgeledi; resmi ittifakların üyesi olan Pakistan gibi ülkelerin dışlanması da bu özdeşleşmeyi gölgeledi; oysa Küba ve Suudi Arabistan gibi bir dizi ülkenin kapsanması, o sırada bağlantısızlık fikrinin ne kadar esnekleştiğini de gösteriyordu).

Bandung'daki iç-ve-uluslararası baskılar kümelenmeler ve bunların Batı medyasına yansıması böyleydi. Ne var ki, bu çok karmaşık kümelenmeler, Konferans sorunsalı içinde öncelikle hükümetler düzeyinde temsil ediliyor olduğu için, dilin kendisi, kendi anlamlarını sürekli aşan, hemen kayıp büyülü bir hal alan sözcüklerle başlamasından belli olan özel olarak üstbelirlinimli, arkaik bir nitelik aldı. Herhangi bir ülkede egemen olan fiili durumun ne kadar karmaşık olduğunu ve açık inanç ifadeleri gibi görünen şeyde hangi anlamlar dizisinin gömülü olduğunu, Nehru'ya ve onun Bandung'da dile getirdiği oldukça basit bir cümleye gönderme yaparak açıklayabiliriz.

III

Nehru'nun "İkisi de yanlış ilkelere dayandığı için, biz komünist öğretilere katılmıyoruz, anti-komünist öğretilere katılmıyoruz" dediği söylenir. Sözel görünüşe aşırı değer vererek ve cümleyi ait olduğu siyasal bağlamlar dizisinden ve seslitem sisteminden koparark Yeni-Eleştirel modayla bu cümleyi okusaydık, tam da Said'in yeni iki emperyal güç kümesine karşı iddialı bir Üçüncü Dünya olarak yeniden doğal "Doğu" ile ilgili cümlesindeki anlamı okumak kusursuz bir şekilde olanaklı olurdu. Peki Nehru'nun cümlesindeki bu "biz" kimdir? Nehru, kuşku götürmez derecede Konferans'ın ana ışığı olduğu için, bunun biraz açılması gerekir; fakat bu "biz"e genel olarak Konferansı, dolayısıyla bir "Üçüncü Dünya" genelliğini temsil ettirme yanlışını yapmadan önce, Çu En Lay'ın Konferans'ta eşit dercede önemli bir yer işgal ettiğini ve bu türden bir ifadenin ("yanlış ilkelere dayalı... komünist öğretiler") onun adına söylenemeyeceğini anımsamak en

iyisidir. Ve elbette, bunun bir *hükümetler* konferansı olduğu olgusunun altını çizen ilk kişi Nehru olmuştu. Başka bir ifadeyle, Nehru'nun cümlesi bir devlet cümlesidir. "Biz," birinci kertede Hindistan hükümetidir. Bu birinci kertede, *bütün* Hindistan adına konuştuğunu farz eder; başka bir ifadeyle hükümet, ulus *olma* idiasında bulunur.

Kusursuz bir hükümet ve ulus kimliği olan "biz"in dile getirdiği şekliyle bu cümlenin birçok anlamına biraz sonra geleceğim. Fakat Hükümet iddiasını gizleyen şey bu "*biz*"in ikinci kertesidir, Hindistan'daki diğer siyasi partilerle birlikte bir siyasi parti olan, diğer siyasi tutumlarla birlikte bir siyasi tutumu temsil eden ve Hindistan Komünist Partisi'nin kazanması beklenen önce yeni kurulan Andhra eyaletinde (o yılın sonlarında) ve ardından Kerala eyaletinde (iki yıl sonra, 1957'de) yakın zamanda seçime girecek olan Kongre Partisi'nin başkanı olmasıdır. Bu aynı zamirin bu ikinci kertesinde Nehru, hükümette olan Kongre Partisi'ni ulus ile bir tek ideolojide, "*biz* komünist öğretilere/ yanlış ilkelere inanmıyoruz" ideolojisinde buluşturma idiasıyla uluslararası bir konferansın podyumundan bu eyaletlerin seçmenlerine seslenir. Gerçi çok dolaylı bir yolla bizzat Komünist Parti'ye de sesleniyor; ona karşı çıkıyor fakat Amerikan kampına katılacak kadar ileri gitmeyeceği güvencesini veriyor. (Nehru, "anti-komünist öğretiler" *de* yanlıştır der; partinin önde gelen bir üyesi olan A. K. Gopalan, Konferans'tan kısa süre önce kendisini ziyaret etmiş ve ülke içindeki sert çekişmelerine karşın partinin bağlantısızlık politikasını destekleyeceği güvencesini vermişti). Fakat her şeyden öte, Kongreciler ile komünistler *arasında* duran ve komünizmin *sahteliği* konusunda eğittiği —bu anlamda ifadesi, uluslararası bir konferansın otoritesiyle ve yanıbaşında otran Çu En Lay'ın huzurunda söylenen pedagojik bir ifadedir de— fakat bütünüyle kaybetmek istemiyorsa anti-emperyalizmlerine da saygı duymak zorunda olduğu seçmen kitlesine sesleniyor (bu nedenle "anti-komünist öğretiler"den de —burada Amerikan kampını, Dulles kardeşleri, McCarthyizmi, SEATO'yu, Bağdat Paktı'nı ifade eder— bilinçli olarak uzak duruyor). Nehru, aynı zamanda, iki ay önce, Şubat 1955'te, Hindistan'a büyük ölçekli Sovyet yardımının başlamasından çok rahatsız olan kendi partisinin sağ kanadına da sesleniyor. Basitçe belirtmek gerekirse, cümlenin

"komünist öğretiler"i yeren kısmı, Sovyetler Birliği ile devletler düzeyinde yakın ilişkinin ve İnglitere ile ABD'nin açık itirazına karşın Çin'i Konferans'a devet etmenin Hindistan Komünist Partisi'ne ödün vermek anlamına gelmediğini —göreceğimiz gibi tam tersi anlamına geldiğini— anlatmak niyetiyle kullanılmıştır.

Fakat Sovyetler Birliği'ne dönüş çok, çok yakın zamanda olmuştu; Nehru, bağımsızlıktan sonraki ilk birkaç yılı Anglo-Amerikan blokuyla bir ittifak arayışıyla geçirmişti ve ülkede, Galbraith'm büyükelçiliği sırasında bunu gerçekten yaptığı gibi bu konumun her an değiştirebileceğine dair bir endişe vardı; "anti-komünist öğretiler"i n reddi, bu endişeye seslenişti. Uluslararası bir forumda ulusu ele alan cümlenin bu düzenlenişi, ulusun kendisinin çatışmalarla dolu olduğunu; bu ulus *adına* ve bu ulus*a* seslenmenin doğru bir ifadesi olma iddiasındaki tek ifadenin, en azından cümlecikleri dengelemek zorunda olduğunu çok açık bir şekilde gösterir. (Nitekim iki ay sonra Andhra'da yapılan seçimleri Nehru'nun tahmin ettiğinden bile fazla bir farkla Kongre Partisi kazandı; fakat 1957'de Kerala'da Komünist Partisi kazandı ve bağımsız Hindistan'da ilk kez Kongre Partisi'nin olmayan bir hükümet ve dünyada ilk seçilmiş komünist hükümeti kurdu. Bu kayıp ve kazançların altındaki seçmen faktörleri hesabı gerçekten karmaşıktır; fakat Kerala'da komünist Başbakan olarak görev üstlenen Namboodripad, Nehru'nun Bandung'da kazındığı şöhretin Konferans'tan iki ay sonra yapılan Andnra seçimlerinde belirleyici bir öğe olduğunu, fakat iki yıl sonra Kerala'da işe yaramadığını ileri sürer.[7])

Fakat yukarda en büyük partinin başkanının kendisiyle özdeş bir ulus-devletin birleşik sesi olarak dünyaya seslenmekten başka ülke içindeki siyasi bölünmelere de seslendiği bu cümlede ikili bir ses bulunduğuna işaret ettim. Bu cümlenin telaffuz edildiği uluslararası durum, kuşkusuz anlamına dışsal değildi. Bu konuda önce Çin sorununu ele alabiliriz; çünkü Çu En Lay, Konferans'taki diğer önemli şahsiyettir ve çünkü bu cümlenin içinde Çin'in kendisi de vardır. Nehru'nun standart biyografisinin çok Nehrucu yazarı,[8] Hindistan'ın bağımsızlığından iki yıl sonra komünistler Pekin'de iktidarı ele geçirdiğinde Nehru'nun esas düşüncesinin Çin-Hint sınırı konusunda

olduğunu ve bu nedenle diplomatlara "*ihtiyatlı* dostluk" teklif etme talimatı verdiğini anlatır. Ertesi yıl Kore krizi sırasında Hindistan hükümeti, Birleşmiş Milletler gücü olarak ABD müdahalesine hafif kapı aralayan 25 ve 27 Haziran 1950 tarihli Güvenlik Konseyi kararlarını benimsedi. ABD, Amerikan müdahalesine uluslararası bir görüntü vermek için diğer ülkelerden yedek askeri kuvvet arayışına başladığında Nehru, büyükelçisine Hindistan'ın "moral desteği"nin birçok zayıf ülkenin yedek kuvvetinden daha değerli olduğunu Amerikalılara bildirmesi talimatını vermişti. Ancak Kore Savaşı'nın sonuna doğru Hindistan aracı rol üstlendi ve bu, bir tarafsızlık anlayışı, hatta Çin'le belli bir ortaklık yaratan Hindiçini konusundaki Cenevre Konferansı sırasındaki Çin-Hint işbirliğiyle tamamlandı. Ekim 1954'te Nehru Çu En Lay ile buluştuğunda Çu, Çin-Hint sınırını belirtmedikleri için mevcut haritaların çok doğru olmadığını belirtmiş ve Nehru da, nazik bir şekilde, herkes sınırların nereden geçtiğini bildiği için endişelenmeye gerek olmadığı yanıtını vermişti. Konu görüşülmemişti; fakat bu iki tutum arasındaki büyük farklılık yeterince açıktı ve gerilimler olduğu gibi kalmıştı —bu cümlenin, Çin ile Hindistan arasındaki dostluğun, bu iki büyük Asya ülkesi arasında bir tür kalıcı ittifak olarak itibari değeriyle ele alınmaması gerektiği anlamını ifade ettiği (burada birleşik, yeniden doğan "Doğu" yok) Bandung'a kadar.

Bu, aynı aylarda Sovyetler Birliği sorunu daha da karmaşık olmuştu. Konferans Nisan'da toplandı ve yukarıda dasözünü ettiğim gibi, büyük miktarda Sovyet yardımı aynı yılın Şubatında başlamıştı (yıllık bir milyon ton üretim kapasiteli bir çelik fabrikası projesi); sonra Nehru Haziran'da Sovyetler Birliği'ni ziyaret etti ve o kış Khrucschev ile Bulganin Hindistan'a geldiler; gezilerinindüğüm noktası, iki milyon kişinin kendilerini selamlamaya geldiği Kalküta'ydı. Yakınlaşmanın hızı ve ölçeği umulmadıktı ve Kalküta sokakları Nehru'nun kontrolünde değildi; fakat ulusal ve uluslararası olaylar öyleydi ki, Nehru gerçekten iki ülke arasındaki ilişkilerin normalleştirilmesini arzulamıştı.[9] Ziyaretin sonlarına doğru, Aralık'ta Nehru, Khrushchev-Bulganin ekibinden Sovyetler Birliği'nin HKP'ye mali yardım vermediğini ve onunla köklü ilişiler sürdürmeyeceğini açıkça öğrenmişti;

Nehru'nun partiye karşı tutumu ne olursa olsun, iyi ya da kötü, Hint-Sovyet ilişkilerini etkilemeyecekti. Yukarda aktarılan cümle, deyim uygunsa, Sovyet liderleri selamlamaya gelen milyonlar ile çelik fabrikası arasındaki konaktır; ziyareti tahmin eder ve anlamını peşinen belirtir. Çin ve Sovyetler Birliği ile ilişkilerde işbirliği ve ayrılık alanlarının sınırları açık açık çizildiği ölçüde, bu aynı sınırlar SEATO ülkelerinin, Burma, İngiltere ve Birleşik Devletlerin dikkatli bakışlarına da maruzdu.

Fakat, bağımsız Hindistan'ın ilk başbakanı olarak Nehru'ya Bandung'un katkısı neydi? Daha sonraki gücü, Nehru'nun çok zayıf bir konumdayken, sadece Gandhi kendisini tercih ettiği için başbakanlık görevine geldiği gerçeğini karartmıştır. Kongre Partisi, çok daha sağlam bir şekilde Patel'in kontrolündeydi —daha sonra Patel'in Nehru'nun açık muhalefetine karşın Parshotam Das Tandon'u parti başkanlığına seçtirmesi bunu göstermiştir; Nehru, daha sonra bu seçimi "yüzüme vurulmuş bir şamar" olarak niteleyecekti. Bu koşullar altında, Ocak 1948'de Gandhi'nin suikastle öldürülmesi Nehru'ya çok kişisel bir darbe oldu ve ancak Aralık 1950'de Patel'in ölümüyle Nehru'nun Kongre Partisi içindeki tartışılmaz üstünlüğü güvenceli hale geldi. Bu arada, Nehru'nun niçin Genel Vali olarak Mountbatten'i tutup İngiliz genel yönetimini alıkoyduğu bütünüyle açık değil. Kongre Partisi liderleri arasında Nehru, Mountbatten'in en yakın bulduğu insanlardan biriydi ve hem bağımsızlıktan önce hem de sonra Nehru'nun Mountbatten'in dostluğuna güvendiğini biliyoruz. Pekâlâ, zayıf bir başbakan kendi partisindeki çoğunluğa karşı kendisini korumak için bir İngiliz Genel Valisini kullanıyor olabilir. Vurgulanması gereken, bu durumun Nehru'nun kişisel kültürüne ve bağımsızlıktan sonra Hindistan'ın başlangıçtaki uluslararası vizyonuna bütünüyle uygun olduğudur.

1933-1936'daki ünlü radikalizminden sonra Nehru,[10] Fabian türden bir sosyalizme geri dönmüş ve yıllar geçtikçe normalleşmişti; öyle ki, onun rehberliği altında Kongre Partisi Planlama Komitesinin hazırladığı devlet ve özel sektör karma ekonomisi Hint burjuvazisinin tam ve açık desteğini aldı. Bağımsız Hindistan için Anglo-Amerikan

blokuyla yakın bir işbirliği tasarlamıştı ve en azından Amerika'nın Pakistan'ı tercihi ve alternatif Asyalı lider olarak Pakistan'ın Başbakanı Liaqat'ı hazırlama çabası kendisini ,hayal kırıklığına uğrattığı 1950'ye kadar Amerikan desteği umudu içindeydi. Hindistan'ın Sovyetler Birliği Büyükelçisi Radhakrishnan iki ülke arasında bir dostluk anlaşması önerisinde bulunduğunda, Nehru Amerikalıları incitir korkusuyla öneriyi reddetti; bunun yerine, Anglo-Amerikan bloğuyla yakınlaşma düşüncesiyle ve sadece komünistlerin değil, Jayprakash Narayan gibi sosyalalislerin de sert itirazlarına karşın, Hindistan'ı Nisan 1949'da yeniden yapılandırılan İngiliz Uluslartopluluğuna kattı. Belgeler, Nehru'nun elini sıkıştıran şeyin McCarthyzm ve ardından Dulles-Nixon versiyonu aşırı sağın pençesindeki Amerika'nın uzlaşmazlığı olduğunu gösterir. Biraz liberal bir Amerikan yönetimi söz konusu olsaydı, Galbraith'in büyükelçi olarak Hindistan'a döndüğü ve hem kişisel hem de ekonomik politika konusunda danışman yapılarak onurlandırıldığı 1960'ta Kennedy'nin zaferiyle birlikte gerçekleştiği gibi, Nehru yakın bir işbirliğine herhalde canla başla girişirdi. Başka bir ifadeyle açmaz, Anglo-Amerikan bloku Hindistan'ın hükümranlığını, hem ülkenin büyüklüğünden hem de kendisin için özerk bir büyüme alanı talep eden göreli olarak gelişmiş Hint burjuvazisinden kaynaklanan özlemleri, Sol'un Nehru'nun tercihlerine koyduğu sınırları kabul etmeye istekli olmamasıydı.

Böylesi öğelerin bileşimi, Nehru'nun 1952 seçimlerinden sonra sola hesaplı dönüşü açısından belirleyici oldu. O sırada Komünist Parti üzerindeki yasak kaldırılmış ve üçüncü parti Sosyalist Parti'nin önünde parlamentodaki en büyük ikinci parti olarak çıkmıştı. Gandhi ve Patel'in ölümlerinin partinin yönetimini bütünüyle Nehru'ya bıraktığı ve ulusalcı mirasın tartışılmaz liderliği iddiasında bulunur durumda olduğu o yıl Kongre Partisi, kullanılan oyların yarısından azını aldı. 1948'de Sosyalistlerin Kongre Partisi'nden ayrılması Nehru'yu epeyce çileden çıkarmıştı ve seçimlerde göreli olarak iyi sonuç almaları geri dönmeleri olasılığını da ortadan kaldırdı; Nehru, kendi partisindeki birçok sağcı unsur yeni kurulan Jan Sangh partisine eğilim gösterirken, hem komünistlerin hem sosyalistlerin gelecek beş yılda seçmen tabanlarını önemli ölçüde genişletmelerinden, dolayısıyla parlamentoda bir

hükümet kurmaya yeterli sayıda milletvekili kazanamamaktan korkuyordu.

Amerikalılar tarafından geri çevrilen, Hindistan'ın genel oy hakkına dayalı ilk seçimlerinde Solun etkileyici seçim zaferiyle geri adım atan ve parlamentoda çoğunluğunu koruma mücadelesi veren Nehru, Sosyalist Parti'nin seçim programının tamamını sahiplenerek ve programın en azından bir kısmını hayata geçirecek elindeki devlet gücüyle sola kayma yönünde çalımlı kararını aldı; 1952 seçimlerinden sonra hazırlanan İkinci Beş Yıllık Plan ile bu seçimlerden önce hazırlanan Birinci Beş Yıllık Plan karşılaştırılırsa, sola bu geçişin kapsamı anlaşılır. Çok iyi hesaplanmış bir stratejiydi. Sosyalistler ya birleşeceklerdi ya da marjinalleşeceklerdi. Komünistler bile bir açmazla karşı karşıya kaldılar. 1948-1951 başkaldırılarının bastırılması sırasında kitle tabanları yok edilmiş ve Telengana'daki köylü hareketinin yenilgisi, kendilerine parlamento bataklığının dışında çok az tercih bırakmıştı. Seçimlerde bu kitle tabanının bir kısmını, yasal sendikal çalışma hakkını ve barışçı köylü hareketlenmesini kazanan komünistler, sürekli aşırı damgası yemeden, bu ölçüde Sola kaymış bir başbakana karşı gibi görünemezlerdi; fakat böyle bir karşı çıkış olmadan da, kendi kitle tabanlarını önemli ölçüde genişletmeleri fazla beklenemezdi. Bu arada, uluslararası planda Amerika'nın uzlaşmazlığı öyleydi ki, Nehru Sovyetler Birliği'ne yaklaşmakla ve Çin-Hint kardeşliğini ilan etmekle fazla bir şey kaybetmedi. 1952 ve 1957 seçimleri arasında toplanan Bandung Konferansı, bu iç ve uluslararası yeniden saflaşmanın bir parçasıydı ve Nehru'nun kuşatma altında bir başbakandan Asya-Afrika kıtasından sadece Çu En Lay'ın rakip olduğu bir dünya liderine terfi etmesine yardım etti. Ülke içinde, İkinci Beş Yıllık Plan, kentli entelijensiyanın büyük bir kısmını ve daha önce sahip olduğundan daha geniş bir kitle tabanı kazanmasını sağladı. Kendisinin de hesapladığı gibi, 1957 seçimlerinde Kerala'da kaybetmesine karşın, en büyük seçim zaferini kazandı. Sonraki 20 yıl boyunca Kongre Partisi hegemonik güç olarak kaldı. Yaklaşık üç yıl sonra Kennedy'nin iş başına gelmesiyle birlikte Amerikalılarla barıştığında ve Çin-Hint savaşından sonra binlerce komünisti hapishanelere doldurduğunda, bu hegemonya sarsılmadı.

Demek ki, Bandung doğrudan genelleştirilmiş bir Üçüncü Dünyacı ulusalcılıktan kaynaklanan mantıksal bir adım değildi; Nehru açısından, bazı iç ve dış zorlamaların sonucuydu. Ve elbette diğer liderler de, eşit derecede karmaşık ve burada ancak genel çizgileriyle belirtilecek kendi zorlamalarını Bandung'a getirdiler. Örneğin Sukarno, Çin ve Sovyetler Birliği dışında dünyanın en büyük ve katı Maocu bir komünist partisi karşısında *ulusalcı* bir hükümetin başındaydı. Çu En Lay'ın Sukarno tarzı Endonezya ulusalcılığıyla bir ortaklığı duyurması ve tanımlanmamış bir "barış" övgüsü, Endonezya komünizmine barışçı yolun ve Sukarno ile bir birleşik cephenin işaretini verdi —ve bu durum sonunda, elbetteki, askeri darbenin tarihteki en büyük komünist katliamına katkıda bulundu. Darbe geliyorum derken bile EKP'nin darbe olasılığını ihmal etmeye iten faktör Çin'in rehberliği ve bunun sonucu olarak Sukarno'ya topyekün güvendi; nitekim darbe milyonlarca komünistle birlikte Sukarno'yu da silip süpürdü. Nasır'ın darbesi ve akabinde anti-İngiliz hareketleri de, büyük ölçüde Soldan bir komünist devrimin önünü kesmek ve sağda Müslüman Kardeşler'i tarafsızlaştırmak için tasarlanmıştı. Mısır'da iktidarını kurduktan bir yıl sonra Bandung'a geldiğinde, Kanal'ın ulusallaştırılmasına, Mısır'ın üç koldan saldırıya uğramasına, Sovyet yardımıyla Aswan Barajının ve Halwan demir-çelik tesislerinin kurulmasına ve Nasır'ın sonraki 15 yıl boyunca Arap ulusalcılığında tartışılmaz bir hegemonya kurmasına yol açacak olan İngilizlerle Süveyş üzerine kapışmasında uluslararası bir profile ve bir blok desteğine şiddetle ihtiyacı vardı; 1950'lerin sonlarındaki Nasırcı ulusalcılığın bu altın yılları, Mısır Komünist Partisi'ni anlatılması olanaksız bir şiddetle darmadağın ettiği yıllardı da. Nehru, Sukarno gibi ezilmekten kurtulabildi ve Nasır'dan daha fazla ince hesaplı ve çok daha az zalimdi; fakat üçü de Bandung'a kısa süre içinde çakışacak ayrı gündemlerle geldiler.

IV

Mısır, Endonezya ve Hindistan'da işin başlangıcı böyleydi. "Üçüncü Dünya" terimi, daha Bağlantısızlar Hareketi tam olarak yola çıkmadan önce medyatik dile girmişti bile. Ne var ki, çok kısa süre sonra Sovyetler Birliği, 20. parti kongresinin ardından kendisini yeniden tanımlarken, bu terime çok farklı bir teorik içerik verdi. *Temel* çelişkinin artık emek ile sermaye arasında, kapitalist ve sosyalist *üretim* sistemleri arasında değil, ABD ile SSCB arasındaki rekabet şeklinde yoğunlaşan kapitalist ve sosyalist *devlet* sistemleri arasında olduğu söyleniyordu. Bu tez, ilk sosyalist ülke olarak SSCB'yi savunmanın küresel ölçekte sınıf mücadelesinin öncelikli biçimi olduğuna dair düşünceyi —Stalin döneminde geliştirilen— esasında koruyordu; bu düşüncenin bedelini, "Hint Hareketini Bitirme" sırasında ve sonrasında Hint komünizmi çok ağır bir fiyatla ödemişti. Fakat 1956'dan sonra bu Stalinist düşünce birçok güçlükle karşılaştı.

Birincisi, II. Dünya Savaşı'ndan sonra bir sosyalist devletler *sistemi* ortaya çıkmıştı; bunun, kapitalist sistemle rekabet edip sonunda onu devirecek konumda olduğu söyleniyordu. İkincisi, atom (ve ardından da termonükleer) silahların keşfi iki sistem arasında bir savaşı olanaksız kılmıştı; bu nedenle rekabet barışçı olmalıydı. Üçüncüsü, aynı savaş sonrası yıllardaAsya'da ve giderek artan ölçüde Afrika'da çok sayıda bağımsız devlet ortaya çıkmıştı ve bu azgelişmiş fakat hükümran devletler ABD ile değil de SSCB ile yakın ilişkiler —askeri değilse bile, en azından ekonomik olarak— kurabilirlerse, küresel ekonomik güç dengesi sosyalist devletlerin lehine dönebilecek ve kapitalizm, barışçı rekabet yoluyla bir rakip olarak ortadan kaldırılabilecekti. Bu yeni bağımsız ülkelerin işçi sınıflarının görevi, bu nedenle, kendi ulusal burjuva devletlerini askeri olarak bloklar arasında tarafsız kalmaya ve ekonomik olarak kapitalist sistemden çok sosyalist sistemle bütünleşmeye zorlamaktı. İçerde işçi sınıfı, olduğu yerlerde sadece arta kalan sömürgeci otoritelere ve emperyalizmin askeri müdahalesi olduğu durumlarda silaha sarılacaktı. Bunun dışında sosyalizm için mücadele barışçı yollarla olmalıydı.

Bütün bu savlardaki temel nokta, kapitalizm ile sosyalizm arasındaki mücadelenin (kapitalist) Birinci Dünya ile (sosyalist) İkinci Dünya arasında yürütülecek (barışçı bir biçimde) olması ,ve (tanımlanmayan) Üçüncü Dünya'daki herhangi bir rejimin ilerici karakterinin, dış politikasının ve dış ilişkilerinin karakteriyle belirlenecek olmasıydı. Söz konusu rejim askeri olarak bağlantısız kalmış ve sosyalist ülkelerle ekonomik ilişkilerini geliştirmişse, genişleyen bir devlet sektörü "kapitalist olmayan" kalkınmayla sosyalizm yoluna girerken bile, ona *Ulusal* Demokrasi (Komünist partinin zaten iktidarda olduğu bir *Halk* Demokrasisinden farklı olarak, ulusal burjuvazinin ulusalcılığına dayalı "ilerici" bir devlet) denilebilirdi; Nehru'nun Hindistan'ının, Nehru'nun kendi planlı ekonomisini devlet tekeli ile özel girişimin (bu da çoğunlukla tekelci) ince bir şekilde dengelendiği "sosyalist" bir ekonomi olarak tanımlamasıyla çakışan bu "kapitalist olmayan" kalkınmaya varmak üzere olduğu söyleniyordu. Başka bir ifadeyle Üçüncü Dünya toptan ilerici değildi; fakat Üçüncü Dünya'daki herhangi bir devlet, kendi iç yapısından bağımsız olarak, *ulusalcı* — yani Sovyet yanlısı— bir dış politika izlemekle ilerici olmayı seçebilirdi.

Ne olursa olsun, Üç Dünya Teorisinin gerçek prestiji, dünya tanımlamasına bütünüyle yeni bir biçim verildiği Çin Kültür Devrimiyle geldi. Birinci Dünya, sadece eşit derecede tehlikeli iki emperyalist güç ABD ve SSCB'yi kapsıyordu; İkinci Dünya, şimdi süpergüçler denilen emperyalizmlere ekarşı mücadelede potansiyel müttefik oldukları söylenen diğer sanayileşmiş ülkelerden oluşuyordu; Üçüncü Dünya ise, hepsi birden "kır"ı oluşturan ve "kentler"i —yani ABD ve SSCB'yi— kuşatıp ezmeleri kaçınılmaz tarım ve yoksul ülkelerden oluşuyordu. Anlamlı bir şekilde Çin yine Üçüncü Dünyayı boyladı. Daha geniş ölçekte SSCB "faşist" ilan edilirken, ABD anti-faşist mücadelede bir müttefik oluyordu. Sonraki yıllarda en radikal imgelemleri yakalayanın kısmi doğruları ve oportünist kıvırmalarıyla Teorinin Sovyet versiyonu olmadığını belirmek gerekir. En geniş küresel geçerlilik kazanan Üç Dünya Teorisi'nin Çin versiyonuydu —salt bir anti-Sovyet biçim alan her türden anti-komünizmle, hatta 1960'lardan sonra kampüs radikallerinin en etkileyici kesimlerini egemenliğine alan Maocu ideolojinin en fantastik biçimleriyle birlikte.

Şimdi, yakın tarihin böylesine çırılçıplak özetlenmesinden bazılarımız rahatsızlık duyabilir. Her şeyden öte Maoculuk, son 20 yıl boyunca siyasi kültürümüzün önemli parçalarını şekillendiren pratik ve tartışmalara dışsal bir şey değildir. 1960'ların sonunda ve 1970 başlarında olgunluk çağına gelen bizlerin, kendi entelektüel ve ideolojik oluşumumuzun tarih öncesiyle anlaşma gereksinimi duymamızın nedeni, bu tarih öncesinin çok fazla düşünmeden günlük uğraşılar temelinde özümsenecek kadar küresel ölçekte yayılmış ve modern Sol sağduyu denilebilecek şeyin bir parçası olmuş söz dağarcıklarını ve düşünme tarzını bize kazandırmış olmasıdır. Hepimiz eşit derecede kapılmadık; fakat en azından bazı öğeleri —çoğu Maocu formülasyonlar şeklinde, Üç Dünya Teorisi'nin bazı varyantları— bazen bize karşın, küresel güç ve kültür dağılımı konusunda yazdığımız, düşündüğümüz ve söylediğimiz her şeye kazılıdır.

Başka bir ifadeyle "Üçüncü Dünya" terimi, coğrafi bir konumlanmayı ya da tek başına emperyalizmle özgül bir ilişkiyi açıklamak için salt betimleyici bir kategori olarak bize gelmiyor. Çelişkili anlam ve siyasal amaç tabakalarını kendi içinde taşır. Önde gelen *ulusalcı* temsilcilerinin —Nehru, Nasır, Sukarno— kavrayışında terim, ayrılmaz bir şekilde komünizmin önlenmesi ve devlet ile özel kapitalist sektörlerden oluşan karma bir ekonomiyle bağlantılıydı. Sovyet versiyonunda terimin, uluslararası planda Sovyetler Birliği'ne yakın ve geniş bir devlet sektörüne sahip oldukları sürece, işçi sınıfına ve Sol parti ve örgütlere karşı iç politikaları ne olursa olsun tam da bu tür rejimleri —örneğin Nasırcı rejim gibi— onaylama anlamı vardı. Maocu versiyonda bu terimin orjinal önvarsayımları, el yordamıyla sosyalist bir geleceğe yürümüş olabilen ve bu terimin tarih öncesinde (a) bizzat insan türünün varlığını tehlikeye atan bir askeri blok, (b) Doğu Avrupa'dan Küba ve Vietnam'a kadar bir dizi sömürgeye kumanda eden Sovyetler Birliği'yle emperyal bir sistem ve (c) bir faşizm olarak kurulmuş olabilen diğer ülkelerden büyük bir oranda uzaklaşınayı — yani bir farklılık *dünyasını*— kapsar.

Maocu ve doğrudan doğruya ulusalcı versiyonlarında terim, var olan durumu ve sınıf oluşumlarıyla ve bu oluşumların biçim bozuk-

luklarından bağımsız olarak "Üçüncü Dünya"nın gerçek bir alternatif, diğer iki dünyanın tecavüzlerine karşı bir direniş odağı —yani, korunup güçlendirilmesi gereken *kendi başına bir dünya*— olduğunu varsayar. Bu terimin propagandacıları —20. kongre sonrası Sovyet varyasyonlarında bile— Üçüncü Dünya'nın belirleyici, çağsal, zorlayıcı ideolojisi olarak sosyalizmi değil *ulusalcılığı* tasarlamışlardır. (Elbette, teorik bir iddiada bulunmayan ve "Üçüncü Dünya" terimini Küba'dan Suudi Arabistan'a, Çin'den Çad'a kadar gelişmekte olan denilen ülkelere uygulayan terimin başka bir kullanımı da vardır. Bu polemiksel bir kullanımdır, ortak bir dil meselesidir ve ben kendim de bu anlamda sık sık kullanırım). Ne var ki, "Üçüncü Dünya" terimini *teorik bir kategori* olarak kullanmanın güçlüğü, insan *bir* derece teorik katılıkla kendi kulanımındaki koordinatları saptamak zorunda kalacak kadar kariyerinin çelişkili, ayrıntılı kanılarla dolu olmuş olmasıdır. Bu arada, *bütün* teorik varyantların, terimin siyasetinin ulusalcı niteliğini vurgulaması olgusu, kategorinin kendisini, insanın kendi teorikçalışmasının temeli olarak benimsemenin ve eşanlı olarak temelindeki varsayımdan uzaklaşmanın gerçekten olanaklı olmaması anlamına gelir. Dünyayı farklı bir şekilde düşünmek için, teorik kategorinin kendisinden vazgeçmek gerekir. Sosyalizm düşüncesine bağlı, Üç Dünya Teorisi'ni kullanan, sosyalizmi İkinci Dünya ile özdeşleştiren, Üçüncü Dünyacı ulusalcılığı çağımızın belirleyici ideolojik zorlayıcısı olarak ele alan ve bu ulusalcılığı postmodernist Amerikan kültürüne *gerçek* bir alternatif olarak sunan Marksistler, tartışmaya daha az değil daha *fazla* eklektiklik ve iç uyumsuzluk katarlar.

V

Açık siyasal Maoculuğun 1970'lerin ortasında başlayan genel gerilemesiyle birlikte, bu terminolojinin gücünün de gerilemiş olacağı düşünülebilir; fakat güç yerinde kaldı. Örgütlü Maoculukla resmi bağlarını koparan çok sayıda entelektüel, bu aynı düşünce kategorileriyle çalışmaya devam etti —artık "bağımsızlar" olarak; 1980'lerin

başlarında ise epey bir kısmı "toplumsal hareketler" denilen şeye katılıyordu. Sonuç olarak, Maoculuğun siyaseti gerilerken, orta-sınıf entelijensiya arasındaki toplumsal ve kültürel etkisi birçok versiyonuyla devam etti. Sovyet-tarzı rejim ve partiler kadar ulusal burjuva rejimlerin de "Üçüncü Dünya" terimini kullanmaları olgusu, terimi teorik olarak kullanan bireysel teorisyenler bununla ne demek istediklerini her zaman anlatamamalarına karşın, terime komünistlerin ve antikomünistlerin eşit ölçüde kullanabildiği üst üste binen kendinden kanıtlı bir meşruluk kazandırdı. Üçüncü Dünyacı bir ulusalcılık, genel olarak anti-komünist kültür atmosferine katıldıkları halde kendilerini anti-emperyalist radikaller olarak sunan entelektüeller için güvenli bir konum oldu; fakat ulusalcılığa belli bir değer kazandırılması, sol-kanat akademisyenlerin 1970'lerden sonra ulusal burjuvazinin artan gücüne gösterdikleri saygıydı da. Şimdi "İkinci Dünya"nın çöküşü "Üç Dünya Teorisi"ni bir savaş alanına çevirdi; peki, özellikle şimdi var olduğu şekliyle dünya nasıl anlaşılıyor? Eski Comecon ülkelerinde gerçekleşen iklim değişikliğine verilen yanıtlar dizisine bakılarak bu tartışmaya verimli bir şekilde başlanabilir.

Birincisi, burjuvazinin zafer iddiası söz konusudur; dünyanın her tarafındaki burjuvazinin bütün kesimleri Marksizmin, sosyalizmin, komünizmin geçip gittiği kosunuda oldukça hemfikir görünüyorlar. İkincisi, Marksizmin "ilerlemeci bir üretim tarzları üst-anlatısı"ndan başka bir şey ve dolayısıyla karşı bir kapitalizm eleştirisi türü ya da alternatifi olmadığı konusunda zaten hemfikir olan çağdaş (edebi) teorideki değişik postmodernist/post-marksist akımların, burjuva toplumun kesin bir olumsuzlanması olarak sosyalizmden daha az, "demokrasi"den, "toplumsal hareketler"den ve "çeşitlenmiş mücadele alanları"ndan daha fazla söz etmeleri olasıdır. "İkinci Dünya"nın çözülmesine bu yanıtlar bekleniyordu ve kuşkusuz diğer yanda Marksist konumlardan çözümlemelerimiz de var.

Ne var ki, bugünün bağlamında çok daha ilginç olduğunu düşündüğüm üç yanıt daha söz konusu olmuştur.

Birincisi, şimdi olup biten şeyin Çin Kültür Devriminin öncüleri tarafından öngörülmüş olduğunu iddia eden —bu tür bir Maoculuğun

birkaç yıl önce sönmeye yüz tuttuğu Pekin'den değil, diğer küresel alanlardan— kapitalist Birleşik Devletler ile sosyal-emperyalist Rusya'nın "buluşması" ile ilgili önceden var olan teori söz konusudur. İkincisi, Magrip'in Atlantik kıyılarından başlayıp Ortadoğu ve Batı Asya üzerinden geçip Sahra'nın bir yanından Batı Afrika'ya, diğer yanından Sudan ve Somali'ye inen, sonra eski Sovyetler Birliği'nin Asya Cumhuriyetleri'ne ve Çin'in Uygur bölgesine çıkan, oradan da kavis çizerek Hindistan'ın iki yakasından Kaşmir ve Bangladeş'e dönen ve aşağılara inip Malezya ve Endonezya'ya yürüyen büyük bir devrimin —iki Şeytanın (süper güçlerin; Birinci ve İkinci Dünyaların) üzerinde buluştukları şeye karşı— dünyayı silip süpürmekte olduğunu savunan "İslami" yorum da söz konusudur. Bu, Solun normalde bildiği "Üç Dünya Teorisi" değil; fakat, kesinlikle pek tekin olmayan versiyonlarından biridir (üçüncü dünyaya, İslam Ümmetine, karşı birleşen Hıristiyan kapitalizm dünyası ve allahsız komünizm dünyası).

Fakat bundan sonra, bu Maocu ve İslamcı yorumların yanı sıra, biri beyaz ve sanayileşmiş diğeri beyaz olmayan ve sanayileşmemiş iki ana sütun arasında, sömürge sonrası Üçüncü Dünya'ya karşı Birinci ve İkinci Dünyaları birleştiren küresel bir çatışmanın ortaya çıkmakta olduğu düşüncesine dayalı üçüncü bir "buluşma" modeli açıklamasıyla karşılaşılır. Bu üçüncü modelde gerçekten bir doğruluk payı var; fakat doğruluk oranı, oldukça büyük yanlış kavrayışlar içinde boğulur. Birincisi, Amerikan'ın zafer iddiasındaki yüceltilmiş ırkçı kibir gibi Avrupa ve Kuzey Amerika'nın tamamının paylaştığı Gorbaçovcu "ortak Avrupa evi" ve "ortak uygarlık" retoriğinin belirgin bir ırkçı yanının kuşku götürmez derecede var olması anlamında kısmen bir çarpıtma olan yeni küresel konjonktürün *ırkçı* bir karakterizasyonu söz konusudur; fakat bu ırkçı buluşma neden değil, emperyalist zaferin ve Güneydoğu Avrupa'nın emperyalist hegemonyaya yeniden dahil edilmesinin —kuşkusuz açık bir şekilde aşağılanmış ve bağımlı bir konumda — bir sonucudur. Dahası bu model, küresel bölünmeleri monolitik terimlerle düşünme eğilimini Üç Dünya Teorisinden ödünç alır—üç dünya yerine sadece iki dünya olduğunun söylenmesi farkıyla: beyaz/beyaz olmayan, sanayileşmiş/sanayileşmemiş dünyalar. Maocu ve İslamcı modeller gibi bu model

de, dünün rakibini kendi yapısı içine alıp özümleyen muzafer bir emperyalizm temel olgusunu hesaba katmadan, Sovyetler Birliği'nin çözülmesini Birleşik Devletler'le bir "buluşma" olarak düşünür. Bu üç açıklayıcı buluşma hipotezlerinde çarpıcı olan şey, Maocusundan Müslümancısına kadar hepsinin üç şeyi paylaşmasıdır: (a) dünyanın üç parçaya bölündüğü ve bu parçalardan "Üçüncü" Dünya'nın, Birinci ve İkinci dünyaların birleşik (ve giderek buluşan) kaynaklarına karşı savaştığı düşüncesi; (b) ister İslami, ister Beyaz-olmayan, ya da sanayileşmemiş olarak tanımlansın bu "Üçüncü Dünya"yı homojen bir kendilik gibi görme eğilimi ve (c) belli türden bir uluslarüstü ulusalcılığı —bölge, ya da ırksal farklılık, ya da olasılıkla ortak ulusal yoksulluk temelinde ulaşılan— şu anda gerçekleşmekte olan anıtsal değişimlere belirleyici yanıt olarak kavrama. Bu hipotezlerden herhangi birinin teorik bir kesinliğe ulaşması kuşkuludur; fakat her biri, önceden var olan üçlü küresel bölünme ve uygun yanıt olarak "ulusalcılık" fikirlerine yakın görünüyorlar.

Kuşkusuz, Doğu Avrupa'daki tarihsel dönüşümler ve Sovyetler Birliği'nin dağılması, hiçbir şekilde, bir ortaklık anlamında Birleşik Devletler'le bir buluşma anlamına gelmez. Evrilen ilişki, daha çok, boyun eğme, parçalanma, dahil olma, bağımlı olma ve bütünüyle farklı bir bağlamda Andre Gunder Frank'ın "azgelişmenin gelişmesi" dediği şeyin özelliğini taşır; öyleki bu ülkeler ya basitçe devralınabilirler (örneğin Doğu Almanya), ya da ileri Batı Avrupa'nın yakın çeperinde geri bir bölge olarak yeniden yapılanabilirler. Elbette Gorbaçev, kendi rejimi Sovyetler Birliği'ndeki mevcut iktidarın ve üretimin toplumsal örgütlenmesini tek taraflı olarakçözerse, küresel konumun doğrudan iç toplumsal örgütlenmeye dayalı olduğunu ve bu olmadan, en temel topraksal düzenlemeler açısından bile ne konumun ne de ülkenin olduğu gibi kalamayacağı açık gerçeğini hiç düşünmeden, ülkenin acısız bir şekilde ve küresel konumu zarar görmeden, bir bakıma ırkçı terimlerle "ortak Avrupa evimiz" dediği şeyin bir parçası olacağını düşündü. Sovyetler Birliği'nin yıkıntıları arasında şimdi doğan devletlerden teknolojik olarak daha gelişmiş olanlar için bile, perestroika projesinin yürütülüş tarzında bağımlılık asli olarak vardı. Bu arada, bugün Doğu Avrupa'ya dayatılmakta olan kapitalist piyasanın ceza-

landırıcı mantığı, sözgelimi Nasır'dan sonra Mısır'a ya da *Unidad Popular*'ın yenilgisinden sonra Şili'ye dayatılan mantıktan ne yapısal olarak daha farklıdır ne de daha az zorbadır. Başka bir ifadeyle, ırkçılık kuşkusuz emperyalist ülkelerin ideoloji ve kültürlerinin önemli bir bileşenidir, fakat güçlenmelerini kullanmalarını belirleyen mantık kapitalist bir mantıktır; bu nedenle Doğu Avrupa ülkelerinin sisteme dahil edilmeleri, Latin Amerika ülkelerine ya da diğer geri ülkelere davranıldığı gibi, yapısal olarak ekonomik sorunlarına ve kapitalist potansiyellerine göre ele alınıyorlar.

VI

Bugünün kapitalist dünyası monolitik karşıtlıklara bölünmüş değildir: beyaz/beyaz olmayan, sanayileşmiş/sanayileşmemiş. Aksine şu evrede temel niteliği, (1) belirli ülkelerin konumlarının son çözümlemede ekonomilerinin zayıflığı ve/veya güçlülüğü tarafından belirlendiği hiyerarşik yapılı bir küresel sistem ve (2) sistemin kendisinin yeni bir kapsamlı küresel yeniden yapılanma evresinde geçiyor olmasıdır. Birleşik Devletler, bu hiyerarşik yapıda eşit bir konumu işgal ediyor —birincisi II. Dünya Savaşı'ndan sonraki 40 yıl boyunca elinde tuttuğu hegemonik hâkimiyeti ve bu uzun zenginlik dalgasının geride bıraktığı güç nedeniyle ve ikinci olarak, en yakın ekonomik rakipleri Almanya ve Japonya ile karşılaştırıldığında bile iç ekonomisinin *eşsiz bileşimi*, küresel ekonomik gücünün diriliği ve üstün askeri mekanizması nedeniyle. Birleşik Devletler'in *göreli* ekonomik gerilemesi —hem kendisinin daha önceki uzun zenginlik dalgasına göre hem de temel rakiplerinin büyüme oranlarına göre göreli— daha önce elinde tuttuğu hegemonik konumu artık tutamadığı ve küresel ekonomiyi etkileyen temel kararların artık Washington ve New York'ta tek taraflı olarak alınamadığı, birçok ülkenin ileri sermaye rejimleriyle kolektif ve eşanlı olarak alınması gerektiği anlamına gelir.

O halde, ekonomik gücün zirvesindeki üç ülkenin —Birleşik Devletler, Almanya ve Japonya— anahtar konumları ellerinde tuttukları ve

bir bütün olarak küresel ekonomiyi idare etmek ve bağımlı geri kapitalist ülkelerin ekonomilerine emperyalist müdahaleleri hazırlamak için işbirliği yapmak zorunda da oldukları bir durumla karşı karşıyayız. Bu bağımlı ülkelerin, çok geniş bir yelpazeye dağıldıklarını da ekleyebilirim. Körfez'in petrol ekonomilerinden Güney Kore, Tayvan ve Singapur gibi Doğu Asya Pasifik kıyısının önemli ölçüde sanayileşmiş toplumlarına, Hindistan'dan Sahra-altı Afrika'sına kadar bütün bu ülkeler yelpazesinde, demografi, sosyo-tarihsel oluşum, ekonomik ölçek, birikim düzeyleri ve dünya ekonomisine eklemlenme tarzları bakımından çok büyük farklılıklar gösterirler. Suudi Arabistan'ın rantiye burjuvazisi Hindistan'ın sanayi burjuvazisiyle karşılaştırılamaz; Hindistan'daki demografinin, ekonominin ölçeği ve teknik emek da Sahra-altı Afrika'sındaki benzer faktörlerle karşılaştırılamaz. Verili bir ülkenin küresel kapitalizmin hiyerarşik yapısında işgal ettiği konum, böylesi faktörler kümesi tarafından belirlenir. Başka bir ifadeyle, küresel birikimin eğilim yasası, geri kapitalizm bölgelerinde daha fazla homojenleştirme ya da konumları birbirine benzetme yönünde değil, çeşitli ulusal birimleri arasında daha büyük farklılaşmalar yönünde işliyor.

Bu yapının hiyerarşik doğası, bizzat kendisinin küresel yeniden yapılanma hızıyla içiçedir. Bu yeniden yapılanmanın kimi temel ögeleri şöyledir. Bir yüzyıldan beri ilk kez bu sistem örgütlü emek hareketlerinden önemli, köklü bir meydan okumayla karşı karşıya değildir ve kabaca yarım yüzyıldır ilk kez, büyük ölçüde kendi kontrolünün dışında küresel ölçekte sistemsel bir meydan okumayla karşı karşıya değildir. Öte yandan, ulusal sermayelerin uluslarüstü içiçe girip etkileşmeleri ulus-devletleri artık küresel bir sistem olarak yaşamak ya da yok olmak zorunda kalan ileri sermayenin ayrık yeniden üretim alanları olmaktan çıkardığı için, *ileri* sermaye, ulusal birimleri arasındaki çatışmaların savaşla halledilemeyeceği küresel bir örgütlenme düzeyine ulaşmıştır. Bu faktör emperyalist ülkelere, Lenin'in zamanı bir yana, elli yıl önce bile inanılamayan türden bir bütünlük kazandırdı ve İkinci Enternasyonalin Kautskici diliyle bir "Süper Emperyalizm" denilebilecek bir şey üretti. Almanya'nın birleşmesi; esas olarak Almanya'nın koşullarına dayalı olarak eli

kulağında olan Avrupa'nın birleşmesi; Irak'a karşı Güvenlik Konseyi'nin kullanılması ve ABD'nin askeri komutası altında Batı Avrupa ve Japonya'nın konumlarının birleşmesi —bütün bunlar, iç çelişkileriyle, fakat yerkürenin her tarafındaki her türlü muhalefeti temizleme ve ırkçı kuruntulara kapılmadan geri kapitalist ülkelere ortak hâkim olma istekleri de büyük ölçüde birleşik bu süper emperyalizmin oluşmasındaki evrelerdir. Üçüncüsü, eski Comecon ülkelerinin çöküşü ve kendilerini sadece Latin Amerika tarzı bağımlılık içine sokmakla kalmayıp, diğer geri kapitalizm ülkelerinin sahip olduğu azıcık pazarlık güçlerini de yok eden sisteme yeniden dahil edilmeleri bu yeni süper emperyalizmi güçlendirmiştir; eski Comecon ülkelerinin başına gelen bu durum, Filipinler gibi komünizmin önlenmesindeki temel stratejik değerlerini yitiren ülkelerle dostluk bağları bulanan Hindistan için de geçerlidir; Sovyetler Birliği'ni silah ve/veya alternatif teknoloji kaynağı olarak gören herhangi bir ülke ya da siyasal hareket gibi, stratejik hesaplarını Varşova Paktı'nın sürekli istikrarı üzerine yapan Suriye için de geçerlidir.

Avrupa'nın hem siyasal hem ekonomik olarak artan birleşmesi bütün bu faktörlerle içiçe geçiyor. Kuzey Amerika ekonomisinin bütünsel *oylumu*, Batı Avrupa'ya uygun ölçekte ekonomilere sahip olmaları konusunda baskı yaptıysa, Batı Avrupa sermayesinin çarpıcı büyümesi ve artan birleşmesi de, Comecon ülkelerinin var olan ekonomik örgütlenmelerinin çözülmesine katkıda bulunan dolaysız dışsal faktör olarak bu ülkelere dayanılmaz baskı uyguladı. Asya ve Afrika'da küresel kapitalist çerçevede dekolonizasyon, elbette, tek tek ülkelerle kapitalist ilişkilerin yoğunlaşması kadar bir tek küresel pazar birliğine da katkıda bulunmuştu; zira, tek tek sömürgeci ülkeler için korunan pazarların —İngiltere için Hindistan'ın, Fransa için Nijer'in vb.— bütün metaların küresel ölçekte dolaşımına açık bir tek pazara dönüştürülmesi anlamına geliyordu. Yeni bağımsız ülkelerin yönetimini ele alan ulusal burjuvaziler, kapitalist ilişkilerin olabildiğince genelleştirilmesinden yana oldular; çeşitli türden yeni korumacılıklar, ya da geçmişten miras alınan bağlar bu süreçleri önlemeye çalıştı, fakat temel yörüngeyi durdurmayı başaramadı. Süreç içinde imalat dünya ölçeğinde bir görüngü oldu; bazı geri kapitalist ülkeler

oldukça çarpıcı düzeylerde sanayileşmeyi yaşadılar; bütün büyük tarımsal ekonomiler, yeni teknolojilerle tarımın artan kapitalistleşmesine tanık oldular ve kapitalizmin toplumsal ilişkileri gibi hukuksal ilişkileri de, düşük düzeylerdeki birikim, uygun bir endüstriyel geçiş olasılığının sık sık önünü kapatmasına karşın, Asya ve Afrika'nın tamamında kapitalizm öncesi üretimlere bile egemen olup sınıflandırmaya yöneldi. Bu değişikliklerin toplam sonucu, bu geri kapitalist bölgelerdeki birçok ülke arasında olduğu gibi, ülkelerin kendi içlerindeki sınıflar ve bölgeler arasında da *artan* farklılaşmalar oldu.

VII

Bu küresel ölçekte farklılaşmış yeniden yapılanma sistemi bugün iki temel sorunla yüz yüzedir. Biri, her durgunluk çevrimi hem daha yoğun hem daha uzun olma eğilimi gösterirken, ileri ekonomilerin — artık Japonya'nın bile— gerilediği bir duruma yol açan bu ekonomilerdeki yapısal çarpıklıklarla ilgilidir. Bu ekonomiler, emperyalistler arası savaş olasılığıyla değil, bizzat kendi ekonomik yapılanmalarında eşine rastlanmayan türden (ve derecede) istikrarsızlıkla birlikte kolektif bir gerileme olasılığıyla yüz yüzedir. İleri kapitalizmin yukarıda sıraladığımız çağdaş dinamiklerinde daha fazla genişlemeye ve pekişmeye elverişli faktörlerin sistemin yapısal çarpıklıklarının üstesinden gelmeye yarayıp yarayamayacağı henüz belli değildir, görülecek.

İkinci sorun, uzun erimli iyileşmeye çok daha az açıktır. Sermayenin mantığı Asya ve Afrika'da şimdi tersine çevrilemez olduğu halde, bu ülkelerin çok büyük bir çoğunluğu, şimdi ya da görülebilir bir gelecekte Avrupa tarzı tam boy bir kapitalizme geçiş yapamazlar. Avrupa'nın geçişi, Avrupa'ya hükmedip boyun eğdirecek dışsal, emperyalist, çok daha güçlü kapitalist ülkelerin bulunmadığı; dünya kaynaklarının —madenlerden tarımsal hammaddelere ve milyonların karşılıksız emeğine kadar— Avrupa'nın birikiminin temelini oluşturduğu; Avrupa nüfus rezervinin kolayca diğer ülkelere

taşınabildiği; Avrupa emekçi sınıflarının, dünya pazarlarına Avrupa sermayesinin küresel hegemonyasını kuran meta ihracının hizmetine sokulabildiği bir zamanda gerçekleşti. Hindistan, Hint kapitalizminin iş bulamadığı yaklaşık beş milyon insanı nereye gönderebilir ve Hint burjuvazisi sonraki 200 yıl boyunca ekonomimizi beslemek ve ödemeler dengesini garantilemek için kimin madenlerini çıkaracak? Hindistan'ın yok etmek için sadece kendi ormanları, çoraklaştırmak için sadece kendi dağları, önüne baraj kurmak ve kirletmek için sadece kendi ırmakları, karbonlu havaya boğmak için sadece kendi kentleri var —emperyalist sermayeyle bağımlı bir ortaklık içinde. Avrupa sermayesini beslediği anlaşılan tarihsel olarak özgül küresel koşullardan yoksun olan Asya'nın pek çok bölgesi istikrarlı kapitalist toplumlar geliştirmeyi umut bile edemez ve en modern teknoloji ile geri kapitalist gelişmenin yıkıcı bileşiminin, bu toplumları, toprakları ve insanları sömürge döneminde bile düşünülemeyen türde ve derecede yıkımlara uğratması olasıdır. Mevcut birikim farklılıkları veriliyken, dünya kapitalizminin çeşitli tabakaları arasındaki uçurumun —sadece ulus-devletler arasında değil, en ilerisinden en gerisine kadar, ulus-devletler içindeki nüfuslar, sınıflar ve bölgeler arasında da— artması olasıdır.

Kapitalizmin kendi hâkimiyeti altına soktuğu nüfusun çok büyük bir çoğunluğunun gereksinmelerini karşılamadaki bu yapısal yetersizliği, bir bütün olarak sistemdeki temel, düzeltilemez kusuru oluşturur. Sistemin kendisi yerinde kaldığı sürece, ne ulusal burjuvazilerin isteği, ne IMF ve Dünya Bankası'nın reçeteleri ne de ileri kapitalizmin hükümet ve hükümet dışı ajansları böyle bir çelişkinin üstesinden gelebilir. Bu çelişkinin olumsuzlanması, ancak, bir bütün olarak bu sistemin koşullarının dışından gelebilir; çünkü, küresel ölçekte bütünüyle farklı bir üretim ve tüketim yapılanması ve zenginliğin dünyanın kıtaları,ülkeleri, sınıfları ve bölgeleri arasında baştan aşağıya yeniden bölüşümü olmadan geri kapitalist ülkelerin geriliği, dolayısıyla dünya nüfusunun çoğunluğunun yoksulluğu ortadan kaldırılamaz. Sosyalizm, kapitalizmin temel, sistemsel çelişkilerinin ve zorbalıklarının bu olumsuzlanmasının belirleyici adıdır ve bu olumsuzlamanın gerekliliği, Sovyetler Birliği'nin akıbetinden bağımsız olarak, yerli yerinde duracaktır.

Ne kadar şematik olursa olsun, eğer bu çözümleme büyük ölçüde doğruysa, Üç Dünya Teorisi'yle keskin bir karşıtlık içinde birçok önerme ve bu önermelerin gerçekten belitsel çıkarımları doğal olarak bunu izler. Birincisi, dünya monolitik ikiliklere bölünmemiştir; hiyerarşik olarak yapılı bir bütündür. O halde bu ilk önermenin çıkarımı, geniş ve uluslarüstü çapta diyalektik yanıtın nitelik olarak küresel ve evrenselci —kesinlikle burjuva anlamda hümanist değil, eşit derecede kesinlikle genel olarak insanlığı kucaklayan— olması gerektiğidir. İkincisi, diyalektik yanıtın —yani sosyalizmin— evrenselci niteliği, devrimci projenin uluslararası niteliğini ima ederse, küresel kapitalizmin temel ve çözümsüz çelişkisi de —geri oluşumlarda doğrudan üreticilerin gereksinmelerini karşılayamaması olgusu— geri oluşumlardaki doğrudan üreticilerin mücadelelerinin sosyalist projenin gerçekleştirilmesi yönündeki mücadelelerin öncelikli alanı olduğunu ima eder. Bu ikinci önermenin çıkarımı şudur: sosyalist projenin taşıyıcıları, kapitalizmin geri bölgelerinden olduğu kadar ileri bölgelerinden de gelebilir; fakat sosyalist direnişin öncelikli nesnesi emperyalizm —sınıflar ve ülkeler arasında, erkekler ve kadınlar arasında, küresel sistemin farklı bölgelerinin emekçi sınıflarının kendi aralarında, tarihsel olarak oluşmuş eşitsizlikler sistemi— sorunudur. Metropolitan Sol, emperyalist ülkelerin ulusal sınırları içinde toplumsal hareketlerden ve yakın hedef olarak emperyalizmin tarihsel yararlanıcıları için demokrasinin kusursuzlaştırılmasından söz ederek neredeyse sadece metropolitan ülkelerdeki yaşamı iyileştirme üzerinde yoğunlaştığı ölçüde, modern sermayenin emperyalist niteliğinin yok edilmesinden başka bir şey olmayan temel sosyalizm projesinden vazgeçmiştir. Üçüncüsü, ulus-devlet ne ileri kapitalizm bölgelerinde sermayenin yeniden üretim alanıdır, ne de kapitalizmin geri bölgelerinde emperyalizme karşı direnişin öncelikli alanıdır; dekolonizasyon artık o kadar çok gerilerde kaldı, sermayenin mantığı toplumlarımıza o kadar derinden yerleşti ki, var olan devlet aygıtlarını esas alan türden ulusalcılıklar, eğer varsalar bile, diyalektik yanıt *olamazlar*.

Bu üçüncü önermenin çıkarımının oldukça farklı iki yanı vardır. Bir yanda, baskı ve sömürü sistemleri karşıt ulus-devletler sistemi, ya

da uluslarüstü kendilikler salkımları —Birinci ve Üçüncü Dünya, ya da bu tür kavrayışların adı ne olursa— gereğince düşünülemez; çünkü, bir ulusalcılığın gerçekten bir anti-emperyalizm *olabilmesi*, sömürge sonrası ulusal burjuva devlet düzleminde değil, doğası gereği bu devletleçatışma içinde olan popüler siyasi güçler düzleminde olur. Yine de, çağdaş emperyalizmin siyasal sistemi hiyerarşik olarak yapılanmış bir ulus-devletler sistemi biçimini aldığı ölçüde, ancak mücadelelerini kendi ulus-devletlerinin siyasal mekânı içinde örgütlemeleri ve yakın pratik hedef olarak bu ulus-devletin devrimci dönüşümüyle verili bir ülkenin devrimci güçleri kendi yaşamlarında somut olarak yüz yüze bulundukları emperyalizme karşı mücadele edebilirler. Başka bir ifadeyle, sosyalist proje nitelik olarak özünde evrenselcidir ve bir geçiş tarzı olarak bile sosyalizm, uluslarüstü bir temel olmadan var olamaz; yine de, halihazırda var olan ulus-devlet yapıları üzerinde fiili sınıf mücadelesinin gerçekleştiği temel bir gerçeklik oldukları sürece, bu geçiş umudu için *mücadele* bile ulusal bir temeli gerektirir.

NOTLAR

(1) Fredric Jameson, "Third World Literature in the Era of Multinational Capital," *Social Text*, Güz 1986, s. 73.

(2) Fredric Jameson, "A Brief Response," *Social Text*, Güz 1987, s. 26.

(3) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on theOrigin and Spread of Nationalism* (Londra: Verso, 1983).

(4) Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979), s. 104.

(5) Son yıllardaki yeniden yapılanmalardan sonra "buluşma" sorununu tartışmadaki paradoks, elbette ki, o sırada emperyalist süpergüç ve küresel yıkım mantığında Birleşik Devletler'in dostu olarak nitelenen özgül Sovyetdevletinin sistematik dağıtılmasından sonra bir buluşmanın —gerçekte teslim olmanın— gerçekten gerçekleşmiş olmasıdır.

(6) Üç Dünya Teorisi'ne bir ideoloji derken, ideoloji ile teori arasındaki farkı silmek niyetinde değil, teorik iddianın saf ideolojik niteliğini vurgulamak

niyetindeyim. Bu teori, sahte bir emperyalizm bilgisi verir; fakat yine heyecansal gücünü doğrudan görüngüsel ileri kapitalist ülkeler ile geri kapitalist ülkeler arasındaki farklılık deneyiminden ve ileri sermayenin emperyalist sermeye olması olgusundan alır. Bu sahte bilginin gizemleştirici işlevi, sömürge sonrası hükümran toplumlarda emperyalizmin bizzat ulusal burjuva devlet aracılığıyla etkili olması olgusunu gizlemesinde ve ulusal burjuva devletin rolünün, emperyalizm ile emperyalist tahakküm altına alınmış oluşumlar kütlesi arasındaki çelişkiyi ikinciler lehine çözecek olması iddiasında yatar.

(7) E. M. S. Namboodripad, Nehru: *Ideoloji and Practice* (Yeni Delhi: National Book Centre, 1988), s. 246-252.

(8) Bu ve sonraki paragraflarda Nehru ile ilgili olgular, Servepalli Gopal'ın *Jawaharlal Nehru: A Biography* adlı standart ve Nehrucu 4 ciltlik eserinde kolayca bulunabilir. Özellikle 1947-1956 dönemi için bkz. 2. cilt (Yeni Delhi: Oxford University Press, 1979).

(9) Birazdan Amerikan boyutuna döneceğiz. Hindistan'ın içinde Ranadive hattı cepheden saldırısı ve ayaklanması geri çekilmiş ve Telengana başkaldırısının en militan evresinin geride kalmasıyla birlikte Hindistan Komünist Partisi, kendisini esas olarak parlamenter bir muhalefete dönüştürme hazırlığına girdi —Nehru'nun bu süreci teşvik etmek için pek çok nedeni vardı. Uluslararası planda ise, iç politikalarını dikkate almadan bağlantısız devletlerle uzun erimli işbirliğini geliştirmeye istekli Çin ve Sovyetler Birliği'nin politikalarında değişiklik söz konusuydu. Bir zamanlar emperyalizmin yardakçısı olarak dikkate alınmayan Nehru hükümeti, artık ilerici bir uluslararası ittifakın potansiyel müttefiki olarak görülüyordu. Nehru'nun bu konjonktürde sola yönelişi, bu iç ve uluslararası değişiklere yanıtın bir parçasıydı.

(10) Bu radikal perde arkasının özet bir incelemesi için bkz. Bipan Chandra, "Jawaharlal Nehru and Capitalist Class," *Nationalism and Colonialism in Modern India* (Yeni Delhi: Orient Longman, 1979) içinde.

İÇİNDEKİLER

Giriş: Günümüzün Göstergeleri Arasında Edebiyat 5
1. Edebi Teori ve "Üçüncü Dünya Edebiyatı": Kimi Bağlamlar..... 55
2. Sınıf Dilleri, Göç İdeolojileri 89
3. Jameson'ın Ötekilik Retoriği ve "Ulusal Alegori"..... 112
4. Salman Rüşdi'nin *Shame*'i:
Postmodern Göçmenlik ve Kadınların Temsili..... 142
5. *Oryantalizm* ve Sonrası: Edward Said'in Eserindeki Metropolitan Konum ve Kararsızlık 182
6. Hindistan Konusunda Marx: Bir Aydınlatma..... 251
7. "Hint Edebiyatı": Bir Kategori Tanımına Yönelik Notlar..... 277
8. Üç Dünya Teorisi: Bit Tartışmanın Sonu 322

Fredric Jameson, Edward Said, Salman Rüşdi ve genel olarak göçmen entelektüellerin eserlerini ayrıntılı bir şekilde değerlendiren Ahmad'ın bu kitabı, 1960'lardan bu yana edebi teorideki başlıca gelişmeleri, Hint Edebiyatı kavramını, "Üçüncü Dünya" teriminin kökenini ve metropolitan entelektüel çevrelerde "Sömürgesel Söylem Teorisi"nin ortaya çıkış koşullarını çözümlüyor. "Üçüncü Dünya" edebiyatlarını ve kültürlerini homojenleştirme eğilimine karşı duran Ahmad, "Sömürge Söylemi" ve "Sömürge Sonrasılık" üzerine pek çok teorik yargıyı şiddetle eleştiriyor.

Kitap ilk yayımlandığında Terry Eagleton şöyle demişti: "Bazı radikal eleştirmenler Marksizmi toptan unutmuş olabilir; fakat Ahmad'ın bunaltıcı, cesur ve modaya uygun olmayan eleştirisi biçiminde Marksizm onları unutmamış."

alan yayıncılık

DÜŞÜNCE DİZİSİ: 160 / 32

ISBN 975-7414-50-6

9 789757 414506