Kültür ve Emperyalizm

Edward W. Said

Çeviren: Necmiye Alpay

4. Baskı

Kültür ve Emperyalizm

EDWARD W. SAID

1935'te Filistinli Hıristiyan bir tüccarın oğlu olarak Kudüs'te doğan Edward Said'in çocukluğu Kahire ve Kudüs'te geçti. Üniversite öğrenimini Princeton Üniversitesi'nde gördü; Harvard Üniversitesi'nden İngilizce edebiyat dalında doktora derecesi aldı; akademik hayatı boyunca Columbia Üniversitesi'nde ders verdi. Filistin davasının önemli savunucularından biri olan Said, Sömürgecilik Sonrası eleştiri akımının da kurucularından sayılır. Yazar, 2003 yılında ölmüştür.

Necmiye Alpay, 1946'da doğdu. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi mezunu (1969). Doktorasını uluslararası iktisat alanında yaptı (Paris-Nanterre Üniversitesi, 1978). Dilci, çevirmen, yazar.



büyükparmakkapı sok. no:3/5
beyoğlu, istanbul, türkiye
tel: (90) (212) 230 09 62
faks: (90) (212) 219 42 92
e-posta: hilyayin@hilyayin.com

kültür ve emperyalizm
kitabın özgün adı: *culture and imperialism*
yazar: **edward w. said**
çeviren: **necmiye alpay**
yayıma hazırlayan: **güneş öztürk**

kapak tasarımı: **birce yıldız birdinç**
mizanpaj: **bahar kuru yerek**

baskı: **pasifik ofset**
cihangir mah. güvercin cad. no: 3/1
baha iş merkezi a blok kat: 2 34310
haramidere/istanbul tel: 0212 412 17 77
sertifika no: 12027

isbn: **978-975-7638-85-8**
4. baskı: hil yayın, eylül 2016
3. baskı: hil yayın, mayıs 2010
2. baskı: hil yayın, aralık 2004
1. baskı: hil yayın, ekim 1998

© edward said 1993

© hil yayın 2014 türkçe yayım için

bu kitap, eserin yayın haklarının sahibi, edward said'in varisi mariam said'le anlaşmalı olarak, kitabın 1993 tarihli baskısı (knopf, new york) temel alınarak yayımlanmıştır. tanıtım amacıyla kullanılacak kısa alıntılar dışında, hiçbir bölümü hil yayın'ın izni olmaksızın çoğaltılamaz, kullanılamaz.

hil yayın
pandora yayın ve bilgisayar ltd. şti.'nin yayın markasıdır.
t.c. kültür bakanlığı yayıncı sertifika no: 13371

Kültür ve Emperyalizm

Edward W. Said

Çeviren
Necmiye Alpay

YAYIN

İkbal Ahmed'e

"Dünyanın fethi, yani dünyanın, rengi bizimkinden farklı, ya da burunları bizimkinden az daha yassı insanların elinden alınması işi, üzerinde düşünülecek olursa, pek de hoş bir şey değil. Ancak düşünce kurtarıyor bu davranışı. Ardındaki düşünce —yani duygusal bir bahane değil, gerçek bir düşünce, bu düşünceye olan esirgemesiz bir inanç. Kişinin kurabileceği, önünde eğilebileceği, adaklar sunabileceği bir şey..."

JOSEPH CONRAD, *Karanlığın Yüreği*[1]

1 Çev. Sinan Fişek, İletişim Yay., Nisan 1994, s.10.

İÇİNDEKİLER

Giriş 11

BİRİNCİ BÖLÜM:
ÖRTÜŞEN TOPRAKLAR, İÇ İÇE GİRMİŞ TARİHLER

I İmparatorluk, Coğrafya ve Kültür 33
II Geçmişe İlişkin, Arı ve Katışık İmgeler 46
III *Karanlığın Yüreği*'ndeki İki Anlayış 51
IV Farklı Deneyimler 65
V İmparatorluğun Çağcıl Yorumla Bağlantılandırılması 79

İKİNCİ BÖLÜM:
PERÇİNLENEN ANLAYIŞ

I Anlatı ve Toplumsal Alan 101
II Jane Austen ve İmparatorluk 122
III İmparatorluğun Kültürel Bütünlüğü 141
IV İmparatorluk İş Başında: Verdi'nin Aida'sı 157
V Emperyalizmin Verdiği Hazlar 181
VI Yerliler Denetim Altında 216
VII Camus ve Fransız Emperyal Deneyimi 224
VIII Modernizm Üzerine Bir Not 243

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM:
DİRENİŞ VE MUHALEFET

I İki Taraf Var 249
II Direniş Kültürünün İzlekleri 270
III Yeats ve Sömürgecilikten Çıkış 283
IV İçeriye Yolculuk ve Muhalefetin Doğuşu 305
V İşbirliği, Bağımsızlık ve Kurtuluş 331

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM:
GELECEKTE TAHAKKÜMDEN KURTULMAK

I Amerika'nın Yükselişi: Kamusal Alan Savaşta 355
II Ortodoksluğa ve Otoriteye Meydan Okumak 379
III Hareketler ve Göçler 405

GİRİŞ

Şarkiyatçılık'ın yayımlanmasının (1978) üzerinden aşağı yukarı beş yıl geçtikten sonra, o kitabı yazarken kültürle imparatorluk arasındaki genel ilişki konusunda gözümde netleşmiş olan bazı fikirleri toparlamaya başladım. Bu toparlamanın verdiği ilk sonuç, 1985 ve 1986 yıllarında ABD, Kanada ve İngiltere'deki üniversitelerde verdiğim bir dizi konferans oldu. Söz konusu konferanslar elinizdeki kitabın o vakitten bu yana beni sürekli olarak uğraştıran temel tezini oluşturdu. Ortadoğu ile sınırlı tuttuğum *Şarkiyatçılık*'ta ortaya koyduğum tezler, önemli sayıda antropoloji, tarih ve alan araştırması ile geliştirilmiş durumda. Dolayısıyla ben de burada, ilk kitaptaki tezleri genişleterek modern Batı metropolleri ile bu metropollerin denizaşırı toprakları arasındaki ilişkilerin biçimlenişini daha genel bir planda betimlemeye çalıştım.

Bu kitapta yararlanılan, Ortadoğu'ya ilişkin olanlar dışındaki malzemelerden bazıları, Avrupalılar tarafından yazılmış ve Afrika'yı, Hindistan'ı, Uzakdoğu'nun bazı bölümlerini, Avustralya'yı ve Karayipler'i konu alan kaynaklardır; aralarından bazıları için kullanılmış olan nitelemeyle, bu Afrikacı ve Hindistancı söylemleri, Avrupa'da uzak ülkelere ve halklara tahakküm etmek yönünde gösterilen genel çabaların bir parçası olarak, bu nedenle de İslam dünyasının oryantalist betimlemesiyle ve Avrupa'nın Karayipler, İrlanda ve Uzakdoğu hakkındaki özel tasavvur tarzlarıyla ilgili görüyorum. Bu söylemlerde çarpıcı olan noktalar, "gizemli Doğu" betimlemelerinde ve "Afrikalı [ya da Hintli, İrlandalı, Jamaikalı, Çinli] zihniyeti"ne ilişkin klişelerde durmadan rastladığımız sanatlı sözler, ilkel ya da barbar halklara uygarlık götürme düşünceleri, "onlar" yanlış davrandıkları ya da isyancılık ettikleri zaman kamçı, ölüm ya da uzun süreli cezalarla cezalandırılmaları gerektiği, çünkü "onlar"ın en çok zordan ya da şiddetten anladıkları ve "biz"im gibi olmadıklarından yönetilmeyi hak ettikleri konusundaki, rahatsız edici ölçüde tanıdık gelen fikirlerdir.

Oysa Avrupa dışındaki dünyanın hemen her yerinde, beyaz adamın gelişi bir biçimde direnişe yol açmıştır. *Şarkiyatçılık*'a almadığım nokta, Batı egemenliğine gösterilen ve tüm Üçüncü Dünya'daki büyük sömürgecilik karşıtı harekette doruğa çıkan tepkiydi. On dokuzuncu yüzyıl Cezayir'i, İrlanda ve Endonezya gibi çok çeşitli yerlerdeki silahlı direnişlerin yanı sıra, hemen her yerde görülen kültürel direnişlerde, ulusçu kimliklerin öne çıkarılması ve politika alanında da ortak hedefleri kendi kaderini belirleme ile ulusal bağımsızlık olan örgütlerin, partilerin kurulması yönünde hatırı sayılır çabalar harcanmıştır. Hiçbir emperyal karşılaşma etkin bir Batılı saldırganın miskin ve hareketsiz yerliyle karşılaşması biçiminde olmamıştır; *her zaman* bir etkin direniş biçimi söz konusu olmuş, pek çok durumda da sonuçta direniş üstün gelmiştir.

Bu iki etmen —emperyal kültürün dünya düzeyindeki genel biçimlenişi ve emperyal güce karşı tarihsel direniş deneyimi—, elinizdeki kitabı *Şarkiyatçılık*'ın bir devamından ibaret olmaktan çıkarıp başka bir girişim durumuna getiriyor. Her iki kitapta da, oldukça genel bir biçimde "kültür" adını verdiğim şeye ağırlık verdim. "Kültür" sözcüğü benim kullanımımda özellikle iki anlama geliyor. Her şeyden önce, betimleme, iletişim ve gösterim sanatları gibi, başlıca amaçlarından biri haz olan ve iktisadi, toplumsal ve siyasal alanlardan göreli bir özerklik içinde, genellikle estetik biçimlerde var olan uygulamalar anlamını taşıyor. Bunların içinde, kuşkusuz, hem dünyanın uzak yerlerine ilişkin popüler bilgi stokları hem de etnografya, tarih yazıcılığı, filoloji, toplumbilim ve edebiyat tarihi gibi bilimsel disiplinlere ait uzmanlık bilgileri var. Bu kitapta yalnızca on dokuzuncu ve yirminci yüzyılların modern Batılı imparatorluklarının üzerinde durduğumdan, özellikle roman gibi, emperyal tavırların, göndergelerin ve deneyimlerin oluşumunda son derece önemli olduğuna inandığım kültürel biçimleri ele aldım. Yalnızca roman önemlidir demek istemiyorum; söylemek istediğim, İngiltere ve Fransa gibi büyümekte olan toplumlarla olan bağlantısı özellikle incelemeye değen estetik nesnenin roman olduğu. Modern gerçekçi romanın ilk örneği *Robinson Crusoe*'dur; bu romanın, uzak, Avrupa dışında bir adada kendine yurt yaratan bir Avrupalıyı konu alması kuşkusuz rastlantı değil.

Son zamanlarda yayımlanan eleştirilerin oldukça büyük bir bölümü anlatısal kurguda yoğunlaştıysa da, anlatısal kurgunun imparatorluk dünyasındaki ve tarihindeki konumu üzerinde duran pek çıkmadı. Okuyucunun hemen fark edeceği gibi, anlatı bu kitaptaki tezim açısından yaşamsal bir önem taşıyor. Bunun nedeni, dünyadaki tuhaf bölgeler konu-

sunda araştırıcılarla romancılar tarafından söylenenlerin özünü öykülerin oluşturduğunu düşünmemdir; öyküler ayrıca, sömürgeleştirilen halkların, kendi kimliklerini ve kendi tarihlerinin varlığını öne sürmekte kullandığı bir yöntemdir. Emperyalizmde asıl savaşın toprak konusunda verildiğinde kuşku bulunmamakla birlikte, iş toprağın sahibinin kim olduğuna, yerleşme ve toprağı işleme hakkının kime ait olduğuna, toprağa kimin baktığına, kimin geri aldığına ve şu anda geleceğini kimin planladığına gelince, bu konuların yansıtılmasında, çekişme konusu edilmesinde, hatta belli bir süre boyunca da, karara bağlanmasında, anlatı kullanılmıştır. Bir eleştirmenin belirttiği gibi, ulusların kendileri *anlatı*dır. Anlatı gücü, ya da başka anlatıları biçimlenmekten, su yüzüne çıkmaktan alıkoyma gücü, kültür ve emperyalizm açısından hem çok önemli hem de bu ikisi arasındaki başlıca bağlantılardan biridir. En önemlisi, kurtuluşun ve aydınlanmanın büyük anlatıcı'larının, sömürge dünyasındaki halkları isyana ve emperyalist boyunduruğu kaldırıp atmaya yöneltmesidir; bu süreçte söz konusu öykülerle başkişileri, pek çok Avrupalı ve Amerikalıyı da sürüklemiş, yeni eşitlik ve dayanışma anlatıları için onlar da çaba göstermiştir.

Kültür kavramının ikinci ve zor algılanır niteliği ise Matthew Arnold'un 1860'larda belirttiği üzere, inceltici ve yükseltici bir öğeyi, her toplumun bildiği ve düşündüğü en iyi şeylerden oluşan dağarcığı içeren bir kavram olmasıdır. Arnold, kültürün, modern, saldırgan, ticarî ve kabalaştırıcı bir kentsel varoluşun getirdiği yıkımları, tümüyle zararsız duruma getirmese bile, hafiflettiğine inanır. Düşünülmüş ve bilinen en iyi şeylerden geri kalmamak için, ayrıca kendinizi, kendi insanlarınızı, toplumunuzu ve geleneklerinizi en aydınlık biçimiyle anlamak için, Dante ya da Shakespeare okursunuz. Kültür, zamanla, ve genellikle saldırgan bir biçimde, ulusla ya da devletle birlikte anılmaya başlanır; bu durum, hemen her zaman bir miktar yabancı düşmanlığı içererek, "biz"i "onlar"dan farklılaştırır. Bu anlamda kültür bir kimlik kaynağıdır; son zamanlarda kültüre ve geleneğe olan "dönüş"lerde gördüğümüz gibi, bu alanda oldukça da savaşkan bir kaynaktır. Söz konusu "dönüş"ler, çokkültürlülük ve melezlik gibi göreli olarak liberal felsefelerle ilişkili serbestliklerin karşıtı olan düşünsel ve törel katı davranış kurallarıyla atbaşı gidiyor. Eski sömürge dünyasında ise çeşitli dinsel ve milliyetçi fundamentalizm akımlarını ortaya çıkarmış durumda.

Bu ikinci anlamıyla kültür, çeşitli siyasal ve ideolojik davaların birbirine girdiği bir tür tiyatrodur. Dingin Apollon inceliğinin yaşandığı bir yer olmak şöyle dursun, çeşitli davaların gün ışığına çıkıp birbiriyle kavgaya tutuştuğu bir savaş alanı bile olabilmekte, ve örneğin, başkalarından

önce *kendi* ulusal klasiklerini okumaları gerektiği öğretilmiş olan Amerikalı, Fransız ya da Hindistanlı öğrencilerden kendi uluslarına, sadıkane ve genellikle de eleştirmeksizin hayran ve ait olmaları, başkalarına karşı ise aşağılayıcı ya da kavgacı olmaları beklenmektedir.

Böyle bir kültür anlayışının ortaya çıkardığı sorun, insanın kendi kültürüne tapınmasına yol açmasının yanında, bu kültürün gündelik dünyayı aşan, gündelik dünyadan az çok kopuk bir şeymiş gibi düşünülmesini getirmesidir. Bu durum, insan bilimleri profesyonellerinin çoğu için, kölecilik, sömürgecilik ve ırkçılık gibi uygulamaların alçakça uzayıp giden acımasızlığı ve emperyal boyunduruk ile, bu uygulamalara girişmiş toplumların şiiri, romanı ve felsefesi arasında bağlantı kurmayı olanaksızlaştırıyor. Bu kitabın üzerinde çalışırken keşfettiğim anlaşılması güç gerçeklerden biri, hayranı olduğum İngiliz ve Fransız sanatçılar arasında, "tâbi" ya da "aşağı" ırklar kavramına, Hindistan'ı ya da Cezayir'i yöneten resmî görevlilerin büyük bir doğallıkla benimseyip uyguladıkları bu kavrama itiraz edenlerin azlığıdır. Bu gibi kavramlar geniş ölçüde kabul görmüş, on dokuzuncu yüzyıl boyunca Afrika topraklarının emperyal amaçlarla ele geçirilmesini teşvik etmiştir. Eleştirmenler, Carlyle'ı, Ruskin'i, hatta Dickens ve Thackeray'i bile düşünürken, sanıyorum genellikle bu yazarların sömürgeci yayılmaya, aşağı ırklara ya da "negro"lara ilişkin fikirlerini kültürden çok farklı olan bir bölmeye havale etmiş, kültürü, kendilerinin "hakikaten" ait oldukları ve "gerçekten" önemli olan çalışmalarını gerçekleştirdikleri yüksek etkinlik alanı saymışlardır.

Böyle anlaşılan kültür, koruyucu bir kapalı alan durumuna gelebiliyor: İçeri girmeden önce politik görüşlerinizi kapıda bırakınız. Meslek yaşamının tümünü edebiyat öğreterek geçirmiş, ancak, İkinci Dünya Savaşı öncesi sömürge dünyasında büyümüş biri olarak, kültürü böyle — yani dünyevi[2] bağlarından arındırılıp karantinaya alınmış olarak— *değil,* olağanüstü çeşitlilikler gösteren bir çaba alanı olarak görmenin çok zor bir iş olduğunu anladım. Elinizdeki çalışmada ele aldığım roman ve di-

2 E. W. Said, *dünyevi* [worldly] sözcüğüne özel bir anlam yüklüyor ve metinsel olanın tersini kastediyor, ruhanî, dinsel ya da öbür dünyaya ait olanın tersini değil. Imre Salusinszky'nin yaptığı bir söyleşide dünyevi sözcüğünü edebiyat ve eleştiriye uyguladığı biçimiyle şöyle açıklıyor: "Bir düzeyde, açıkça belirli bir *savoir faire* [beceri, hüner –çev.] anlamını taşıyor. Büyük yapıtların *kendi yollarını* açış tarzı, Proust'ta Charlus'un dünyada kendine yol açma tarzı ilgimi çekiyor: Charlus bu anlamda dünyevidir. Bana göre bu, oldukça yanıltıcı ve derin bir anlam. İkinci bir düzeyde, yapıtların kurumlar, tarihsel devinirlikler ve toplum açısından, başka yapıtlara uzanma ve tutunma ölçüsüdür. Üçüncü olarak da, ister sizin edebiyat yapıtı adını verdikleriniz, isterse benim, örneğin, 'yeni gazetecilik' ya da deneme yazarlığı dediğim türden olsun, en çekici yazılı yapıtlarda bulduğum olağanüstü bir antimetafizik niteliktir. Belli bir bağlanma biçimiyle ilişkili olmaları anlamında, bunlar bana çok ilgi çekici geliyor. Bunu, örneğin Hopkins'in şiirlerinde bile bulabilirsiniz: Hopkins neredeyse elle tutulur bir biçimde, şeylere uzanmaya ve ele geçirmeye çalışır." (Bkz. Imre Salusinszky, *Criticism in Society,* Methuen, New York ve Londra, 1987, s. 126 ve 142). [ç.n.]

ğer kitapları çözümlememin nedeni her şeyden önce, bu kitapları benim ve pek çok başka okuyucunun haz duyduğu ve yararlandığı, değerli ve hayran olunası sanat yapıtları ve öğretici çalışmalar saymamdır. İkinci meselem ise bu kitapları yalnızca verdikleri haz ve yararla değil, apaçık bir biçimde parçası oldukları emperyal süreçle de bağlantılandırmaktır; bence şimdiye değin dikkate alınmamış olan bu yön konusunda öğrenmekte olduklarımız, o yapıtları kendi toplumlarının sorgulanmamış gerçekliğinin oluşumuna katıldıkları için mahkûm etmemize ya da durumu görmezden gelmemize yol açmaktan çok, okuma ve anlama yetimizi somut bir biçimde *artırmaktadır.*

Burada, aklımdan geçenleri biraz açmak için, ünlü ve büyük iki romana değinmek istiyorum. Dickens'ın *Büyük Umutlar* (1861; 1983) adlı yapıtı, öncelikle, kendi kendini aldatmayla ilgili bir roman; Pip'in çok çalışmaksızın ve soyluluğa dayalı gelir kaynakları bulunmaksızın beyefendi olmak amacıyla gösterdiği boş çabaları konu alıyor. Pip yaşamının ilk dönemlerinde bir hükümlüye, Abel Magwitch'e yardım eder, o ise Avustralya'ya nakledildikten sonra, genç koruyucusuna olan borcunu büyük paralarla öder; parayı ödeyen avukat hiçbir şey belirtmediğinden, Pip paranın yaşlı bir hanımefendiden, Miss Havisham'dan geldiğine inanmaktadır. Magwitch daha sonra yasadışı olarak Londra'da yeniden ortaya çıkar ama her yanından kusur ve tatsızlık aktığından Pip tarafından hoş karşılanmaz. Ancak sonunda Pip, Magwitch'le ve gerçekliğiyle yeniden barışır: Aranan, ele geçen ve ölümcül derecede hasta olan Magwitch'i, reddedilecek ya da yadsınacak biri olarak değil, vasisi olarak kabul eder; oysa gerçekte Magwitch İngiliz hükümlülerin ülkeye geri getirilmek üzere değil, ıslah edilmek üzere yollandıkları bir ceza sömürgesi olan Avustralya'dan geldiğinden, kabul edilmesinin olanağı yoktur.

Bu dikkate değer yapıt tüm değilse bile çoğu okumada doğrudan İngiliz metropol roman tarihi çerçevesine yerleştirilirse de, ben bu yapıtın, böylesi yorumların olanak verdiğinden daha kapsamlı ve daha dinamik bir tarihe ait olduğuna inanıyorum. İrlanda gibi "beyaz" sömürgelerden olan Avustralya'ya ve Avustralya deneyimine ilişkin spekülasyonların uzun bir tarihini ortaya koyma işi, Dickens'ınkinden sonra yazılmış iki kitaba düşmüştür: Robert Hughes'ın usta işi *The Fatal Shore/Uğursuz Kıyı*'sı ile Paul Carter'ın göz dolduran bir düşünsellik içeren *The Road to Botany Bay/Botany Koyu'na Giden Yol* adlı yapıtı.

Bu kitaplarda Magwitch ve Dickens, söz konusu tarihin salt rastlantısal birer göndergesi olarak değil, gerek İngiltere ile denizaşırı toprakları

arasındaki çok daha eski ve çok daha genel olan bir deneyim kanalıyla, gerekse roman kanalıyla, o tarihin birer katılımcısı olarak yer alıyor.

Avustralya, Kaptan Cook tarafından keşfedildikten sonra on sekizinci yüzyıl sonlarında esas olarak, ıslah olmaz, istenmeyen bir suçlular kalabalığının nakledilebileceği bir ceza sömürgesi, aynı zamanda da İngiltere'nin Amerika'da yitirilmiş sömürgelerinin yerini tutacak bir yer durumuna getirilmişti. Kâr peşinde koşulması, imparatorluk yapısı ve Hughes'un toplumsal *apartheid* dediği şey hep birlikte modern Avustralya'yı oluşturuyordu. Ülke 1840'larda Dickens'ın ilgisini ilk kez çektiğinde (*David Copperfield*'da Wilkins Micawber şans eseri oraya göç eder), izin alabilen emekçilerin de kendi işlerini yapabildikleri bir tür "serbest sistem" ve kazanç yeri olarak yol almış durumdaydı. Bununla birlikte,

> Dickens, nakil sonunda Avustralya'daki hükümlülerin İngilizler tarafından nasıl algılandığını gösteren birkaç özelliği aynı kişide [Magwitch'te] toplar. Hükümlüler başarılı olsalar bile, gerçek anlamda dönüş son derece zordur. Cezalarını teknik anlamda, hukuk anlamında çekmektedirler, ama orada çektikleri, temelli bir yabancılığa yol açmaktadır. Yine de kendilerini kurtarma olanakları vardır, ama Avustralya'da kaldıkları sürece.[1]

Carter'ın, kendi deyişiyle Avustralya'nın mekansal tarihine ilişkin araştırmaları bize aynı deneyimin başka bir uyarlamasını sunuyor. Bu uyarlamada, araştırıcılar, hükümlüler, etnograflar, vurguncular ve askerler, birbiriyle itişip kakışan, yer kapışan ya da bütünleşen söylemleri içinde, bu geniş ve göreli olarak boş kıtayı biçimlemektedir. Bu nedenle, *Botany Koyu,* o sıralar sözcükleri, haritaları ve niyetleriyle, bilinmeyen topraklar konusunda birikimler edinip oraları azar azar "yurt"a dönüştüren (Cook da içinde olmak üzere) bir dizi gezginci anlatıcının oluşturduğu, yolculuk ve keşif konulu bütün bir aydınlanmacı söylemin ilk örneğidir. Bentham'cı mekan düzenlemesi (Melbourne kentini yaratan böyle bir düzenlemedir) ile gözle görülür düzensizlikteki Avustralya çalılıklarının yan yana yer alması, Carter tarafından 1840'ların toplumsal mekanında beyefendiler için bir Eleusis,[3] emekçiler için ise bir cennet yaratan iyimser bir dönüştürme olarak gösteriliyor.[2] Magwitch'in "Londralı beyefendisi" Pip konusunda Dickens'ın planladıkları, genel çizgileriyle, bir toplumsal

3 Eleusis: Yunan mitolojisinde, erdemlilere ayrılan cennet. [ç.n.]

mekanın başka bir toplumsal mekan için otorite olması açısından, İngiliz iyilikseverlerin Avustralya için planladıklarıyla eşdeğerdir.

Ancak, *Büyük Umutlar,* Hughes ya da Carter'ın Avustralya yerlilerine duydukları ilgiye benzer bir ilgiyle yazılmış olmadığı gibi, Avustralyalı bir yazı geleneği öngörülerek ya da böyle bir gelenek varsayılarak yazılmış da değil; gerçekten de, David Malouf, Peter Carey ve Patrick White'ın edebi yapıtlarını da içeren bu gelenek, daha sonra doğacaktır. Magwitch'in dönüşüne ilişkin yasak, ceza niteliğinde olmasının yanı sıra, emperyal bir yasaktır: Tebaanın Avustralya gibi yerlere götürülmesi olanaklıdır, ancak, Dickens'ın tüm romanlarının tanıklık ettiği üzere, bir hiyerarşi içinde yerleşik kişilerin titizlikle biçimlendirdiği, adına konuştuğu ve içinde yaşadığı metropol mekanlarına "dönüş" izni verilmez. Dolayısıyla, bir yanda, Hughes ve Carter gibi yorumcular, yirminci yüzyılda İngiltere'ninkinden bağımsızlaşan bir Avustralya tarihinin tam ve hak edilmiş bütünlüğünü dile getirirken on dokuzuncu yüzyıl İngiliz metinlerinde Avustralya'nın göreli olarak silik varlığına da uzanırlar; ne var ki öte yanda da *Büyük Umutlar* isabetle okunduğunda dikkati çekmesi gereken nokta, Magwitch'in cezası tamamlandığında bu yaşlı, adamakıllı enerjik ve intikam dolu kişiye olan borcunu kurtarıcı diyebileceğimiz bir tarzda kabul eden Pip'in kendisinin çöküntüye uğraması ve açıkça olumluluk taşıyan iki biçimde yeniden canlanmasıdır. Geçmişin zincirlerine eski Pip'ten daha az bağlı bir Pip ortaya çıkar, adı yine Pip olan bir çocuk olarak bir anlığına belirir; eski Pip ise çocukluk arkadaşı Herbert Pocket'ın yanında, bu kez aylak bir beyefendi olarak değil, Doğu'da, İngiliz sömürgelerinin Avustralya'da hiç rastlanmayan türden koşullar sunduğu yerlerde ticaret yapan ve çok çalışan bir tüccar olarak yeni mesleğine başlar.

Böylelikle, Dickens Avustralya'ya ilişkin güçlükleri çözüme kavuştururken bile, İngiltere'nin Doğu ile ticaret ve yolculuk yoluyla kurduğu emperyal ilişkiyi düşündüren başka bir tavır ve gönderge yapısı ortaya çıkar. Pip, sömürgeci işadamı olarak yeni mesleğinde pek de olağandışı bir tip değildir, çünkü Dickens'ın işadamı tiplerinin hemen tümünün, dikbaşlı akrabaların ve ürkütücü yabancıların, imparatorlukla hayli olağan ve sağlam bağlantıları vardır. Ancak, bu bağlantıların yorumcular gözünde önem kazanması çok yenidir. Yeni bir bilginler ve eleştirmenler kuşağı —bazıları sömürgecilik sonrasının çocukları; ülke içinde özgürlük alanında (örneğin cinsel, dinsel ve ırksal azınlıklar konusunda) kaydedilen ilerlemelerden yararlananlar—, bunun gibi büyük Batı edebiyatı metinlerinde, farklı renkte önemsiz insanların yaşadığı, ikincil, ve Robinson

Crusoe'ların müdahalesine açık olarak resmedilen bir dünyaya sürekli ilgi olduğunu görmüştür.

On dokuzuncu yüzyılın sonlarına gelindiğinde imparatorluk, artık yalnızca kaçak bir hükümlünün hoş karşılanmayan görünüşünde somutlaşmaktan ya da silik bir varlık olmaktan çıkıp, Conrad, Kipling, Gide ve Loti gibi yazarların yapıtlarında ana ilgi konularından biri durumuna gelmiştir. İkinci örneğim olan Conrad'ın *Nostromo*'su (1904), ilk romanlarındaki Afrika ve Doğu Asya sömürge yerleşimlerinin tersine, bağımsız, aynı zamanda da dev boyutlu gümüş madenleri nedeniyle yabancı çıkarların tahakkümü altında olan bir Orta Amerika cumhuriyetinde geçer. Yapıtın çağdaş Amerikalı için en çekici yanı, Conrad'ın kehanetidir: Conrad, Latin Amerika cumhuriyetlerindeki önüne geçilmez huzursuzluğu ve "yanlış yönetim"i önceden görmekte ve Kuzey Amerika'nın koşulları etkilemede kullandığı belirleyici ancak göze pek görünmeyen özel yöntemleri ortaya koymaktadır. (Bolivar'dan alıntı yaparak, bu ülkeleri yönetmek denizde çift sürmek gibidir, der.) San Tomé madenlerinin İngiliz sahibi Charles Gould'a arka çıkan San Francisco'lu sermaye sahibi Holroyd, Gould'u uyarır: Yatırımcı olarak "başımıza büyük belalar almayalım." Yine de,

> Biraz durup bakalım. Elbet bir gün işin içine gireceğiz. Başka türlü yapamayız. Ama acelemiz yok. Tanrı'nın koca evrenindeki en büyük ülke için, zaman bile beklemek zorunda kaldı. Horn Burnu'ndan Surith Boğazı'na, hatta el atmaya değer bir şeyler ortaya çıkarsa Kuzey Kutbu'na kadar her konuda —sanayi, ticaret, hukuk, gazetecilik, sanat, politika, din— sözümüzü söyleyeceğiz. Sonra yeryüzünün kenar adalarıyla kıtalarını ele alacak zamanımız olacak. Dünya istesin ya da istemesin, biz dünyanın işlerini yürüteceğiz. Dünya başka türlü yapamaz: Sanırım, biz de.[3]

Soğuk savaşın sona ermesinden bu yana Amerikan yönetiminin "Yeni Dünya Düzeni" konusundaki tumturaklı sözlerinden çoğu —kendi kendini kutlarcasına söylenen sözler, gizlenmemiş *zafer* edası, ağır bir tonda kendini yetkili ilan etmeler— Conrad'ın Holroyd'u tarafından da söylenebilirdi: En büyük biziz, önderlik etmeye yazgılıyız, özgürlüğü ve düzeni temsil ediyoruz, ve benzeri. Hiçbir Amerikalı bu duygu yapısından bağışık olamamış, iktidar tumturaklılığı emperyal bir ortamda kullanıldığında büyük bir kolaylıkla iyilikseverlik yanılsaması yarattığından, Conrad'ın Holroyd ve Gould portrelerindeki örtük uyarılar üzerine düşünen pek çıkmamıştır. Oysa bu tumturaklılığın en berbat özelliği, daha önce de pek çok kez (İspanya ve Portekiz tarafından) kullanılmış ve modern

dönemde İngilizler, Fransızlar, Belçikalılar, Japonlar, Ruslar ve şimdi de Amerikalılar tarafından sağır edici bir sıklıkla yinelenmiş olmasıdır.

Bununla birlikte, Conrad'ın büyük yapıtını yirminci yüzyıl Latin Amerika'sında olup biten şeylerin, United Fruit Companies zincirleriyle, albaylarıyla, kurtuluş güçleriyle ve Amerika tarafından finanse edilen paralı askerleriyle epey önceden görülmesinden ibaret olarak okumak eksik olacaktır. Conrad, Üçüncü Dünya konusunda, Graham Greene, V.S. Naipaul ve Robert Stone gibi birbirinden çok farklı romancıların, Hannah Arendt gibi emperyalizm kuramcılarının ve Avrupa dışı dünyayı Avrupalı ve Kuzey Amerikalı izleyicilerin egzotik beğenilerini doyurdurmak ya da çözümleme ve yargılarına sunmak gibi bir uzmanlıkları olan gezi yazarları, film yapımcıları ve polemikçilerin yapıtlarında bulabildiğimiz Batılı görüşlerin habercisidir. Çünkü, Conrad her ne kadar alaycı bir tavırla San Tomé gümüş madenlerinin İngiliz ve Kuzey Amerikalı sahiplerinin emperyalizmini bizzat bu sahiplerin kendi iddialı ve olanaksız hevesleri tarafından aldatılır görüyorsa da, Batı–dışı dünya konusunda, başka tarihleri, başka kültürleri, başka özlemleri görmesini önleyecek ölçüde kemikleşmiş *Batılı* görüşleri olan biri olarak yazmaktadır. Conrad'ın görebildiği şey, Atlantik Batı'sının tümüyle tahakküm altında tuttuğu ve Batı'ya olan her tür karşıtlığın kötücül Batı iktidarını olsa olsa doğruladığı bir dünyadan ibarettir. Conrad bu acımasız ve anlamsız totolojiye bir alternatif göememektedir. Conrad ne Hindistan, Afrika ve Güney Amerika'da, bu dünyanın gringo emperyalistleriyle reformcularının tam olarak denetime alamadığı bir bütünlük gösteren yaşam ve kültürler de bulunduğunu anlayabilmekte, ne de kendi kendisine, antiemperyalist bağımsızlık hareketlerinin tümünün Londra ve Washington'daki kuklacılardan beslenen yozlaşmış hareketler olmadığına inanma izni vermektedir.

Bu iki yaşamsal ufuk darlığı, *Nostromo*'nun en az kişiler ve komplolar kadar ayrılmaz bir parçasını oluşturuyor. Conrad'ın Gould ve Holroyd gibi karakterlerde alay ettiği emperyalist babayani küçümseyiciliğin aynısı, kendi romanına da egemen. Conrad şöyle diyor sanki: "Kimin iyi yerli kimin kötü yerli olduğunu biz Batılılar kararlaştırırız, çünkü tüm yerliler bizim tanımamız sayesinde var oluyor. Yerlileri biz yarattık, konuşmayı ve düşünmeyi öğrettik; isyan ettiklerinde, olsa olsa, bazı Batılı efendileri tarafından aldatılan aptal çocuklar oldukları konusunda bizi doğrulamış oluyorlar." Gerçekten de Amerikalıların, güney komşularına ilişkin düşünceleri böyledir: Güney komşular için bağımsızlık, ancak *bizim* onay-

ladığımız türde bir bağımsızlıksa istenir; başka türlüsü kabul edilemez, hatta düşünülemez.

Bu nedenle, Conrad'ın hem antiemperyalist hem emperyalist olması, denizaşırı egemenliğin kendi kendini onaylayan, kandıran yozlaşması söz konusu olduğunda bunu korkusuz ve kötümser bir biçimde teslim etmesi, Afrika ya da Güney Amerika'nın, emperyalistler tarafından şiddetle rahatsız edilmiş ama sonunda emperyalistleri yenilgiye uğratmış bağımsız bir tarihi ya da kültürü olabileceğini kabul etmeye geldi mi derinlemesine gericilik etmesi, çelişkili bir durum değil. Bununla birlikte, yukarıdan bir tonla Conrad'ın kendi zamanının yaratısı olduğunu düşünmek yerine, Washington'daki ve çoğu Batılı politika üreticisi ve aydındaki yeni tavırların, Conrad'ın görüşlerinden pek az ilerde olduğunu kaydetmemiz yerinde olur. Conrad'ın —niyetleri arasında "dünyayı demokrasi için güvenli bir duruma getirmek" de bulunan— emperyalist iyilikseverlikte gizil bir kötülük olarak ayırt ettiği şeyi ABD yönetimi hâlâ algılayabilmiş değil; dünyanın her yerinde, özellikle Ortadoğu'da kendi isteklerini gerçekleştirmeye çalışıyor. Conrad hiç değilse bu türden hiçbir planın başarıya ulaşmadığını, çünkü planlayıcılarda her şeye kadir olma yanılsamasını ve yanıltıcı (Vietnam'daki gibi) bir kendinden hoşnutluk tuzağı yarattığını görme cesaretini göstermişti.

Nostromo yoğun gücüne ve içerdiği sınırlamalara dikkat edilerek okunacaksa tüm bunlar akılda tutulmaya değer. Romanın sonunda ortaya çıkan, bağımsızlığına yeni kavuşmuş Sulaco devleti, ayrıldığı büyük devletin ufak, daha sıkı denetlenen ve daha az hoşgörülü bir uyarlamasından başka bir şey değildir ve artık refah ve önem bakımından yeri değişmiştir. Conrad okuyucuya emperyalizmin bir sistem olduğunu görme olanağı sağlar. Bağımlı bir deneyim alanındaki yaşam, tahakküm eden yaşama ait kurguların ve deliliklerin damgasını taşır. Ancak, tersi de doğrudur ve tahakküm eden toplumdaki deneyim de, eleştirisiz bir biçimde, *la mission civilisatrice*[4] gereksinmesi içindeymiş gibi algılanan yerlilere ve topraklarına bağımlı durumuna gelir.

Nostromo, nasıl okunursa okunsun, derinlemesine bağışlamasız bir görünüm sunmaktadır. Graham Greene'in *Sessiz Bir Amerikalı*'sı ya da V. S. Naipaul'un *A Bend in the River/Irmakta Bir Dönemeç*'i gibi çok farklı gündemleri olan romanlarda Batılı emperyalist yanılsamalar konusunda aynı derecede sert bir görünümün sunulmasını olanaklı kılan da odur.

4 *mission civilisatrice* : uygarlaştırma görevlisi. [ç.n.]

Vietnam, İran, Filipinler, Cezayir, Küba, Nikaragua ve Irak'tan sonra artık, "ilkel" toplumlardaki cinayetleri, ayaklanmaları ve sonu gelmez istikrarsızlıkları üreten etmenin, yerlileri "bizim" uygarlığımız yönünde eğitmek olanaklıdır düşüncesinde olan, Greene'in Pyle'ındaki ya da Naipaul'un Peder Huismans'ındaki ateşli masumluğun ta kendisi olduğu görüşüne pek az okuyucu karşı çıkacaktır. Oliver Stone'un "Salvador"u, Francis Ford Coppola'nın "Kıyamet"i ve Constantin Costa Gavras'ın "Kayıp"ı gibi filmler, benzer bir öfkeyle doludur; bu filmlerde vicdansız CIA görevlileriyle iktidar delisi resmi görevliler, yerlileri de, iyi niyetli Amerikalıları da, aynı biçimde kullanır.

Conrad'ın *Nostromo*'daki antiemperyalist alaycılığına böylesine çok şey borçlu olan tüm bu yapıtlarda, yine de, dünyanın önem ve anlam taşıyan eylem ve yaşam kaynağının Batı'da olduğu öne sürülür; Batı'nın temsilcileri, kıt akıllı Üçüncü Dünya konusundaki fantezilerinde ve iyilikseverliklerinde özgür gibidirler. Bu görüşe göre dünyanın uzak bölgelerinde sözü etmeye değer bir yaşam, tarih ya da kültür, Batı olmaksızın düşünmeye değer bir bağımsızlık ya da bütünlüklü bir varlık bulunmaz. Betimlenecek bir şey olduğunda da o şey, Conrad'da olduğu gibi, anlatılamaz derecede yoz, bozuk, adam olmaz bir şeydir. Ancak, Conrad *Nostromo*'yu Avrupa'nın büyük ölçüde rakipsiz olduğu bir emperyalist heyecan döneminde yazdığı halde, Conrad'ın alaylamasını çok iyi öğrenen çağdaş romancılar ve film yapımcıları, yapıtlarını sömürgecilik *sonrasında,* Batı'nın kendi dışına ilişkin tasavvurunun düşünsel, törel ve imgesel açıdan yoğun bir onarıma ve yapıbozmaya uğramasından *sonra* Frantz Fanon'un, Amilcar Cabral'ın, C. L. R. James'in, Walter Rodney'in çalışmalarından *sonra,* Chinua Achebe, Ngugi wa Thiongo, Wole Soyinka, Salman Rushdie, Gabriel Garcia Márquez ve daha pek çoklarının roman ve oyunlarından *sonra* vermişlerdir.

Dolayısıyla Conrad kalıtsal emperyalist eğilimlerden gelip geçmiştir, ama mirasçılarının, yapıtlarındaki genellikle ustaca ve düşüncesizce eğilimleri haklı çıkaracak özürleri pek yoktur. Mesele Batılıların yabancı kültürlere yeterince sempati beslememesinden ya da anlayışla bakmamasından ibaret değil, çünkü nereden bakılırsa bakılsın, Jean Genet, Basil Davidson, Albert Memmi, Juan Goytisolo gibi, öbür tarafa geçebilmiş sanatçı ve aydınlar da var. Belki bundan da önemlisi, emperyalizmin alternatiflerini, bu arada başka kültür ve toplumların varlığını ciddiye almak konusundaki siyasal istekliliktir. İster Conrad'ın olağanüstü kurgusunun Latin Amerika, Afrika ve Asya'ya ilişkin alışılmış Batılı kuşkuları

doğruladığına inanılsın, isterse *Nostromo* ve *Büyük Umutlar* gibi romanlarda, hem yazarın hem de okuyucunun perspektiflerini aynı derecede saptırabilen, şaşırtıcı ölçüde kalıcı bir emperyal dünya görüşünün ana hatları saptansın, gerçek alternatifleri okumak konusunda bu *iki yolun da* zamanı geçmişe benziyor. Günümüz dünyası, bizim iyimser ya da kötümser bir gözle bakabileceğimiz, "metinler"imizin dahice ya da sıkıcı olabileceği bir gösteri olarak var olmuyor. Bu gibi tavırların tümü de iktidar ve çıkarları ortaya seriyor. Conrad'ı kendi zamanının emperyal ideolojisini hem eleştiren hem de yeniden üreten biri olarak gördüğümüz ölçüde kendimizin şu anki tavrının belirgin özelliklerini saptayabiliriz: Başka toplum, gelenek ve tarihlerle ilgili olarak; egemen olma isteğinin yansıtılması mı, yoksa reddi mi, mahkûm etme yetisi mi, yoksa kavrayıp ilişkiye girecek bir enerji mi?

Dünya, Conrad ve Dickens'dan bu yana, metropol Avrupalılarıyla Amerikalılarını şaşırtan ve sık sık da telaşa düşüren bir biçimde değişti. Metropollüler şimdi aralarında beyaz olmayan kalabalık göçmen toplulukları görüyor ve kendi anlatılarına kulak verilmesini isteyen, gücünü yeni kazanmış seslerden oluşan etkileyici bir listeyle yüz yüze geliyor. Kitabımdaki temel düşünce, bu topluluk ve seslerin modern emperyalizm tarafından harekete geçirilen küreselleşmiş süreçler sayesinde bir süredir orada olduğudur; Batılılarla Doğuluların örtüşen deneyimlerini, sömürgecilerle sömürgeleştirilenlerin bir arada var olup gerek yansımalar gerekse rakip coğrafyalar, anlatılar ve tarihler yoluyla birbirine karşı savaş verdiği kültürel alanların karşılıklı bağımlılığını dikkate almamak ya da başka bir biçimde yok saymak, geçen yüzyıldaki dünyada neyin temel olduğunu gözden kaçırmak olacaktır.

Emperyalizmin tarihini ve kültürünü artık ilk kez, ne tek parça, ne de indirgemeci bir biçimde bölümlenmiş, ayrılmış, ayırt edilmiş olmaksızın inceleme olanağı var. Gerek Hindistan'da, Lübnan'da ya da Yugoslavya'da, gerekse Afrikamerkezcilik, İslammerkezcilik ya da Avrupamerkezcilik ilanlarında rahatsız edici bir ayrılıkçı ve şoven söylem patlaması olduğu doğrudur; bu kültürel söylem indirgemeleri gerçekte imparatorluktan kurtulma mücadelesini geçersiz kılmak şöyle dursun, bağımsız olma, adaletsiz bir egemenliğin yükünü taşımadan özgürce konuşma isteğini canlandıran temel bir kurtuluşçu enerjinin geçerliğini kanıtlıyor. Söz konusu enerjiyi anlamak ise yalnızca tarihsel yoldan olanaklı: Bu kitapta geniş sayılabilecek bir coğrafi ve tarihsel yelpazenin ele alınmasının nedeni de bu. Sesimizi işittirebilmek için çok sık olarak dünyanın kalabalık

bir yer olduğunu ve herkes kendi sesinin kökten katışıksız kalması ya da öncelikli olması konusunda ısrar ederse elimize bitmez tükenmez kapışmaların yarattığı korkunç gürültüden, kanlı bir siyasal kargaşadan başka bir şey geçmeyeceğini unutmak eğiliminde oluyoruz; tüm bunların asıl dehşet verici yanı da, şurada burada, Avrupa'da ırkçı politikaların yeniden su yüzüne çıkışında, ABD'deki, kakışma [kakofoni —çev.] halini alan siyasal dürüstlük ve kimlik politikaları tartışmalarında, ve —dünyanın benim de ait olduğum parçasından söz edecek olursam— dinsel önyargıların hoşgörüsüzlüğünde ve Saddam Hüseyin ile çok sayıdaki Arap tilmiz ve meslekdaşları tarzında bir Bismarkçı despotluğun yanıltıcı vaatlerinde, hissedilir duruma gelmeye başlıyor.

Bu nedenle, insanın yalnızca kendi tarafını —kendi tarafıysa— okumaması, Kipling gibi büyük bir sanatçının (ondan daha emperyalist ve gerici olanı zor bulunur) Hindistan'ı nasıl böylesine ustaca verebildiğini ve bu uğraş içinde, *Kim* adlı romanının, İngiliz–Hint perspektifli uzun bir tarihe bağımlı olmakla kalmayıp, Hindistan gerçekliğinin az çok sonsuz bir süre için İngiliz vesayetini gerektirdiği hatta dilediği inancındaki ısrarında, bu perspektifin savunulmazlığını da nasıl kendine rağmen tahmin edebildiğini kavramak ne kadar ayıltıcı ve esinleyici bir şey! Ben, büyük kültür arşivinin, denizaşırı dominyonlarda, düşünsel ve estetik kuşatmaların yapıldığı yerlerde olduğunu savunuyorum. 1860'larda yaşayan birer İngiliz ya da Fransız olsaydınız, Hindistan'ı ve Kuzey Afrika'yı kesinlikle ayrı bir egemen yapı olarak değil, belli bir tanıdıklık ve uzaklık duygusuyla görür ve hissederdiniz. Anlatılarınızda, tarihlerinizde, gezi yazılarınızda ve keşiflerinizde kendi bilincinizi baş otorite olarak, hem sömürgeleştirme etkinliklerine hem de egzotik coğrafya ve kültürlere anlam kazandıran bir etkin enerji merkezi olarak tasavvur ederdiniz. Her şeyden önce de iktidar duygunuz, boyun eğmiş ya da hoşnutsuz ve işbirliğine yanaşmaz gözüken o "yerli"lerin sonuçta size Hindistan'ı ya da Cezayir'i bıraktırma yetisini gösterebileceğini düşlemeye elvermezdi. Egemen söyleme ters düşebilecek, meydan okuyacak ya da başka bir biçimde rahatsızlık verebilecek herhangi bir şey söyleme yetisini gösterebileceğini de.

Emperyalizmin kültürü göze görünmez olmadığı gibi, dünyevi aidiyetlerini ve çıkarlarını da gizlememiştir. Kültürün ana hatları, genellikle oraya işaretlerin titizlikle kaydedildiğini, ayrıca fazla dikkat çekmediklerini fark etmemize yetecek derecede nettir. Örneğin, bugün şu ya da bu kitaba kışkırtıcılık derecesinde ilgi olması, bir tür geriye dönük intikam-

cılıktan çok, bağlara ve bağlantılara duyulan güçlü gereksinmeden ileri geliyor. Emperyalizmin başarılarından biri dünyayı bir araya getirmesidir; bu süreç içinde Avrupalılarla yerliler arasındaki ayrılma sinsi ve temelden adaletsiz bir ayrılma ise de bugün çoğumuzun tarihsel emperyal deneyime ortak bir deneyim olarak bakması gerekiyor. Bu durumda, yaşanan dehşete, dökülen kana ve kin dolu acılara karşın, görev, bu deneyimi Hintliler *ile* İngilizlere, Cezayirliler *ile* Fransızlara, Batılılar *ile* Afrikalı, Asyalı, Latin Amerikalı ve Avustralyalılara ait bir deneyim olarak betimlemek oluyor.

Kullandığım yöntem, tek tek yapıtlar üzerinde olabildiğince yoğunlaşmak, yapıtları önce yaratıcı ya da yorumcu imgelemin büyük ürünleri olarak okumak, sonra da kültürle imparatorluk arasındaki ilişkinin parçaları olarak göstermektir. Yazarların ideoloji, sınıf ya da iktisadî tarih tarafından mekanik bir biçimde belirlendiğine inanmıyorum; ancak, eni konu kendi toplumlarının tarihi içinde yer aldıklarına, o tarihle ve kendi toplumsal deneyimleriyle farklı ölçülerde biçimlendirme ve biçimlendirilme ilişkisi içinde olduklarına inanıyorum. Kültür ve içerdiği estetik biçimler, tarihsel deneyimden türüyor; gerçekte bu kitabın ana konularından biri bu. *Şarkiyatçılık*'ı yazarken keşfettiğim üzere, tarihsel deneyimin listeler ya da kataloglar yoluyla kavranması olanaklı değil; ne denli kapsamlı tutarsanız tutun, bazı kitaplar, yazılar, yazarlar ve fikirler dışarıda kalıyor. Bu yolu seçmek yerine, önemli ve esasa ilişkin saydığım şeylere bakmaya ve seçiciliğin ve bilinçli seçişin, yaptığım işe hükmetmesi gerektiğini önceden kabullenmeye çalıştım. Okuyucuların ve eleştirmenlerin, bu kitabı tarihsel emperyalizm deneyimi konusunda içerdiği araştırma ve tezleri daha ileri götürmek için kullanacağını umut ediyorum. Gerçekte küresel olan bir süreci tartışır ve çözümlerken, zaman zaman genel planda ve özet düzeyinde kalmam gerekti; ancak, kitabın bundan daha uzun olmasını isteyecek birinin çıkmayacağından da eminim!

Üstelik, geriye tartışmadığım bazı imparatorluklar da kalıyor: Avusturya–Macaristan, Rusya, Osmanlı İmparatorluğu, İspanya ve Portekiz. Ancak, bu dışlama hiç de Rusya'nın Orta Asya ve Doğu Avrupa'daki, İstanbul'un Arap dünyasındaki, Portekiz'in bugünkü Angola ve Mozambik'teki ve İspanya'nın hem Pasifik hem de Latin Amerika üzerindeki tahakkümünün iyi huylu (bu nedenle onaylanır) ya da bir biçimde daha az emperyalist olduğu anlamına gelmiyor. İngiliz, Fransız ve Amerikan emperyal deneyimi konusunda söylediğim şey, bu deneyimin benzersiz bir tutarlılığı ve özel

bir kültürel merkeziliği olduğudur. Diğerlerinin tümünden daha büyük, daha etkileyici olan İngiltere kuşkusuz kendi başına bir emperyal sınıfta yer alıyor; Fransa, yaklaşık iki yüzyıl boyu İngiltere'yle doğrudan rekabet içindeydi. Anlatı emperyal arayış açısından dikkate değer bir rol oynadığından, Fransa'nın ve (özellikle) İngiltere'nin, başka örneği bulunmayan, kesintisiz bir roman yazma geleneği olması şaşırtıcı değil. Amerika imparatorluk olmaya on dokuzuncu yüzyılda başladıysa da, iki büyük öncelini doğrudan izlemesi yirminci yüzyılın ikinci yarısında, İngiliz ve Fransız imparatorluklarının sömürgesizleşmesinden sonra gerçekleşti.

Bu üçünde odaklanmamın iki nedeni daha var. Bunlardan biri, denizaşırı tahakküm —yakın toprakların ötesine, çok uzak karalara atlama— fikrinin, söz konusu üç kültürde ayrıcalıklı bir yeri olması. Bu fikir, romanda olsun, coğrafyada olsun, sanatta olsun, tasarılarla epey yakından ilgili ve somut yayılma, yönetim, yatırım ve yükümlülükler yoluyla, kesintisiz bir biçimde varlık kazanıyor. Emperyal kültürde sistematik bir şey bulunduğundan, söz konusu durum diğer emperyal güçlerde, İngiltere ya da Fransa için, ve başka bir biçimde de ABD için olduğu kadar açık değil. "Tavır ve gönderge yapısı" sözünü kullanırken düşündüğüm şey bu. İkinci neden, bu üç ülkenin, benim yörüngesinde doğduğum, büyüdüğüm ve şimdi yaşamakta olduğum ülkeler olması. Bu ülkelerde kendimi yurdumda hissediyorsam da, Arap ve Müslüman dünyadan gelen bir yerli olarak, diğer tarafa da ait kaldım. Böylelikle, bir anlamda iki tarafta da yaşamam ve aralarında aracılık etmeye çalışmam olanaklılaştı.

Kısacası bu kitap, genellikle birbirine karşıt ve ayrılmış taraflarca görüldüğü biçimiyle "biz"e ve "onlar"a, geçmişe ve şimdiye ilişkindir. Deyim yerindeyse, kitabın zamanı, Soğuk Savaş sonrası, ABD'nin son süper güç olarak ortaya çıktığı dönemdir. Böyle bir zamanda orada yaşamak, Arap dünyasından gelme bir eğitimci ve aydın için, *Şarkiyatçılık*'tan bu yana yazdığım her şey gibi bu kitabı da yönlendiren, oldukça kendine özgü bazı kaygılar taşımak anlamına geliyor.

Bunlardan birincisi, yürürlükteki Amerikan politikasının kullandığı ifadeleri daha önce de görmüş ve okumuş olmak gibi kasvet verici bir duygu. Küresel egemenliğe özenen her büyük metropol merkez, çoğunlukla aynı şeyleri söylemiş ve ne yazık ki yapmış da. Önemsiz halkların işleri yürütülürken her zaman güce ve ulusal çıkarlara başvurulur; işler biraz zorlaştığında ya da yerliler ayaklanıp da sevmediği, ancak emperyal güç tarafından cezbedilip yerinde tutulan bir yöneticiyi reddettiğinde

hep aynı yıkıcı gayretkeşlik gösterilir; "biz"im emperyal değil olağandışı olduğumuza, eski güçlerin hatasını yinelemeyeceğimize ilişkin, korkutucu bir biçimde önceden bilinebilecek bir yalanlama bulunur: Vietnam ve Körfez savaşlarının tanıklık ettiği üzere ardından her seferinde o hatanın geldiği bir yalanlama. Bundan daha da kötüsü, kendi ülkelerindeki tavırları ilerici ve hayran olunası duygularla dolu olan aydın, sanatçı ve gazetecilerin, sıra kendi adlarına ülkeleri dışında yapılanlara gelince tam tersi bir tavır takınarak, bu uygulamalarla, genellikle edilgen de olsa, şaşırtıcı bir biçimde işbirliği yapmasıdır.

Bu nedenle, emperyal serüvenin tarihini kültür çerçevesinde vermenin örnekleyici, giderek caydırıcı olabileceği konusunda —belki de yanılsamalı— bir umut taşıyorum. Her ne kadar emperyalizm on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda hatırı sayılır bir yol kat ettiyse de, direniş de ilerledi. Dolayısıyla, yöntemsel olarak, iki gücü birlikte göstermeye çalışıyorum. Ancak bu hiçbir biçimde, haksızlığa uğramış, sömürgeleştirilmiş halkları eleştiri dışı bırakmak anlamına gelmiyor; sömürgecilik sonrası devletler üzerinde yapılacak her tür inceleme, ulusçuluğun, ayrılıkçılık ve yerlicilik adı da verilebilecek olan şeyin, her zaman övünülecek bir öykü ortaya koymadığını gösterecektir. Bu noktanın da, salt İdi Amin'le Saddam Hüseyin'e her zaman aternatif bulunduğunu göstermek amacıyla bile olsa, anlatılması gerekiyor. Batı emperyalizmi ve Üçüncü Dünya ulusçuluğu birbirini besliyor; ancak, en kötü biçimlerinde bile ne tek parçalılar, ne de belirleyici. Bunun yanı sıra kültür de, tek parçalı olmadığı gibi, Batı'nın, Doğu'nun, ya da erkek, kadın, herhangi bir küçük grubun tekelinde değil.

Sorun yine de kasvetli ve genellikle cesaret kırıcı. Bugün hafifleticiliği olan bir şey varsa, o da yer yer yeni bir düşünsel ve siyasal bilincin ortaya çıkmasıdır. Bu kitabın dokusuna giren ikinci düşünce de bu. İnsan bilimleri alanındaki incelemelerin siyasal baskılarla, yakınma kültürü denen şeyle, "batılı," "feminist" ya da "Afrikamerkezci" ve "İslammerkezci" değerler adına kötücül bir biçimde abartılmış her türden iddiayla karşı karşıya kaldığı konusunda ne kadar yazıklanılırsa yazıklanılsın, bugün olup biten bundan ibaret değil. Örnek olarak, benim *Şarkiyatçılık*'ı yazdığım sıralarda hâlâ saldırgan bir erkeksiliğin ve sözde alçakgönüllü bir ruhun egemen olduğu Ortadoğu araştırmalarında yaşanan olağanüstü değişikliği alalım. Yalnızca son üç dört yıl içinde yayımlanan yapıtları bile alsak —Lila Abu–Lughod'un *Veiled Sentiments/Örtülü Duygular*'ı, Leyla Ahmed'in *Women and Gender in Islam/İslamiyette Kadın ve Toplumsal*

Cinsiyeti, Fedwa Malti-Douglas'ın *Woman's Body, Woman's World/Kadın Bedeni, Kadın Dünyası* adlı çalışması[4]—, Müslümanlık, Araplar ve Ortadoğu konusunda çok farklı türde fikirlerin eski despotluğa meydan okuduğunu ve bir ölçüde de sarstığını görürüz. Bunlar feminist yapıtlar, ama dışlayıcı değil; oryantalizmin ve (erkek egemenliğindeki) Ortadoğu ulusçuluğunun toptanlaştırıcı söylemlerinin altında gelişen deneyimlerin çeşitliliğini ve karmaşıklığını ortaya koyan, düşünsel ve siyasal açıdan incelikli, en gelişkin kuramsal ve tarihsel bilimlere uyarlı, siyasal olarak bağlı ancak demagojisiz, kadınların deneyimine duyarlı olmakla birlikte ağlamaklı olmayan yapıtlar; ayrıca, farklı alanlardan ve eğitimlerden gelen bilginlerce yazılmış da olsa Ortadoğu'da kadınların siyasal durumuna diyalog içinde katkıda bulunan çalışmalar söz konusu.

Sara Suleri'nin *The Rhetoric of English India/İngiliz Hindistanı Retoriği* ve Lisa Lowe'un *Critical Terrains/Kritik Alanlar*[5] adlı yapıtlarının yanı sıra bu tür bilimsel gözden geçirme çalışmaları da, Ortadoğu ve Hindistan coğrafyasını türdeş alanlar olarak gören indirgemeci yaklaşımı, tümüyle kıramasalar da, başkalaştırdılar. Ulusçu ve emperyalist yaklaşımların çok sevdiği ikili zıtlaştırma bitti. Eski otoritenin yerine yenisini koymakla olmayacağını, sınırların, türlerin, ulusların ve özlerin ötesinde saflar oluşturan yeni tavırların hızla görüş alanımıza girdiğini ve emperyalizm çağında kültür düşüncesinin çekirdeğini oluşturmuş, temelinden durağan bir kavram olan ***kimlik*** kavramının karşısına çıkanın da bu yeni tavırlar olduğunu algılamaya başlıyoruz. Avrupalılarla, Avrupalılara göre "öteki" olanlar arasında sistemli bir biçimde beşyüz yıl önce başlayan değiş tokuş boyunca pek az değişiklik gösteren başlıca fikir, yerleşik, net ve kuşku götürmeyen bir "biz" ile "onlar"ın varlığı fikridir. *Şarkiyatçılık*'ta da tartıştığım gibi bu ayrım Greklerin barbarlar düşüncesiyle başlamakla birlikte, kaynağı kim olursa olsun, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde bu tür bir "kimlik" düşüncesi, artık, emperyalist kültürlerin olduğu kadar Avrupa'nın saldırganlığına karşı direnmeye çalışan kültürlerin de kalite damgasına dönüşmüştür.

Biz de hâlâ, insanın ulusa göre tanımlandığı, ulusun ise kendi otoritesini kesintisiz olduğu varsayılan gelenekten türettiği o biçemin mirasçılarıyız. ABD'de kültürel kimlik konusuna gösterilen bu ilgi kuşkusuz "bizim" geleneğimizi hangi kitap ve otoriteler oluşturuyor tartışmasını yarattı. Aslında şu ya da bu kitabın "bizim" geleneğimize dahil olduğunu (ya da olmadığını) söylemeye çalışmak, düşünülebilecek en yıpratıcı işlerden biridir. Aşırılıkları da, tarihsel şaşmazlığa olan katkısından çok

daha fazladır. Özellikle belirtmek istediğim bir nokta, "biz"im yalnızca ya da esas olarak "bizim" olanla ilgilenmemiz gerektiği biçimindeki tavırlara, ve bunun karşısında ortaya çıkan, Arapların Arap kitapları okumaları, Arap yöntemlerini kullanmaları vb. gerekir türünden tepkilere artık sabır gösteremediğimdir. C. L. R. James'in hep söylediği gibi, Beethoven Almanlara olduğu kadar Batı Hint Adaları yerlilerine de aittir, çünkü Beethoven'ın müziği bugün insan terekesinin bir parçasıdır.

Oysa, kimlikle ilgili ideolojik düşünceler, anlaşılabilir nedenlerle, kendi çıkarlarını yansıtan öncelikler saptamak isteyen —ve tümü ezilen azınlıklar olmayan— çeşitli grupların çıkar ve gündemleriyle iç içe. Bu kitabın büyük bir bölümü yakın tarihten nelerin nasıl okunması gerektiğiyle ilgili olduğundan, burada görüşlerimi kısaca özetlemekle yetineceğim. Amerikan kimliğinin yapısı konusunda anlaşmaya varabilmemiz için, hatırı sayılır bir yerli nüfusun yıkıntıları üstüne yerleşmiş bir göçmen toplum olarak Amerikan kimliğinin tekli ve türdeş olamayacak kadar çeşitlenmiş olduğunu teslim etmek zorundayız; gerçekte bu yapı içindeki mücadele, tekli kimliğin savunucuları ile, bu bütünü, karmaşık ancak bire indirgenmemiş bir bütün olarak görenler arasındadır. Bu karşıtlık, biri doğrusal ve sınıflandırıcı, diğeri ise çoksesli ve genellikle göçebe olmak üzere iki ayrı perspektif, iki ayrı tarih yazıcılığı anlamına geliyor.

Benim tezim, tarihsel deneyimin gerçeklikleri karşısında tam bir duyarlığın yalnızca bu ikinci perspektifte bulunduğudur. Kısmen imparatorluk nedeniyle olmak üzere, tüm kültürler birbirinin içine karışmıştır; hiçbiri tekil ve katışıksız değildir, tümü de melez, ayrışık, olağanüstü farklılıklar içeren, tek parça olmayan yapıdadır. Bu durumun, çağımız ABD'si için olduğu kadar modern Arap dünyası için de geçerli olduğu inancındayım; ikisi de sırasıyla, "antiamerikancılığın" tehlikelerini ve "Arapçılığa" yönelmiş tehditleri çok fazla büyütmüştür. Savunmacı, tepkici, giderek takıntılı ulusçuluk ne yazık ki genellikle ta eğitimin dokusuna kadar girmiş ve küçük çocuklarla büyük yaştaki öğrencilere *kendi* geleneklerinin (genellikle ve haksız bir biçimde, başkalarının aleyhine olmak üzere) benzersizliğini yüceltmeleri ve övünme konusu etmeleri öğretilmiştir. Bu kitap —bir çare, kararlı bir alternatif, içtenlikli bir araştırma olanağı olarak—, bu türden eleştirmesiz ve düşünmesiz eğitim ve düşünce biçimlerine seslenmektedir. Kitabı yazarken, böylesine yaşamsal konuların araştırıldığı, tartışıldığı, düşünüldüğü yerler olarak kalması gerektiğine inandığım üniversitelerin hâlâ sağlamakta olduğu ütopya alanından yararlandım. Üniversiteler fiilen toplumsal ve siyasal konuların dayatıldığı ya da açık-

landığı yerler durumuna gelirlerse işlevlerinden yoksun kalıp iktidardaki siyasal partinin uzantısı durumuna düşeceklerdir.

Yanlış anlaşılmak istemem. ABD, olağanüstü kültürel çeşitliliğine karşın, tutarlı bir ülkedir ve elbette öyle kalacaktır. İngilizce konuşan diğer ülkeler (İngiltere, Yeni Zelanda, Avustralya, Kanada), hatta günümüzde büyük göçmen topluluklarının bulunduğu Fransa için de aynı şey geçerlidir. Arthur Schlesinger'in *The Disuniting of America/Amerika'nın Bölünmesi* adlı kitabında tarih araştırmalarının önüne dikildiğini söylediği polemik bölücülüğün ve kutuplaşmış tartışmaların çoğunun varlığında kuşku yoksa da, bu durumun cumhuriyette bir dağılmanın habercisi olmadığı görüşündeyim.[6] Bütünü itibariyle tarihi baskılamak ya da yadsımaktansa keşfetmek daha iyidir; ABD'nin, pek çoğu günümüzde dikkat çekmek için gürültü koparmakta olan çok sayıda tarih içerdiği gerçeği hiç de birdenbire korkulması gereken bir gerçek değil. Bu tarihlerin çoğu zaten her zaman vardı; aslında onlardan yola çıkılarak *bir* Amerikan toplumu ve Amerikan politikaları (hatta *bir* tarih yazma biçemi) yaratıldı. Başka bir deyişle çokkültürlülük üzerine bugün sürmekte olan tartışmaların sonucu pek de "Lübnanlaşma" olacağa benzemiyor; tartışmalar siyasal değişikliklere ve kadınların, azınlıkların ve yeni göçmenlerin kendilerine bakış tarzlarındaki değişikliklere giden yola işaret ediyorsa, o zaman bu da korkulacak ya da savunmaya geçilecek bir şey değil. Anımsanması gereken şudur: Kurtuluş ve aydınlanma anlatıları, en güçlü biçimleriyle, aynı zamanda birer ayrılma anlatısı değil, *tümleşme* anlatısı, ana gruptan dışlanmış ve bu grup içinde kendine yer bulma kavgası veren insanların öyküsü olmuştur. Ana grubun eski ve alışılmış fikirleri yeni grupları kabul edecek kadar esnek ya da cömert olamıyorsa, bu fikirlerin değiştirilmesi gerekiyor demektir: Bu da, su yüzüne çıkan grupları reddetmekten çok daha iyidir.

Belirtmek istediğim son nokta, bu kitabın bir sürgüne ait olduğudur. Benim denetimimde olmayan nesnel nedenler, Batı eğitimi görmüş bir Arap olarak büyümeme yol açtı. Kendimi bildim bileli, tümüyle *birinden* ya da *diğerinden* olmaksızın, her iki dünyaya da ait olduğumu hissettim. Oysa yaşadığım süre içerisinde Arap dünyasının en bağlı olduğum kesimleri, ya iç karışıklıklar ve savaşlar yüzünden tümden değişti ya da düpedüz yok oldu. Uzun süreler, özellikle ABD Arap dünyasının (kusursuz olmaktan uzak) kültürlerine ve toplumlarına karşı savaşa girdiği ve derinlemesine karşıtlık gösterdiği zaman, ABD'de bulunan bir yabancıy-

dım. Bununla birlikte, "sürgün" dediğimde acıklı bir durumdan ya da bir yoksunluk durumundan söz etmiyorum. Tersine, emperyal ayrımın bir anlamda iki tarafına da ait olmak ikisini de daha kolay anlama olanağı sağlıyor. Üstelik, bu kitabın yazıldığı yer olan New York pek çok açıdan *par excellence*[5] bir sürgün kentidir; Fanon'un betimlediği sömürge kentinin o Manici yapısını içerir. Tüm bunlar bu kitapta girişilen yorumların uyarıcısı da olabilir; sözünü ettiğim koşulların kendimi birkaç tarihe ve birkaç topluluğa birden ait hissetmemi olanaklı kıldığında ise hiç kuşku yok. Böyle bir durum tek bir kültüre ve tek bir ulusa ait olmak gibi olağan bir duygu karşısında kurtarıcı bir alternatif olarak görülebilir mi, bunu okuyucu kararlaştırsın.

Bu kitaptaki tezler ilk kez 1985 ile 1988 yılları arasında İngiltere, ABD ve Kanada'daki üniversitelerde verilen çeşitli konferanslarda sunulmuştur. Bana sağlanan bu olanakları, Kent, Cornell, Western Ontario, Toronto ve Essex üniversitelerine, tezin epey başlardaki halinin sunulmasını ise Chicago Üniversitesi fakülte ve öğrencilerine borçluyum. Kitabın tek tek bazı bölümlerinin daha sonraki biçimleri de şu üniversitelerde verdiğim konferanslarda sunuldu: Sligo'daki Yeats International School, Oxford (St. Antony's College, George Antonius Lecture), Minnesota, Cambridge (King's College), Princeton (Davis Center), Londra (Birkbeck College) ve Puerto Rico. Çağrıları ve konukseverlikleri için Declan Kiberd, Seamus Deane, Derek Hopwood, Peter Nesselroth, Tony Tanner, Natalie Davis ve Gayan Prakash, A.Walton Litz, Peter Hulme, Deirdre David, Ken Bates, Tessa Blackstone, Bernard Sharrett, Lyn Innis, Peter Mulford, Gervasio Luis Garcia ve Maria de los Angeles Castro'ya içten bir minnettarlık duyuyorum. 1989 yılında Londra'da ilk Raymond Williams Anma Konferansı'nı vermem istendiğinde onur duydum; Camus üstüne konuştum; Graham Martin ve merhum Joy Williams sayesinde benim için unutulmaz bir deneyim oldu. Bu kitabın pek çok bölümünün, iyi dost, büyük eleştirmen Raymond Williams'ın fikirlerinin ve hem insani hem de törel açıdan oluşturduğu örneğin etkilerini taşıdığını söylememe herhalde gerek yoktur.

Bu kitabın üstünde çalışırken, çeşitli düşünsel, siyasal ve kültürel örgütlerden, hiç çekinmeksizin yararlandım. Buna, bu sayfalardan bazılarının ilk kez yayımlandığı dergilerin editörlüğünü yapan yakın arkadaşlarım

5 *par excellence:* tam tamına. [ç.n.]

da dahildir: Tom Mitchell (*Critical Inquiry*'den), Richard Poirier (*Raritan Review*'dan), Ben Sonnenberg (*Grand Street*'ten), A. Sivanandan (*Race and Class*'tan), Joanne Wypejewski (*The Nation*'dan) ve Karl Miller (*London Review of Books*'tan). Bu kitapta yer alan fikirlerden bazılarını ilk kez dile getirmeme önayak olan, Penguin editörü Paul Keegan'a ve Guardian (Londra) editörlerine de şükran duyuyorum. Dostlarım Donald Mitchell, İbrahim Abu–Lughod, Masao Miyoshi, Jean Franco, Marianne McDonald, Enver Abdülmelik, İkbal Ahmed, Jonathan Culler, Gayatri Spivak, Homi Bhabbaha, Benita Parry ve Barbara Harlow, hoşgörülerini, konukseverliklerini ve eleştirilerini esirgemediler. Columbia Üniversitesi'ndeki, her öğretmenin minnet duyacağı çeşitli öğrencilerimi, dikkatleri ve pırıl pırıl ilgileri dolayısıyla burada anmaktan özellikle mutluluk duyuyorum. Anne McClintock, Rob Nixon, Suvendi Perera, Gauri Viswanathan ve Tim Brennan, şu an artık yayımlanmış ve tanınmış olan heyecan verici çalışmalarından yararlanmamı sağlayan genç bilgin ve eleştirmenlerdir.

Yumna Siddigi, Aamir Mufti, Susan Lhota, David Beams, Paola di Robilant, Deborah Poole, Ana Dopico, Pierre Gagnier ve Kieran Kennedy, elyazmasının hazırlanmasında çeşitli biçimlerde yardımcı oldular. Zaineb Istrabadi, hayran olunası bir sabır ve beceriyle, benim korkunç elyazımı çözmek ve ilk taslakları peşpeşe hazırlamak gibi zor bir görevi başardı. İkircimsiz desteği, iyimserliği ve kavrayışı için kendisine çok şey borçluyum. Yayıma hazırlama işinin çeşitli aşamalarında Frances Coady ve Carmen Callil, bu kitapta sunmaya çalıştığım şeylerin yararlı birer okuyucusu ve yakınıydı. Elisabeth Sifton'a olan derin minnet ve hayranlığımı da belirtmek istiyorum: Eski dostum, seçkin bir editör, ayrıca titiz ve her zaman sevimli bir eleştirmendir. George Andreou, kitap yayımlanma sürecinde ilerledikçe her şeyin yolunda gitmesini sağladı. Bu kitabın yazarıyla genellikle zor koşullarda birlikte yaşayan Mariam, Wadie ve Najla Said'e, sürekli sevgi ve destekleri için gönül dolusu teşekkürler.

New York, NY
Temmuz 1992

BİRİNCİ BÖLÜM

ÖRTÜŞEN TOPRAKLAR, İÇ İÇE GİRMİŞ TARİHLER

Gündem, konunun suskunluğu ile konuya ilişkin suskunluktu. Suskunluklardan bazıları kırıldı, bazılarıysa politika stratejisiyle yaşayan, politika stratejisinin içinde yaşayan yazarlar tarafından sürdürüldü. Beni ilgilendiren, suskunluğu kırma stratejileridir.

TONI MORRISON
Playing in the Dark/Karanlıkta Oynamak

Başka bir deyişle tarih, hesap makinesi değildir. Zihinde ve imgelemde serpilip gelişir; halkın kültüründeki çok yönlü karşılıklarda ete kemiğe bürünür. Halkın kültürü ise maddi gerçekliklerin, temeldeki iktisadî olgunun, katı nesnelliklerin sonsuz incelikteki dolayımıdır.

BASIL DAVIDSON
Africa in Modern History/Modern Tarihte Afrika

I • İmparatorluk, Coğrafya ve Kültür

Geçmişe başvurmak, bugüne ilişkin yorumlarda kullanılan en yaygın stratejilerdendir. Böylesi başvurulara can veren, yalnızca geçmişte neler olup bittiği ve geçmişin ne olduğu konusundaki anlaşmazlık değil, belki aynı zamanda geçmişin gerçekten geçmiş, tamamlanmış ve sonuçlanmış olup olmadığı ya da başka biçimlerde de olsa sürüp sürmediği konusundaki belirsizliktir. Bu sorun, etki gücü üstüne, kınama ve yargılama üstüne, güncel konular ve geleceğe ilişkin öncelikler üstüne her türden tartışmayı alevlendirmektedir.

T. S. Eliot, ilk eleştirel denemelerin en ünlülerinden birinde, benzer bir konu demetini ele alır. Eliot'ın denemesinin gerek dolayımı gerekse

amacı salt estetik olmakla birlikte, oradaki sözler diğer deneyim alanları için de kullanılabilir. Eliot, şairin elbette bireysel bir yetenek olduğunu, buna karşılık miras olarak doğrudan alınamayıp ancak "büyük emekler harcanarak" elde edilebilen bir gelenek içinde iş gördüğünü söyler ve şöyle devam eder:

> Gelenek her şeyden önce, yirmibeş yaşının ötesinde de şair olmayı sürdürecek herkes için neredeyse vazgeçilmezdir diyebileceğimiz tarih duygusunu işin içine katar; tarih duygusu ise geçmişin yalnızca geçmişliğinin değil, şimdi oluşunun da algılanmasını gerektirir; tarih duygusu, insanı yalnızca kendi kuşağını iliklerinde duyarak yazmaya değil, Homeros'tan başlayarak tüm Avrupa edebiyatıyla, bunun içinde kendi ülkesinin tüm edebiyatının eşzamanlı olarak var olduğu ve eşzamanlı bir düzen oluşturduğu duygusuyla da yazmaya zorlar. Yazarı geleneksel kılan şey, bir zamandışılık ve zamansallık duygusu olan, zamandışılıkla zamansallığı bir arada içeren bu tarih duygusudur. Yazara kendisinin zaman içindeki yerine, kendi çağdaşlığına ilişkin en keskin bilinci veren de tarih duygusudur.
>
> Hiçbir şair, hiçbir sanatçı, kendi anlamını yalnız başına tam olarak taşıyamaz.[1]

Bu yorumlar bence eşit ölçüde, eleştirel düşünen şairlerle, şiir sürecini sıkı bir biçimde değerlendirmeyi amaçlayan eleştirmenlere yöneliktir. Ana fikir, geçmişin geçmişliğini tam olarak kavramamız gerektiği gibi, geçmişi şimdiki zamandan soyutlamanın da doğru bir yolunun bulunmadığıdır. Geçmiş ve gelecek birbirini bilgilendirir, birbirini içerir ve Eliot'ın kastettiği tümüyle ideal anlamda, bir arada var olur. Eliot'ın önerisi, kısaca, edebiyat geleneğinin zamansal ardıllığa uymakla birlikte tümden bu ardıllığın komutasında olmadığı biçiminde bir anlayıştır. Geçmiş ve şimdiki zaman da, tıpkı şairler ya da sanatçılar gibi, kendi anlamını yalnız başına tam olarak taşıyamaz.

Ne var ki Eliot'ın geçmiş, şimdi ve gelecek sentezi idealist niteliktedir ve önemli açılardan, kendi alışılmamış öyküsüyle bağlantılıdır;[2] bu sentezdeki zaman anlayışı da, neyin gelenek olup neyin olmadığı, neyin önemli olup neyin olmadığı konularının bireyler ve kurumlar tarafından kararlaştırılmasında mücadele öğesini dışlamaktadır. Ancak, Eliot'ın temel fikri geçerlidir: Geçmişi dile getiriş ya da tasavvur ediş tarzımız, şimdiye ilişkin anlayış ve görüşlerimizi biçimlendirir. Bir örnek vereyim. 1990–1991 Körfez Savaşı sırasında Irak'la ABD arasındaki çatışma, iki ülkenin ileri gelenleri tarafından kendi yararlarına kullanılan, taban tabana zıt iki tarih yazımıyla bağlantılıydı. Irak Baas Partisi'nin yorumladığı biçi-

miyle modern Arap tarihi, gerek "Batı" tarafından, gerekse Arap gericiliği ve Siyonizm gibi bir dizi daha yeni düşman tarafından karalanan, gerçekleştirilmemiş, yerine getirilmemiş Arap bağımsızlığı vaadini yansıtır. Bu nedenle, Irak'ın Kuveyt'i kanlı bir biçimde işgal etmesi, yalnızca Bismarkçı gerekçelerle değil, Arapların kendilerine karşı işlenmiş haksızlıkları gidermek ve emperyalizmden en büyük ganimetlerinden birini söküp almak hakları bulunduğu inancıyla da savunulmuştur. Geçmişe Amerikan gözüyle bakıldığında ise bunun tersine, ABD klasik bir emperyal güç olmayıp, dünyanın neresinde ve neye mal olursa olsun zalimlerin peşini bırakmayan, özgürlüğü savunan bir haksızlık düzelticisidir. Savaş, geçmişe ilişkin bu uyarlamaları kaçınılmaz olarak birbirinin karşısına çıkardı.

Eliot'ın geçmişle şimdi arasındaki ilişkinin karmaşıklığı konusundaki fikirleri, günümüzde neredeyse kullanımını olanaksızlaştıracak ölçüde tartışmalı ve her türden soru, kuşku, polemik ve ideolojik öncülle yüklü bir sözcük ve fikir olan "emperyalizm"in anlamı üstüne tartışmalarda, özellikle ele almaya değer fikirler. Bu tartışma, kuşkusuz belli ölçülerde, bizzat kavramın tanımlarını ve sınırlama girişimlerini de içeriyor: Emperyalizm temelde iktisadî midir, nerelere kadar uzanmaktadır, nedenleri nelerdir, sistemli midir, ne zaman sona ermiştir ya da sona ermiş midir? Avrupa ve Amerika'da tartışmaya katkıda bulunanların listesi etkileyicidir: Kautsky, Hilferding, Luxemburg, Hobson, Lenin, Schumpeter, Arendt, Magdoff, Paul Kennedy. Son yıllarda ise ABD'de yayımlanan, Paul Kennedy'nin *The Rise and Fall of the Great Powers/Büyük Güçlerin Yükselişi ve Düşüşü* adlı yapıtı, William Appleman Williams, Gabriel Kolko, Noam Chomsky, Howard Zinn ve Walter Lefeber tarafından yapılan tarih gözden geçirme çalışmaları, ve çeşitli strateji uzmanları, kuramcılar ve bilginler tarafından Amerikan politikasının emperyalist olmayan bir politika olarak yazıldığı gayretkeş savunma ya da açıklamalar, emperyalizm sorununu ve günümüzün başlıca gücü olan ABD için geçerliliği (ya da geçersizliği) tartışmasını son derece canlı tutuyor.

Bu otoriteler büyük ölçüde siyasal ve iktisadî sorunları tartıştı. Yine, kültürün modern emperyal deneyim içindeki ayrıcalıklı rolüne ve on dokuzuncu yüzyıl–yirminci yüzyıl başları klasik Avrupa emperyalizminin ulaştığı olağanüstü küresel boyutların zamanımızı hatırı sayılır ölçüde etkilediği gerçeğine pek az dikkat gösterildi. Bugün yaşamakta olup da geçmişin imparatorluklarından etkilenmemiş Kuzey Amerikalı, Afrikalı, Avrupalı, Latin Amerikalı, Hintli, Karayipli, Avustralyalı (liste çok uzun) birey zor bulunur. Eski imparatorlardan İngiltere ve Fransa, çok geniş

toprakları denetim altında tutmuştur: Kanada, Avustralya, Yeni Zelanda, Kuzey ve Güney Amerika ile Karayipler'deki sömürgeler, Afrika, Ortadoğu ve Uzakdoğu'da geniş kesimler (İngiltere Hong Kong'u sömürge olarak 1997 yılına kadar elinde tutacak) ve bütün Hindistan. Tüm bu topraklar İngiliz ve Fransız egemenliği altına girmiş ve zamanla bu egemenliklerden kurtulmuştur; ayrıca, ABD, Rusya ve daha küçük çeşitli Avrupa ülkeleri de —Japonya ve Türkiye'yi saymasak bile— on dokuzuncu yüzyılda bir süre için ya da yüzyıl boyunca emperyal güç olmuştur. Bugün gerçekte tam olarak küresel bir nitelik kazanmış olan dünyanın temellerini bu sömürge ya da dominyon örgüsü atmıştır. Elektronik iletişim, ve ticaretin, kaynak kullanımının, yolculukların, ayrıca atmosfer yapısı ve çevresel değişikliklere ilişkin bilgilerin küresel boyutları, dünyanın en uzak köşelerini bile bir araya getirmiştir. Bu örgüler dizisini ilk kez kurup olanaklı kılanın, modern imparatorluklar olduğuna inanıyorum.

İnsanların tarihi konusunda sistemleştirici ya da toptanlaştırıcı kuramlara, hem yapım hem de felsefem gereği karşıyım. Ancak, modern imparatorlukları incelemiş ve içinde yaşamış biri olarak bu güçlerin durmadan büyümelerini ve karşı konulmaz tümleştiriciliklerini çarpıcı bulduğumu söylemek zorundayım. İster Marx'ta, ister J.R. Seeley'ninkiler gibi tutucu çalışmalarda, isterse D.K. Fieldhouse ve —*England's Mission/ İngiltere'nin Görevi*[3] adlı yapıtı büyük önem taşıyan— C.C. Eldridge'inkiler gibi modern çözümlemelerde olsun, Britanya İmparatorluğu'nun, her şeyi içine alarak tümleştirip kaynaştırdığı ve diğer imparatorluklarla birlikte tek bir dünya oluşturduğu gösterilir. Yine de, kuşkusuz ben de içinde olmak üzere hiçbir birey, bütün bu emperyal dünyayı anlayamaz ya da tam olarak kavrayamaz.

Çağımız tarihçilerinden Patrick O'Brien[4] ile —*Mammon and the Pursuit of Empire/Servet Tanrısı ve İmparatorluk Kovalamacası* adlı önemli yapıtlarında emperyal etkinliklerdeki kârlılığın nicel dökümünü yapmayı deneyen[5] —Davis ve Huttenback arasındaki tartışmayı okuduğumuzda, Robinson ile Gallagher arasındaki[6] gibi daha eski tartışmalara ya da Gunder Frank ve Samir Amin[7] gibi bağımlılık ve dünya düzeyinde birikim iktisatçılarının çalışmalarına baktığımızda, edebiyat ve kültür tarihçileri olarak bizim soracağımız soru, tüm bunların, aynı dönemdeki, örneğin, Victoria çağı romanı ya da Fransız tarih yazıcılığı, İtalyan operası, Alman metafiziği açısından ne gibi bir anlam taşıdığı olmalıdır. Çalışmalarımız, imparatorlukları ve emperyal bağlamı artık görmezden gelemeyeceğimiz bir noktadadır. O'Brien gibi "sınır ötesine yatırım yapanların yüksek ge-

tiri elde edeceğine ilişkin yapay umutlar ve güvenlik hayalleri yaratan bir büyüyen imparatorluk propagandası"ndan[8] söz etmek, gerçekte hem imparatorluk hem romanlar, hem ırk kuramı ve coğrafya üstüne spekülasyonlar hem de ulusal kimlik kavramı ve kentsel (ya da kırsal) rutin tarafından yaratılan bir atmosferden söz etmektir. Buradaki "yapay umutlar" sözü *Büyük Umutlar*'ı, "sınır ötesine yatırım" sözü Joseph Sedley ve Becky Sharp'ı, "yaratılan hayaller" sözü *Sönmüş Hayaller*'i akla getiriyor: Kültürle emperyalizm arasındaki kesişme noktaları çok ilgi çekici.

Bu farklı alanları birbirine bağlamak, kültürün büyüyen imparatorluklarla olan bağlantılarını göstermek, benzersiz özelliklerini korumakta olan sanat konusunda gözlemlerde bulunmak, aynı zamanda da aidiyetlerinin haritasını çıkarmak zor iştir; ancak, bu işe girişmemiz ve sanatı küresel bağlama, yeryüzü bağlamına oturtmamız gerektiğini söylemek isterim. Ortada çekişme konusu olan topraklar ve mülkler, coğrafya ve iktidar vardır. İnsan tarihine ilişkin her şeyin kökleri yeryüzündedir ve bu, yerleşim sorunumuzu düşünmemiz gerektiği anlamına gelmiştir; ama aynı zamanda da insanların daha fazla toprakları *olmasını* planladıkları ve bu nedenle o toprakların yerli sakinleri konusunda bir şeyler yapmaları gerektiği anlamına gelmiştir. Emperyalizm, çok temel bir düzeyde, sizin mülkiyetinizde olmayan, uzak, başka birilerinin yaşadığı ve sahibi başkaları olan topraklara yerleşmeyi, denetim altına almayı düşünmek anlamına geliyor. Emperyalizm çok çeşitli nedenlerle bazı insanları kendine çekiyor ve genellikle, başka insanlara, dile getirilmesi zor acılar çektiriyor. Oysa, sözgelimi, on altıncı yüzyılın büyük şairi Edmund Spenser üstüne inceleme yapan edebiyat tarihçileri, bu şairin İrlanda konusundaki —İrlanda yerlilerinin bir İngiliz ordusu tarafından düpedüz kıyımdan geçirildiğini hayal ettiği— kana susamış planlarıyla şiir alanındaki başarısını ya da İrlanda'da bugün de sürmekte olan İngiliz egemenliğinin tarihini bağlantılandırmamıştır ve bu genel bir doğrudur.

Bu kitabın amaçları açısından, toprak ve üstünde yaşayan insanlar konusundaki somut çekişmelerde yoğunlaşmayı esas aldım. Tarihsel deneyim içerisinde bir tür coğrafi soruşturma yapmaya çalıştım ve yeryüzünün gerçekte, yerleşimsiz yeri bulunmayan tek bir dünya olduğu fikrini aklımda tuttum. Tıpkı hiçbirimizin coğrafya dışında ya da ötesinde olmaması gibi, coğrafya konusunda verilen mücadelelerden de hiçbirimiz tümüyle arınmış değiliz. Karmaşık ve ilginç bir mücadele, çünkü yalnızca askerler ve top tüfekle değil, fikirler, formlar, imgeler ve imgelemlerle de ilgili.

Batı ya da metropol dünyası denen dünyadaki pek çok insan gibi, bu insanların Üçüncü Dünya ya da eski sömürgeler dünyasındaki karşılıkları da —tarihçi Eric Hobsbawm'ın çok ilginç bir biçimde "imparatorluk çağı" olarak betimlediği çağda zirveye ulaşıp İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra büyük sömürgeci yapıların parçalanmasıyla az çok biçimsel olarak sona eren— yüksek ya da klasik emperyalizm çağının, şimdiki zaman üzerinde hatırı sayılır bir kültürel etkiyi şu ya da bu biçimde sürdürmekte olduğu düşüncesindedir. Bu insanlar, her türden nedenle, geçmişin geçmiş olup olmadığını anlamak konusunda yeni bir ivedilik duygusu içindeler; söz konusu ivedilik şimdinin ve geleceğin algılanmasına da yansıyor.

Bu algıların en önemlisi, pek az kişinin tartıştığı bir olguya ilişkin: On dokuzuncu yüzyıl İngiltere ve Fransa'sında ve sonra diğer Batılı ülkelerde (özellikle ABD'de) yaşanan ve Roma, İspanya, Bağdat ya da Konstantinopl'un, kendi çağlarında yanında küçük kaldığı, görülmemiş güç yoğunlaşması olgusu. Bu yüzyıl "Batı'nın yükselişi"ni zirveye ulaştırmış ve Batılı güç, emperyal metropol merkezlerinin gerçekten şaşırtıcı ölçeklerde toprak ve tebaa edinmesine ve biriktirmesine olanak sağlamıştır. Düşününüz ki 1800 yılında Batılı güçler yeryüzünün yüzde 55'ini talep ediyor ama fiilen yaklaşık yüzde 35'ini elinde tutuyordu; 1878'e gelindiğinde ise bu oran, yılda 83.000 mil karelik (yaklaşık 134.000 kilometre kare –ç.n.) bir artış hızıyla, yüzde 67 oldu. 1914'te, yıllık artış hızı şaşırtıcı bir biçimde 240.000 mil kareye (yaklaşık 384.000 kilometre kare –ç.n.) ulaşmış ve Avrupa yeryüzünün kabaca yüzde 85'lik bir kısmını sömürge, himaye altındaki ülke, bağımlı ülke, dominyon ve federe devlet biçimleri altında elinde tutar duruma gelmişti.[9] Tarihte birbiriyle ilişkili hiçbir sömürge topluluğu bu denli büyük, böylesine tümden tahakküm altında ve güç bakımından Batılı metropollerle böylesine eşitsizlik içinde olmamıştı. William McNeill, *The Pursuit of Power/İktidar Peşinde* adlı yapıtında, bu durumun sonucunda "dünya daha önce hiç olmadığı biçimde tek ve etkileşimli bir bütün halinde birleşti," diyor.[10] Bizzat Avrupa'da da on dokuzuncu yüzyıl sonlarında emperyal olguların dokunmadığı yaşam parçası pek kalmamıştı; ekonomiler denizaşırı pazar, hammadde, ucuz emek ve büyük kâr sağlayacak toprakların açlığı içindeydi; savunma ve dış politika ileri gelenleri, gitgide daha çok, uçsuz bucaksız uzak ülkelerin ve boyunduruk altına alınmış kalabalık halkların çekip çevrilmesi görevini üstleniyordu. Batılı güçlerin daha fazla sömürge uğruna birbirleriyle sıkı, bazen acımasız bir rekabet içinde bulunmadıkları zamanlardaysa (V. G. Kiernan, tüm modern emperyal güçlerin birbirine öykündüğünü

söylüyor[11]), kendi hükümranlık alanlarına giren topraklarda yerleşme, denetleme, inceleme ve kuşkusuz, oraları yönetme işlerine dalıyorlardı.

Richard Van Alstyne'ın *Rising American Empire/Yükselen Amerikan İmparatorluğu* adlı yapıtında net bir biçimde ortaya koyduğu gibi, Amerikan deneyimi daha başlangıcından itibaren "bir *imperium*: nüfus ve toprak bakımından büyüyerek gücünü ve iktidarını artıran bir dominyon, devlet ya da hükümranlık"[12] fikri üzerine kurulmuştu. Kuzey Amerika'da talep edilecek ve uğruna (şaşılacak bir başarıyla) savaşılacak topraklar; tahakküm altına alınacak, çeşitli biçimlerde yok edilecek ya da sürülecek yerli halklar; sonra da, cumhuriyetin yarımküredeki gücü ve yaşı arttıkça Amerikan çıkarları açısından yaşamsal olarak adlandırılıp müdahale edilecek ve uğruna savaşılacak uzak ülkeler —örneğin, Filipinler, Karayipler, Orta Amerika, "Berberî ülkeleri,"[1] Avrupa'nın bazı bölümleri, Ortadoğu, Vietnam ve Kore— vardı. Oysa, ilginçtir, Amerika'nın özel, özverili ve fırsatlar tanıyan bir ülke olduğu konusundaki ısrarlı söylem öylesine etkiliydi ki, ABD'nin kültür, politika ve tarihine ilişkin anlatılarda "emperyalizm," sözcük ya da ideoloji olarak nadiren ve ancak yakın zamanlarda ortaya çıktı. Emperyal politikalarla kültür arasındaki bağ şaşılacak derecede doğrudandır. Amerikalıların Amerikan "büyüklüğü," ırklar hiyerarşisi ve *diğer* devrimlerin (Amerikan Devrimi benzersiz ve dünyanın başka hiçbir yerinde yinelenemeyecek bir devrim sayıldığından[13]) tehlikeleri konularındaki tavırları değişmez kalmış, imparatorluğun gerçekliklerini dayatmış ve perdelemiş, bu arada Amerika'nın denizaşırı çıkarlarının savunucuları da Amerika'nın masumluğunu, iyiliklerini, özgürlük için savaştığını vurgulayıp durmuştur. Graham Greene'in *Sessiz Bir Amerikalı* adlı yapıtındaki roman kişisi Pyle, bu kültürel oluşumu acımasız bir isabetle canlandırmaktadır.

Oysa on dokuzuncu yüzyılda İngiliz ve Fransız vatandaşları için imparatorluk, herhangi bir sıkıntı duyulmaksızın başlıca kültürel dikkat konularından birini oluşturuyordu. Yalnızca İngiliz Hindistanı ve Fransız Kuzey Afrikası bile tek başlarına İngiliz ve Fransız toplumlarının imgeleminde, ekonomisinde, siyasal yaşamında ve toplumsal dokusunda paha biçilmez roller oynadı; Delacroix, Edmund Burke, Ruskin, Carlyle, James ve John Stuart Mill, Kipling, Balzac, Nerval, Flaubert ve Conrad gibi adları andığımızda bile bu yazarların büyük yetenekleriyle verebildiklerini çok aşan engin bir gerçekliğin küçük bir köşesini çizmiş oluruz. Söz konusu

1 *Berberî ülkeleri*: Kuzey Afrika ülkelerinin eski adı. [ç.n.]

olan, bu iki emperyal gücün uzak sömürgelerinde yaşayan ve metropol yaşamının merkezindeki sömürge gerçekliğinin oluşmasına katkıda bulunan bilginler, yöneticiler, gezginler, tüccarlar, parlamenterler, ticarethane sahipleri, romancılar, kuramcılar, spekülatörler, serüvenciler, hayalperestler, şairler ve her türden, dışlanmış ve uyumsuz insandır.

Benim kullanacağım biçimiyle "emperyalizm" terimi, uzak topraklara tahakküm eden egemen metropolün uygulama, kuram ve tavırları anlamına geliyor; hemen her zaman emperyalizmin sonucu olarak ortaya çıkan "sömürgecilik" ise uzak topraklarda yerleşim yerleri kurulması demek. Michael Doyle'un sözleriyle:

> İmparatorluk, bir devletin başka bir siyasal toplumun hükümranlığını fiilen denetim altında tuttuğu resmi ya da gayri resmi ilişkidir. Bu ilişki, kaba kuvvetle, siyasal işbirliğiyle ve iktisadî, toplumsal ya da kültürel bağımlılıkla sağlanabilir. Emperyalizm, emperyal ilişkiyi kurma ya da koruma süreci ya da politikası demektir.[14]

Çağımızda doğrudan sömürgecilik büyük ölçüde sona ermiştir; emperyalizm ise, ileride göreceğimiz gibi, bir tür genel kültür alanında ve belirli siyasal, ideolojik, iktisadî ve toplumsal uygulamalarda, başka bir deyişle her zaman olduğu yerde varlığını sürdürmektedir.

Emperyalizm olsun sömürgecilik olsun, basit bir birikim ve ele geçirme ediminden ibaret değildir. İkisi de, bazı ülke ve halkların tahakküm altına alınmayı ve tahakkümle bağıntılı bilgi biçimlerini gerektirdiği hatta bizzat istediği düşüncesini de içeren etkileyici ideolojik oluşumlar tarafından desteklenmekte, belki de harekete geçirilmektedir. Klasik on dokuzuncu yüzyıl emperyal kültürünün sözcük dağarcığı, "aşağı" ya da "tâbi ırklar," "ikincil halklar," "bağımlılık," "yayılma" ve "otorite" gibi sözcük ve kavramlarla doludur. Kültüre ilişkin düşüncelerin netleştirilmesinde, pekiştirilmesinde, eleştirilmesinde ya da reddedilmesinde, emperyal deneyimlerden hareket edilmiştir. J.R. Seeley'nin geçen yüzyıl propagandasını yaptığı, Avrupa'nın denizaşırı emperyal gücünün ilk başta aldırışsızlıkla elde edildiği biçimindeki tuhaf ama belki dikkate alınabilecek fikre gelince: İmgelemimizi ne denli zorlarsak zorlayalım, denizaşırı emperyal güçlerin, bırakın artan egemenliklerini ve mutlak düzeydeki varlıklarını, mantıksızlıkları, inatçılıkları ve sistemli olarak yeni yerler ele geçirip oraları da yönetmeleri bu fikirle açıklanır gibi değildir. David Landes'ın *The Unbound Prometheus/Bağlarından Kurtulmuş Prometeus*'ta söylediği gibi, "bazı Avrupalı güçlerin... 'plantasyonlar' kurma,

yani sömürgelerine sürekli birer işletme gibi davranma kararı, ahlakiliği konusunda ne düşünülürse düşünülsün, dev bir yenilikti."[15] Burada beni ilgilendiren sorun da bu: Avrupa'nın dünyanın geri kalanına yönelmiş bir imparatorluk olma doğrultusundaki, belki kaynağı ve itici gücü anlaşılamamış olan ilk adımı dikkate alındığında, imparatorluk fikri ve uygulaması, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına damgasını vuran tutarlı, yoğun ve sürekli girişim niteliğini nasıl kazandı?

İngiltere ve Fransa imparatorluklarının ağır basması, İspanya, Portekiz, Hollanda, Belçika, Almanya, İtalya ve farklı bir biçimde de olsa Rusya ile ABD'nin modern çağdaki hayli dikkat çekici büyümesini hiç önemsizleştirmiyor. Rusya, emperyal topraklarını hemen hemen yalnızca komşu ülkelerden elde etmiştir. Sınırlarının kilometrelerce ötesindeki başka kıtalara sıçrayan İngiltere ya da Fransa'dan farklı olarak, kendi sınırlarının hemen dibindeki ülkeleri ya da halkları yutmaya yönelmiş, bu süreç içinde doğuda ve güneyde gitgide daha uzaklara gitmiştir. Ancak, İngiliz ve Fransız örneklerinde de, çekici toprakların çok uzakta olması çok yaygın çıkarların düşünülmesini getiriyordu; ben de, kısmen bu sürecin yarattığı kültürel biçimleri ve düşünce yapılarını incelemek ilgimi çektiği, kısmen de denizaşırı egemenlik benim içinde büyüdüğüm ve hâlâ yaşamakta olduğum dünyayı oluşturduğu için, odak noktası olarak bu olguyu seçiyorum. Rusya'nın ve Amerika'nın yarım yüzyıla yakın bir süre yararlandıkları süper güç statüsü bambaşka tarihlerden ve farklı emperyal yönelimlerden kaynaklanıyor. Egemenlik biçimlerinin ve bunlara karşı direnişin birkaç çeşitlemesi varsa da, bu kitabın konusu, kışkırttığı direnişle birlikte, "Batı" egemenliğidir.

Baharat, şeker, köle, kauçuk, pamuk, afyon, kalay, altın ve gümüşün insanları yüzyıllar boyu çekmesinin fazlasıyla gösterdiği üzere, Batılı imparatorlukların yayılmasında, kârın ve daha çok kâr umudunun büyük önem taşıdığı açık. Aynı biçimde, hareketsizliğin, zaten yürümekte olan işletmelere, bu işletmelerin yürümesini sağlayan gelenek, pazar ya da kurumsal güçlere yapılan yatırımların da önemi büyüktür. Ancak, emperyalizm ve sömürgecilik bunlardan ibaret değil. Emperyalizme ve sömürgeciliğe, kâr amacının ötesinde bir bağlılık, sürekli dolaşıma ve yeniden dolaşıma olan bağlılık da var; bu sayededir ki bir yandan saygın insanların, uzak topraklarla oralarda yaşayan yerlileri boyunduruk altına almak *gerektiği* düşüncesini kabul etmesi sağlanmış, öbür yandan yine saygın insanlar, *imperium*'u, bağımlı, aşağı ya da daha az gelişmiş halkları yönetmek için kalıcı, neredeyse metafizik bir yükümlülük olarak düşüne-

bilsinler diye metropoldeki enerjiler yenilenmiştir. Bu emperyal güçlere karşı, genellikle olumsuz, hatta aleyhte koşullarda oluşup sürdürülmelerine karşın, metropollerde çok az direniş gösterildiği unutulmamalıdır. Sömürge kurucuları büyük güçlüklere katlanmak zorunda kalmanın yanı sıra, yurtlarından çok uzak yerlere gelmiş bir avuç Avrupalı olarak, o topraklarda yaşayan çok daha kalabalık yerlilerle aralarındaki fiziksel oransızlığın büyük tehlikeleriyle de karşı karşıyaydılar. Örneğin, İngiltere, 1930'lu yıllarda Hindistan'a, "300 milyon nüfuslu bir ülkeye, 60.000 asker ile çoğu işadamı ve din görevlisi olan 90.000 sivilin desteğinde yalnızca 4000 devlet memuru yerleştirmişti."[16] Bu durumu sürdürmek için nasıl bir irade, özgüven, hatta küstahlık gerektiği tahmin edilebilir; *Hindistan'a Bir Geçit* ve *Kim* gibi metinlerde göreceğimiz gibi bu tavırlar, en az, ordunun ya da kamu hizmeti mensuplarının sayısı ya da İngiltere'nin Hindistan'dan kazandığı milyonlarca sterlin kadar önemlidir.

Çünkü Conrad'ın çok iyi kavradığı üzere, emperyal girişimin temelini *imparatorluk sahibi olma* fikri oluşturuyor ve kültürün içinde bu doğrultuda her tür hazırlık yapılıyor. Böylece emperyalizm de bir tür tutarlılık ve bir sürü deneyim kazanıp kültürün içerisinde yönetenle yönetilenin bir arada bulunmasını sağlıyor. Emperyalizmin son derece modern bir öğrencisinin sözleriyle:

> Modern emperyalizm, hepsi eşit ağırlıkta olmayan, izi tüm tarihsel çağlarda sürülebilecek öğelerden oluşan bir uzuv büyümesidir. Modern emperyalizmin sonul nedenleri belki de, tıpkı savaşın nedenleri gibi, elle tutulur maddi yoksunluklardan çok, sınıflara bölünmenin çarpıttığı toplumların huzursuz gerilimlerinde ve bu gerilimlerin zihinlere yansıttığı çarpık fikirlerde aranmalıdır.[17]

Asıl toplumdaki, metropol toplumundaki gerilim, eşitsizlik ve adaletsizliklerin emperyal kültürde ne denli yaşamsal bir biçimde saptırılarak geliştirildiğine ilişkin vahim göstergelerden biri, seçkin muhafazakâr imparatorluk tarihçisi D. K. Fieldhouse tarafından belirtilmiştir:

> Emperyal otoritenin temeli, sömürgede yaşayan sömürgecinin zihniyetiydi. İmparatorluğu kalıcı kılan etmen, sömürgecinin —ister ana devletle çıkar ortaklığı gibi olumlu bir duyguyla, isterse alternatif düşünme yetisinin olmaması nedeniyle— ikincilliği kabullenmesiydi.[18]

Her ne kadar Fieldhouse Kuzey ve Güney Amerika'da yaşayan beyaz sömürgecilerden söz ediyorsa da, savunduğu ana fikir daha ötelere uza-

nıyor: İmparatorluğun kalıcılığı, hem egemenlik kuranlar hem de uzak ülkelerde egemenlik altına alınanlar tarafından sağlanıyordu; buna karşılık taraflardan her birinin bu ortak tarih konusunda kendi perspektifleri, tarih anlayışları, duyguları ve gelenekleriyle yapılmış bir dizi yorumu oluyordu. Bugün Cezayirli aydının ülkesinin sömürge geçmişiyle ilgili anıları Fransa'nın köylere yönelik askeri saldırılarında, kurtuluş savaşı sırasında tutsaklara yapılan işkencelerde ve 1962'de kazanılan bağımsızlığın övüncünde yoğunlaşırken, Cezayir olaylarına karışmış ya da ailesi Cezayir'de yaşamış Fransız aydınında, Cezayir'i "yitirmiş" olmanın verdiği üzüntü, Fransızların —okulları, güzel planlanmış kentleri, zevkli yaşamıyla— sömürgeleştirici misyona karşı daha olumlu bir tavır, hatta, gül gibi geçinen "biz" ile "onlar" arasındaki ilişkiyi "bozguncu"larla komünistlerin bozmuş olduğu duygusu görülür.

On dokuzuncu yüzyılın dolu dizgin emperyalizm çağı çok büyük ölçüde sona ermiştir: Fransa ile İngiltere İkinci Dünya Savaşı'nın ardından en görkemli sömürgelerini bırakırken, daha küçük emperyal güçler de geniş alanlara dağılmış dominyonlarından vazgeçmişlerdir. Bununla birlikte, T. S. Eliot'ın sözlerini yeniden anımsayarak diyebiliriz ki o çağın tümüyle kendine özgü bir kimliği olduğu açıksa da, emperyal geçmişin anlamı, tümden bu kimlikle sınırlı olmayıp milyonlarca insanın gerçekliğine girmiş durumdadır ve bu gerçeklik içinde ortak bir bellek, hayli çatışmalı bir kültür, ideoloji ve politika dokusu olarak varlığıyla, dev boyutlu etkilerde bulunmayı sürdürmektedir. Frantz Fanon,

> Batılı ülkelerin bizi hükümlü kılmak istedikleri durumu peşinen reddetmeliyiz. Sömürgecilik ve emperyalizm, topraklarımızdan bayraklarını ve güvenlik güçlerini çekerken hesabı kapatmadılar. [Yabancı] kapitalistler yüzyıllar boyu, azgelişmiş dünyada suç işlemekten başka iş görmediler.[19]

diyor. İmparatorluk özlemi kadar, bu gücün yönetilenlerde uyandırdığı öfke ve nefreti de değerlendirmeli ve imparatorluk duygusunu, aklını, her şeyden önce de imgelemini besleyen kültüre dikkatle, bütünsel olarak bakmaya çalışmalıyız. Emperyal ideolojinin, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında artık kültür işlerinin içine tümüyle işlemiş olan ve bazı talihsiz özelliklerini hâlâ kutsamakta olduğumuz hegemonyasını da kavramaya çalışmamız gerekiyor.

Bence bügünkü eleştirel bilincimizde oldukça ciddi bir bölünme var. Bu bölünme, örneğin Carlyle'ın ve Ruskin'in estetik kuramlarını irdelemeye epey zaman ayırmamıza karşın, fikirlerinin aynı anda nasıl bir oto-

riteyle alt düzeylerdeki halkların ve sömürge topraklarının boyunduruk altına alınmasına adandığını dikkate almamamıza olanak sağlıyor. Başka bir örnek de şudur: Gerçekçi Avrupa romanının, başlıca amaçlarından birini —toplumun denizaşırı yayılmacılığa olan rızasının, J. A. Hobson'ın anlatımıyla, "Emperyalizmi yönlendiren bencil güçlerin kullanması gereken" iyilikseverlik, din, bilim ve sanat gibi "...çıkar gözetmeyen hareketlere özgü koruyucu renklerle"[20] fark ettirmeden desteklenmesi amacını— nasıl gerçekleştirdiğini anlamadığımız sürece, kültürün hem önemini hem de imparatorluk içinde o zamanki ve bugünkü yankılarını yanlış okumuş oluruz.

Bunun anlamı hiçbir biçimde, Avrupa ya da genel olarak Batı sanat ve kültürüne toptan hüküm giydirmek yoluyla eleştirel hakaretler yağdırmak değil. Hiç değil. Benim incelemek istediğim, emperyalizm sürecinin, iktisadî yasa ve siyasal karar düzlemlerinin ötesinde nasıl oluştuğu, başka ve çok önemli bir düzlemde, dünyevi aidiyetlerden arınmış, değişmez düşünsel anıtlar olarak sterilize etmek eğiliminde olduğumuz ulusal kültür düzleminde —şartlandırma, saygın kültürel oluşumların otoritesi, ve eğitim, edebiyat, ayrıca görsel ve işitsel sanatlar içerisinde sürekli pekiştirme yoluyla— kendisini nasıl gösterdiğidir. William Blake bu konuda ölçüsüzdür; Reynolds'ın *Discourses/Söylemler*'ine düştüğü notlarda şöyle der: "İmparatorluğun temeli, sanat ve bilimdir. Bunları kaldırır ya da geriletirseniz, imparatorluk da kalmaz. İmparatorluk, sanatın ardından gider; İngilizlerin sandığı gibi sanat imparatorluğun ardından değil."[21]

Bu durumda, ulusal emperyal hedeflerin peşinden gidilmesiyle genel ulusal kültür arasındaki bağlantı nedir? Son zamanlarda aydın ve akademisyen söylem bunları ayırma eğilimi gösteriyor: Çoğu bilgin, uzmandır; uzmanlık statüsüyle harcanan çabanın çoğu, oldukça özerk konulara, örneğin Victoria çağı sanayi dönemi romanına, Kuzey Afrika'da Fransız sömürgecilik politikasına vb. yöneliktir. Çoktandır savunduğum bir şey: Kültürel deneyimin niteliğinin, yorumunun ve yön ya da eğiliminin söz konusu olduğu noktada, alanların ve uzmanlıkların bölünüp çoğaltılması eğilimi, bütünü anlama edimine ters düşüyor. Örneğin, Dickens'ın Victoria çağı işadamlarını canlandırışındaki ulusal ve uluslararası bağlamı gözden kaçırmak ya da göz ardı etmek ve yalnızca romandaki rollerinin iç tutarlılığına eğilmek, Dickens'ın romanıyla, romanın tarihsel dünyası arasındaki temel bir bağlantıyı eksik bırakmak olur. Bu bağlantıyı anlamak ise romanın sanat yapıtı olarak değerini ne azaltır ne de küçültür: Tam tersine, *dünyevîliği* ve reel ortamla olan karmaşık aidiyet ilişkileri nedeniyle, sanat yapıtı olarak *daha* ilginç ve *daha* değerli kılar.

Dickens, *Dombey and Son/Dombey ve Oğlu* adlı yapıtının başlangıcında, Dombey için oğlunun doğumunun taşıdığı önemi vurgulamak ister:

> Yeryüzü, Dombey'le oğlu ticaret yapsın diye, güneşle ay ise onları aydınlatsın diye yaratılmıştı. Irmaklar ve denizler onların gemileri yüzsün diye oluşturulmuştu; gökkuşakları güzel havayı onlara vaat ediyor, rüzgârlar onların işlerinden yana ya da karşı esiyordu; yıldızlar ve gezegenler yörüngelerinde, merkezini onların oluşturduğu bir sisteme dokunulamasın diye dönüp duruyorlardı. Yaygın kısaltmalar da Dombey'in gözünde yeni anlamlar kazanıyor ve yalnızca kendilerini anlatıyordu: A.D., Anno Domini[2] ile değil, Anno Dombi —Dombi ve Oğlundan Sonra— anlamına geliyordu.[22]

Dombey'in kendisini ölçüsüzce önemsemesini, çevresine olan narsisist kayıtsızlığını ve yeni doğmuş çocuğuna olan dayatıcı tavrını betimleyen bu bölümün gördüğü hizmet açıktır. Ancak, sorulması gereken sorulardan biri de şudur: Dombey nasıl olup da evrenin, üstelik bütün zamanlar için, ticaret yapsın diye kendisine adanmış olduğunu *düşünebiliyor*? Romanda hiç de en önemli yeri tutmayan bu bölümde ayrıca, 1840'ların İngiliz romancısına özgü bir varsayımı görmemiz gerekiyor: Raymond Williams'ın söylediği gibi o dönem, "yeni bir uygarlık aşamasına ait bilincin oluşmakta ve dile getirilmekte olduğu belirleyici dönem"dir. Peki, bu durumda Williams "bu dönüştürücü, özgürleştirici ve tehdit edici zamanı"[23] neden, Dickens'ın kurnazca belirttiği gibi, dönüştürülen İngiliz yaşamının yayıldığı ve işgal ettiği yerler olan Hindistan, Afrika, Ortadoğu ve Asya'dan *söz etmeden* betimliyor?

Williams, yapıtlarına hayranlık duyduğum ve kendisinden çok şey öğrendiğim büyük bir eleştirmen olmakla birlikte, çoğu bilginle eleştirmenin yapıtlarında yer alan temel bir fikri, İngiliz edebiyatının esas olarak İngiltere'ye ilişkin olduğu biçimindeki sınırlamayı onun yapıtlarında da algılıyorum. Üstelik, romanlar üstüne yazan bilginler (Williams için aynı şey geçerli değilse de) neredeyse yalnızca romanları ele alıyor. Öyle görünüyor ki bu alışkanlıklar, belirsiz olmakla birlikte güçlü bir anlayış olan, edebiyat yapıtları özerktir anlayışından kaynaklanıyor; oysa, bu kitap boyunca göstermeye çalışacağım gibi, edebiyatın bizzat kendisi Avrupa'nın denizaşırı yayılmasına bir biçimde katıldığını belirtmekte ve bu nedenle, imparatorluk uygulamasını destekleyen, geliştiren ve pekiştiren (Williams'ın deyimiyle) "düşünce yapılarını"nı yaratmaktadır. Dombey'in

2 *A.D. (Anno Domini):* İ.S. (İsa'dan Sonra). [ç.n.]

ne Dickens'ın kendisini ne de bütün İngiliz edebiyatını temsil ettiği doğruysa da, Dickens'ın Dombey'deki bencilliği anlatış tarzı, emperyal serbest ticaretin sınanmış ve gerçek söylemlerini —İngiliz ticaret ahlakını, ülke dışında ticari ilerleme fırsatlarının hemen hemen sınırsız olduğu duygusunu— anımsatmakta, alaya almakta ama sonuçta yine de bu söylemlere bağımlı kalmaktadır.

Edebiyat nasıl tarihten ve toplumdan koparılamazsa, bu konuların da on dokuzuncu yüzyıl romanına ilişkin görüşlerimizden ayrı tutulmaması gerekir. Bence, sanat yapıtının özerkliği varsayımı, yapıtların bizzat kendilerinin kesinlikle dayatmayacağı yararsız bir sınırlamayı dayatan bir ayırma türü getiriyor. Yine de, emperyalizmle edebiyat ve kültür arasındaki bağlantı üzerine tam olarak geliştirilmiş bir kuram öne sürmekten bilerek kaçınıyorum. Bu bağlantıların, zihinde canlandırılmak, geliştirilmek, irdelenmek, genişletilmek ya da eleştirilmek üzere, içinde yer aldıkları ortamla —imparatorlukla— birlikte verilen çeşitli metinlerde, açıkça görüleceğini umuyorum. Ne kültür durağandır, ne de emperyalizm; dolayısıyla aralarında tarihsel deneyim olarak kurulan bağlantılar da devingen ve karmaşıktır. Benim başlıca amacım da, ayırmak değil, bağ kurmaktır; bu konuyla ilgilenmeme yol açan ana felsefi ve yöntembilimsel neden, kültürel biçimlerin melez, karma ve katışık olmasıdır; kültür çözümlemelerinde, kültürel biçimleri, gerçeklikleriyle yeniden bağlantılandırmanın zamanı gelmiştir.

II • Geçmişe İlişkin, Arı ve Katışık İmgeler

Yirminci yüzyıl kapanışa yaklaşırken hemen her yerde, kültürler *arasındaki* çizgiler konusunda bir bilinç toparlanması oldu. Bunlar, bir kültürü diğerinden ayırmamıza olanak sağlamanın yanı sıra, kültürlerin ne ölçüde hem otorite hem katılımdan oluşan, içerdikleri, özümsedikleri ve geçerli kıldıklarıyla iyilikçi, dışladıkları ve gözden düşürdükleriyle ise daha az iyilikçi, insan elinden çıkma yapılar olduğunu görmemizi de sağlayan bölünme ve ayrım çizgileridir.

Ulusal düzlemde tanımlanan tüm kültürlerde bir hükümranlık, hükmetme, egemenlik kurma özlemi bulunduğuna inanıyorum. Fransız ve İngiliz, Hint ve Japon kültürleri bu noktada birleşiyor. Aynı zamanda da, aykırı bir biçimde, tarihsel ve kültürel deneyimlerin ne denli tuhaf bir melezliği olduğunu, genellikle çelişik deneyim ve alanları nasıl paylaştık-

larını, ulusal sınırları nasıl aşıp basit dogmanın ve bağırgan yurtseverliğin *polisiye* etkisine meydan okuduklarını, bugün her zamankinden daha iyi biliyoruz. Kültürler gerçekte tekli, tek parça ya da özerk olmak şöyle dursun, bilinçli olarak dışladıklarından çok daha fazla "yabancı," karşıt ve farklı öğeyi bünyesine kabul etmektedir. Bugün Hindistan ya da Cezayir'de kim, yanılgıya düşmeden, geçmişin İngiliz ya da Fransız bileşenini şimdiki gerçeklikten ayırabilir; İngiltere ya da Fransa'da kim, İngiliz Londra'nın ya da Fransız Paris'in çevresine Hindistan ve Cezayir'in bu iki emperyal kent üzerindeki etkisini dışlayan net birer çember çizebilir?

Bunlar, geçmişe duyulan özlemle sorulmuş akademik ya da kuramsal sorular değil; çünkü, bir iki kısa gezintinin kesin bir biçimde göstereceği üzere, bu soruların önemli toplumsal ve siyasal sonuçları var. Londra ve Paris'te eski sömürgelerden gelen büyük göçmen toplulukları yaşıyor, o eski sömürgelerin günlük yaşamlarında ise İngiliz ve Fransız kültürünün önemli miktarda kalıntısı var. Bu noktada durum zaten açık. Daha karmaşık bir örnek olarak klasik Yunan antik dönemi imgesinin bilinen konularını ya da ulusal kimliğin belirleyicilerinden olan geleneği ele alalım. Martin Bernal'ın *Black Athena/Kara Atina* ile Eric Hobsbawn ve Terence Ranger'ın *The Invention of Tradition/Geleneğin İcat Edilmesi* gibi incelemelerinde, içinden istenmeyen öğeleri, kalıntıları, anlatıları ayıkladığımız, kalıtımsal açıdan yararlı ve ayrıcalıklı bir geçmişi kullanarak yarattığımız arı (hatta arıtılmış) imgeler üzerinde, günümüz endişe ve gündemlerinin olağanüstü etkisi vurgulanır. Bu çerçevede, Bernal'a göre, Yunan uygarlığının köklerinin Mısırlı, Sâmi ve daha başka güneyli ve doğulu kültürlerde yattığı bilinirken, on dokuzuncu yüzyıla gelindiğinde bu uygarlık "Ari" olarak yeniden adlandırılmış, Sâmi ve Afrikalı kökleri ise ya etkin bir biçimde ayıklanmış ya da gözlerden gizlenmiştir. Yunanlı yazarların kendileri de kültürlerinin melez geçmişini açıkça kabul ettiğinden, Avrupalı dilciler, Attika'nın arılığı uğruna bu can sıkıcı bölümleri yorumsuz geçmek gibi bir ideolojik alışkanlık edinmişlerdir.[24] (Bu noktada insan, Haçlılar döneminde yaşayan tarih yazıcılarının Frank şövalyeleri arasındaki insan eti yeme olgusunu herhangi bir utanç duymadan söz konusu etmelerine karşılık, on dokuzuncu yüzyıldan itibaren Avrupalı tarihçilerin bu yamyamlık edimlerinden *söz etmemeye* başladıklarını anımsıyor.)

On dokuzuncu yüzyılda, Yunan imgesi kadar, Avrupalı otorite imgeleri de desteklenip biçimlendirilmişti; bu amaç için, tören ve gelenek üretiminden daha iyisi bulunabilir mi? Hobsbawm, Ranger ve *The Invention of Tradition*'ın diğer yazarları tarafından öne sürülen tez budur.

Modernlik öncesi toplumlara ait iç bağ ve düzenlemelerin yıpranmaya başladığı, çok sayıda denizaşırı toprak yönetmenin ve ülke içinde ortaya çıkan yeni, büyük grupların getirdiği toplumsal baskıların arttığı bir zamanda, Avrupa'nın egemen seçkinleri, iktidarlarını zaman içerisinde geriye doğru uzatarak bu iktidara yalnızca geleneğin ve uzun sürmüşlüğün sağlayabileceği bir tarih ve meşruluk kazandırma gereksinmesini net bir biçimde duymuşlardır. Bu çerçevede Victoria 1876 yılında Hindistan İmparatoriçesi ilan edilmiş ve hükümdarlığı, temelde bir iktidar ve tek yanlı bildirge meselesi değil de çok eski bir töreymiş gibi Vali Lord Lytton Hindistan'a gönderilerek hem her tarafta düzenlenen "geleneksel" eğlentiler ve durbarlar,[3] hem de Delhi'deki büyük İmparatorluk Meclisi yoluyla kutlanıp kutsanmıştır.[25]

Benzer yapımlara, karşı tarafta, yani başkaldıran "yerliler" tarafında da, sömürgecilik öncesi geçmişleri konu edilerek başvurulmuştur; Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nda (1954–62), sömürgeciliğin sona ermesinin Cezayirlileri ve Müslümanları Fransız sömürgesi olmadan önceki hallerine ilişkin imgeler yaratmaya özendirmesi gibi. Sömürge dünyasının diğer bölgelerinde de bağımsızlık ya da kurtuluş mücadeleleri sırasında pek çok ulusal şair ya da edebiyatçı tarafından söylenenlerde ve yazılanlarda aynı strateji yürürlüktedir. Ortaya konan imge ve geleneklerin devindirici gücünü, en azından romantik renklerle bezeli, olağanüstü kurgusal niteliklerini özellikle belirtmek isterim. Yeats'in, ulusçu mücadeleye ilgi ve hayranlık duyulası bir şeyler katan Cûchulainn'leri[4] ve büyük evleriyle İrlanda'nın geçmişi için yaptıklarını düşünelim. Sömürgecilik sonrası ulusal devletlerde, Kelt ruhu, *négritude* (zencilik) ya da İslamiyet gibi özlerin neye borçlu olunduğu açık: Bu özler, hem çağdaş bozuklukları, yozlaşmaları, zulümleri örtmek için kullanmaya çalışan yerli yöneticilerle hem de böyle özlere olan gereksinmenin hissedildiği, içinden çıktıkları savaş halindeki emperyal bağlamlarla çok ilişkili.

Sömürgelerin çoğu bağımsızlığını kazanmış olmakla birlikte, sömürgeci fetihlerin emperyal tavırlarından pek çoğu sürüp gidiyor. Sömürgeciliğin Fransız savunucularından Jules Harmand, 1910 yılında şöyle diyordu:

> Öyleyse, ilke ve hareket noktası olarak, bir ırklar ve uygarlıklar hiyerarşisinin varlığı olgusunu ve bizim üstün ırk ve uygarlıklara mensup olduğumuzu ka-

3 *durbar:* (Farsça'da ve Hindu dilinde "saray kapısı" anlamında.) Hindistan'da İngiliz sömürgeciliği sırasında, yerli prenslerin ya da İngiliz yöneticilerin adına düzenlenen kabul töreni. [ç.n.]

4 *Cûchulainn:* İrlandalı bir efsane kahramanı. Bu ad daha sonra bazı İrlandayı şövalyelerin toplu adı olmuş. [ç.n.]

> bul etmek, bunun yanında üstünlüğün haklar tanımakla birlikte bunun karşılığında sıkı yükümlülükler de getirdiğini teslim etmek gerekiyor. Yerli halkları fethetmemizin asıl meşruluğu, bizim üstünlüğümüze, yalnızca makine, iktisat ve askerlik alanlarında değil, aynı zamanda törel alanda üstün olduğumuza duyulan inançta yatar. Saygınlığımız bu özelliğe dayanır; insanlığın geriye kalanını yönetme hakkımızın altında yatan da budur. Maddi güç bu amaca hizmet eden bir araçtan başka bir şey değildir.[26]

Harmand'ın bu bildirgesi, Batı uygarlığının diğer uygarlıklardan üstün olduğu, Allan Bloom gibi muhafazakâr düşünürlerin övdükleri biçimiyle katışıksız Batılı insan bilimlerinin yüce değeri, Japon düşmanlarının, ideolojik oryantalistlerin, ve Afrika ve Asya'daki "yerli" gerilemesini yazan eleştirmenlerin öne sürdüğü biçimiyle Batılı olmayanların özünde bulunan aşağı (ve tehdit edici) nitelik türünden konularda bugün yürütülen polemiklerin habercisi olarak, şaşırtıcı bir kehanet içeriyor.

Bu nedenle, geçmişin bugünkü kültürel tavırlar üzerindeki etkisi, geçmişin kendisinden daha önemli oluyor. Sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki eski bölünmeler, kısmen emperyal deneyimden kaynaklanan nedenlerle, genellikle Kuzey–Güney ilişkisi adı verilen olguda yeniden su yüzüne çıkmış durumda; bu olgu, savunmacı tavırlara, çeşitli sözel ve ideolojik savaş türlerine, ayrıca yıkıcı savaşları tetikleyeceğe benzeyen —ve yer yer şimdiden tetikleyen—, için için kaynayan düşmanlıklara yol açıyor. Emperyal deneyimi, bölümlenmiş çerçevelerden başka bir çerçevede yeniden düşünerek geçmişe ve şimdiye ilişkin anlayışımızı ve geleceğe ilişkin tavrımızı dönüştürmenin yolu var mıdır?

Başlarken önce insanların, yalnızca sömürgeleri terk etmiş olanların değil, daha önce orada bulunmuş olup sonra da orada kalan insanların, yani yerlilerin, emperyalizmden kalan karmakarışık ve çok yanlı kalıtı ele almakta kullandıkları en yaygın yöntemlerin özelliklerini saptamamız gerekiyor. İngiltere'de yaşayan pek çok insan, kendi ulusuna ait Hindistan deneyiminden belli bir pişmanlık ya da üzüntü duyuyor olabilir; ancak, eski günlerin değeri, sona erişlerinin nedeni ve kendilerinin yerli ulusçuluğu karşısındaki tavırları hep çözülmemiş, belirsiz kalmış konular olsa bile, o eski güzel günleri özleyen pek çok insan da var. Özellikle işe ırk ilişkileri karıştığında böyle oluyor: Örneğin, Salman Rushdie'nin *Şeytan Ayetleri* adlı kitabının yayımlanmasının ardından Ayetullah Humeyni tarafından Rushdie'nin ölüm *fetva*sının çıkarıldığı dönemdeki bunalım sırasında durum buydu.

Ancak, sömürgeci uygulamalar ve bu uygulamalara destek olan emperyalist ideoloji konusunda Üçüncü Dünya ülkelerinde yapılan tartışmalar da son derece canlı ve çeşitli. Kendilerini neredeyse köle durumuna getirmiş olan deneyimin acılık ve aşağılamalarının, her şeye karşın, zaman içinde emperyalizmi çok daha az antipatik kılan yararlar da (liberal fikirler, ulusal bilinç ve teknoloji malları) getirdiğine inanan çok sayıda kişi var. Sömürgecilik sonrası çağda daha başkaları da, bağımsızlığına yeni kavuşan ülkelerde şimdiki durumun güçlüklerini daha iyi anlamak için geriye, sömürgecilik dönemine bakarak düşünüyor. Düşüncelerini ve yaptıklarını kamu önünde yüreklilikle üstlenen, Pakistan'da İkbal Ahmed ve Faiz Ahmed Faiz, Kenya'da Ngugi wa Thiongo, Arap dünyasında Abdülrahman el Münif gibi büyük düşünür, sanatçı ve aydınların çektikleri acılar düşüncelerindeki ödünsüzlüğü körleştirmediği gibi, gördükleri cezayı da hafifletmiyor; bu aydınların devlet tarafından kovuşturulması, demokrasi, kalkınma ve gelecek konusunda reel sorunların varlığını kanıtlıyor.

Münif, Ngugi, Faiz ya da daha başkaları, yerleşik sömürgeciliğe ya da sömürgeciliği ayakta tutan emperyalizme karşı nefretlerini esirgemekten uzak kişilerdir. İlginçtir, kendilerine yalnızca bir bölümüyle, o da ya Batı'da ya da kendi toplumlarının yetkili makamları katında kulak verilmiştir. Bir yandan pek çok Batılı aydın tarafından geçmişe yönelik olarak, sömürgeciliğin kötülüklerini mahkûm eden Yeremya'lar[5] sayılmaları, diğer yandan da kendi ülkelerinin —Suudi Arabistan, Kenya, Pakistan— hükümetlerinden, cezaevine atılmayı ya da sürülmeyi hak eden kökü dışarda ajan muamelesi görmeleri hep olasıdır. Bu deneyimin ve gerçekte sömürgecilik sonrası deneyimlerden pek çoğunun trajik yanı, kutuplaşmış, bütünüyle eşitsiz, ayrıca farklı biçimlerde anımsanan ilişkileri ele alma girişimlerinde görülen sınırlılıklardan kaynaklanmaktadır. Metropol dünyalarla eski sömürge dünyalardaki yaşama alanları, yoğunlaşma yerleri, gündemler ve gruplaşmalar, yalnızca bir bölümüyle örtüşüyor gibidir. Ortak alan olarak algılanan küçük alan ise, bu noktada, *suçlama sözleri* olarak adlandırabileceğimizden daha fazlasını sağlamamaktadır.

Önce, emperyal ilişki sonrası yaygın söylemin ortak ve ayrı düşünsel alanlarının durumunu ele almak ve özellikle, bu söylemde suçlama sözlerini ve politikalarını ortaya çıkaran, özendiren yönler üzerinde yoğunlaşmak istiyorum. Daha sonra, karşılaştırmalı emperyalizm edebiyatı adı verilebilecek perspektif ve yöntemleri kullanarak, emperyal ilişki sonrası

5 *Yeremya*: İ.Ö. VII. ve VI. yüzyıllarda yaşamış bir İsrailli peygamber. [ç.n.]

düşünsel tavrın metropol toplumlarla eski sömürge toplumlar arasındaki ortak bölgeleri nasıl genişletebileceğine ilişkin düşüncelerin yeniden ele alınma ya da gözden geçirilme yöntemleriyle uğraşacağım. İç içe geçmiş ve örtüşen tarihler adını verdiğim bir dizi tarihi oluşturan farklı deneyimlere çokseslilik açısından bakarak, hem suçlama politikalarına hem de daha yıkıcı olan çatışma ve düşmanlık politikalarına bir alternatif ortaya koymaya çalışacağım. Geçmişin mahkûm edilmesinden, sona ermesine üzülmekten ya da —şiddete dayanması açısından daha da savurgan ve çok daha kolaycı ve çekici olmak üzere— Batılı kültürlerle Batılı olmayan kültürler arasında bunalımlara yol açan düşmanlıktan daha verimli, daha ilginç bir çağcıl[6] yorum türü ortaya çıkabilir. Dünya, tüm bunların olup bitmesinin sessiz karşılanamayacağı ölçüde karşılıklı bağımlılıklarla dolu ve küçük.

III • *Karanlığın Yüreği*'ndeki İki Anlayış

Güç ve gönenç eşitsizlikleri ile tahakküm, insan toplumlarının çok eski olguları. Ancak, bugünün küresel yapısı içinde bu olgular emperyalizmle, emperyalizmin tarihiyle ve aldığı yeni biçimlerle ilişkilendirilerek yorumlanabilir. Günümüzün Asya, Latin Amerika ve Afrika ülkeleri siyasal olarak bağımsız olmakla birlikte, pek çok açıdan, Avrupalı güçler tarafından doğrudan yönetildikleri zamanlardaki kadar tahakküm altında ve bağımlı ülkeler. Bu durum bir yandan, V.S. Naipaul gibi eleştirmenlerin hep söylediği gibi, kendi kendinde yara açmanın bir sonucu: *Onlar* (herkesin bildiği üzere, "onlar" demek, beyaz olmayanlar, kırmalar, zenciler demektir), kendi durumlarından kendileri sorumlu; emperyalizmin kalıtı üstüne konuşup durmanın yararı yok. Öte yandan, şimdinin talihsizlikleri üstüne Avrupalıları toptan suçlamak da pek çıkar yol sağlamıyor. Bize gerekli olan, bu sorunlara anlaşılması yararlı ve ilginç, örtbas edilmesi ise yanlış ve anlamsız olacak, karşılıklı bağımlılık içinde bir tarihler ağı olarak bakmak.

Bu noktada savunulan görüş fazla karmaşık değil. Oxford'da, Paris'te ya da New York'ta otururken Araplara ya da Afrikalılara temelden bozuk

6 E.W. Said'in kullandığı sözcük, *secular*, "laik" olarak da çevrilebilirdi. Ancak, yazarın bu sözcüğe de tıpkı "dünyevi" sözcüğüne olduğu gibi özel bir anlam yüklediğini göz önünde tutarak "çağcıl"ı yeğledim. Said, "secular" ve "secular criticism (çağcıl eleştiri)" kavramına ilişkin açıklamalarında, salt metinsellik anlayışlarının eleştiriyi gizem, aşkıncılık ve dinsellik yönüne çektiği, oysa pekâlâ böyle olmayabileceği (olmaması gerektiği) düşüncesinden hareket ediyor. (Bkz. İmre Salusinszky, agy., s.126, 127, 132, 140). [ç.n.]

ya da iflah olmaz bir kültüre mensup olduklarını söylerseniz, ikna edici olmanız olasılığı yoktur. Karşılarında ağır bassanız bile, apaçık zenginliğinize ve gücünüze karşın, sizin temelde kendilerinden üstün olduğunuzu ya da kendilerini yönetme hakkınız bulunduğunu teslim etmeyeceklerdir. Bu uzak durmanın öyküsü, beyaz efendilere bir zamanlar hiç meydan okunmayan, ama sonra bu efendilerin sürülüp atıldığı tüm sömürgecilik döneminde izlenebilir. Buna karşılık, zafer kazanmış olan yerliler Batı'ya gereksinmeleri olduğunu (ayrıca *tam* bağımsızlık fikrinin büyük ölçüde Fanon'un "ulusçu burjuvazi" dediği, genellikle de sırası geldiğinde yeni ülkeleri, çıkıp gitmiş olan efendilerini anımsatan katılaşmış, sömürgen bir zulümle yöneten burjuvazi için tasavvur edilmiş bir ulusçu kurgu olduğunu) çok kısa sürede fark etmişlerdir.

Böylelikle yirminci yüzyıl sonlarında artık büyük ve boş alanlar, genişleyen sınırlar ya da heyecanla yerleşilecek yeni yerler pek bulunmamakla birlikte, geçen yüzyılın emperyal döngü kendini bir biçimde yeniden türetmektedir. Tek bir küresel ortamda yaşıyoruz ve bu ortamın temelde yorumlanmamış, anlaşılmamış kalan, yalnızca belli belirsiz algılanabilen dokusu, çok sayıda çevresel, iktisadi, toplumsal ve siyasal basınçla yırtılıyor. Bu bütünün az çok bilincinde olan herkes, yurtseverlik, şovenlik, ve etnik, dinsel, ırksal nefret gibi aldırışsız bencilliklerle dar çıkarların kitlesel yıkımlara yol açabileceğini kaygıyla görüyor. Dünyanın bu duruma uzun süre dayanamayacağı açık.

Elde, uyumlu bir dünya düzeni için modeller bulunduğu ileri sürülmesin; iktidarların "yaşamsal ulusal çıkarlar" ya da sınırsız hükümranlık gibi saldırgan anlayışlarla hareket ettiği bir zamanda barış ve dayanışma fikirlerinin çok fazla şansı olduğunu düşünmek de aynı derecede ikiyüzlülük olur. ABD'nin Irak'la çatışması ve Irak'ın Kuveyt'e petrolle ilgili saldırısı, yeterince açık örnekler. Tüm bunlarda en şaşırtıcı olan nokta ise böylesine göreli olarak taşrasal düşünüp eylemeyi öğreten sistemlerin hâlâ geçerli olması, doğruluğunun denetlenmemesi, eleştirilmeden kabul edilmesi, eğitimde kuşaklar boyu yinelenip durması. Hepimize kendi ulusumuzu yüceltmemiz ve geleneklerimize hayranlık duymamız, kendi ulus ve geleneklerimizin çıkarlarının peşinde pervasızca ve başka toplumları dikkate almadan koşmamız öğretiliyor. Yeni ve bana göre dehşet verici bir kabilecilik, toplumları kırıp döküyor, halkları birbirinden ayırıyor, küçük etnik toplulukların ya da grupçukların kimseye hoş görünmeyen iddialarını ve açgözlü, kanlı çatışmaları yaygınlaştırıyor. "Di-

ğer kültürlerin öğrenilmesi"ne diyemeyeceğim —bu sözde, anlamsız bir belirsizlik var—, ancak, etkileşimler haritasının, ülkeler, toplumlar, gruplar, kimlikler arasında fiilen gün be gün, hatta dakika dakika oluşan ve genellikle üretken olan o trafiğin incelenmesine, pek az zaman ayrılıyor.

Bu haritanın bütününü kimse aklında tutamaz; bu nedenle, imparatorluk coğrafyasını ve bu coğrafyadaki temel dokuyu yaratan çok yönlü emperyal deneyimi önce birkaç belirgin grup çerçevesinde ele almak gerekiyor. Öncelikle, dönüp on dokuzuncu yüzyıla baktığımızda, emperyal güdünün gerçekten de yeryüzünün büyük bölümünü bir avuç gücün egemenliği altına soktuğunu görüyoruz. Bunun anlamını biraz olsun yakalamak için, Avrupa ya da Amerika ile emperyal tahakküm altına alınmış dünya arasındaki etkileşimi, karşılaşmanın her iki tarafı için de geçerli bir deneyim olarak canlandıran, ilgili bilgileri veren ve açıklığa kavuşturan belirli bir dizi zengin kültürel belgeye bakılmasını öneriyorum. Ancak, bunu tarihsel ve sistemli bir biçimde gerçekleştirebilmek için, önce kültür konusundaki son tartışmalarda emperyalizmden nelerin kalmış olduğuna bakmak yararlı bir hazırlık olacak. Bu kalıntılar, çelişkili bir biçimde aynı anda hem küresel hem yerel olan, yoğun, ilginç bir tarihe ait; ve emperyal geçmişin şaşırtıcı bir yoğunlukla tezler ve karşı–tezler ortaya atarak yaşamını nasıl sürdürdüğünün de işareti. Geçmişin şimdiki zaman üzerindeki bu izleri, çağdaş ve el altında olduklarından, imparatorluğun yarattığı tarihlerin incelenmesinde (tarih sözcüğü bilerek çoğul kullanılmıştır), yalnızca beyazların öyküsünün değil, iddiaları yadsınmış ya da görmezden gelinmiş olsa bile toprakları ve bizzat varlıkları dava konusu edilen beyaz–olmayanların öyküsünün de incelenmesinde tutulacak yolu gösteriyor.

Emperyalizmin kalıntılarına ilişkin önemli çağdaş tartışmalardan biri —"yerlilerin" Batı medyasında nasıl sunulduğu sorunu—, söz konusu karşılıklı bağımlılığın ve örtüşmenin yalnızca içerikte değil biçimde de, yalnızca ne söylendiğinde değil, nasıl, kim tarafından, nerede ve kim için söylendiğinde de sürüp gittiğinin göstergesini oluşturuyor. Bu nokta, karşı karşıya gelen stratejilerin iyi geliştirilmiş, çekici ve hazırda olması nedeniyle kolay ulaşılamayan bir öz disiplin gerektiriyorsa da, iyice incelemeye değer. Salman Rushdie, *Şeytan Ayetleri*'nin yayımlanmasından epey önce, 1984 yılında, *The Jewel in the Crown/Taçtaki Mücevher* adlı televizyon dizisi ve David Lean'in filmi *"A Passage to India"* da içinde olmak üzere British Raj[7] konusunda bir film ve yazı sağanağı olduğunu

7 *British Raj:* (Hindistan'da) İngiliz egemenliği. [ç.n.]

saptıyordu. Rushdie, Hindistan'daki İngiliz yönetimine ilişkin bu duygulu anıların hizmete soktuğu geçmiş özleminin Falkland Adaları Savaşı'yla aynı zamana denk geldiğini kaydederek şöyle diyordu: "Raj'ı gözden geçirme akımının yükselişi, söz konusu kurguların büyük başarısında somutlaşarak, modern İngiltere'de tutucu ideolojilerin yükselişinin sanat alanındaki karşılığını oluşturmuştur." Yorumcular bunu kamu önünde Rushdie'nin feryat ve figanı sayarak yanıtladılar; Rushdie'nin asıl amacını dikkate almamış gibiydiler. Rushdie, George Orwell'in aydının toplumdaki yeri balinanın içi ve dışıdır biçimindeki ünlü tanımlamasına artık uymayan aydınlara çekici gelmiş olması beklenebilecek daha büyük bir tez ortaya koymaya çalışıyordu; modern gerçeklik fiilen "balinasız bir dünyadır, tarihten, velveleden ve korkunç, rahatsız edici yaygaradan kolay kaçılamayan, sakin köşeleri bulunmayan dünya"dır.[27] Ancak Rushdie'nin asıl tezi, ele alınıp tartışılmaya değer bulunanı *değildi.* Tartışma konusu, Üçüncü Dünya'daki durumun sömürgelerin kurtuluşu sonrasında kötüye gidip gitmediği ve, az sayıdaki (ben olsam, neyse ki çok az sayıdaki, diye ekleyebilirdim) Üçüncü Dünya aydınına —gayet yiğitçe, şimdiki vahşetlerin, zulümlerin ve gerilemelerin çoğunu kendi yerli tarihlerine, sömürgecilik öncesinde hayli kötü olup sömürgecilik sonrasında da aynı kötü duruma dönmüş olan tarihlere yüklemiş olanlara— kulak verilse genelde daha iyi olup olmayacağıydı. Dolayısıyla, *bu* tez uygulandığında, acımasızca açık sözlü bir V. S. Naipaul, saçma tavırlar alan Rushdie'den daha iyiydi.

Rushdie'nin kendi olayının o zaman ve daha sonra uyandırdığı heyecanlardan, Batı'daki pek çok insanın artık yetti duygusuna kapıldığı sonucuna varılabilirdi. Vietnam ve İran'dan sonra (bu noktada, Vietnam ve İran adlarının, genellikle, bu iki ülkenin köktenci ulusçuluğa "yitirilmesi" ve uluslararası çatışma anlamlarında kullanıldığı kadar, Amerika'nın kendi iç travmaları —1960'ların öğrenci ayaklanmaları, 1970'lerde halkın rehineler sorununda duyduğu acı— kastedilerek de kullanıldığına dikkat edilmelidir) safların savunulması zorunluluğu doğmuştu. Batı demokrasisi bir yenilgiye uğramıştı ve fiziksel hasar dışarıda yaşanmış bile olsa, bir ara Jimmy Carter'ın tuhaf bir biçimde söylediği gibi, bir "karşılıklı yıkım" duygusu söz konusuydu. Bu duygu da, Batılıların tüm sömürgecilikten çıkış sürecini yeniden düşünmesine yol açıyordu. Yeni değerlendirmelere bakılacak olursa, "bizim" "onlar"a ilerleme ve modernleşme sağladığımız doğru değil miydi? Kendi kendilerine o zamandan bu yana bir türlü gerçekleştiremedikleri düzeni ve bir tür istikrarı biz getirmiş değil

miydik? Bağımsızlık yetilerine inanmak (aydın olarak Rushdie gibilerine denk düşen Bokassa'lara ve Amin'lere yol açtığına göre), fena halde yersiz bir güven değil miydi? Sömürgeleri elimizde tutmamız, tâbi ya da aşağı ırkların üstündeki denetimimizi sürdürmemiz, kendi uygarlığımızın verdiği sorumluluklara bağlı kalmamız gerekmez miydi?

Şu an yaptığım reprodüksiyonun tablonun tam aslı değil, belki karikatürü olduğunun farkındayım. Ne var ki bu sözler, Batı adına konuştuğunu düşünen pek çok kişinin söylediklerine rahatsız edici derecelerde benziyor. Birbiri ardına toptan genellemelerle betimlenen bütün bir eski sömürge dünyası gibi, tek parça bir "Batı"nın da gerçekte bulunup bulunmadığından pek kuşkulanılmıyor. Özlere ve genellemelere sıçranmasının yanı sıra, Batı'nın bağışlarına ve sadakalarına, ardından da o cömert "Batı" elinin, bir sürü değer bilmez tarafından ısırılmasına ilişkin, düş ürünü bir tarihe başvurmadan geçilmiyor. "Kendileri için yaptığımız onca şeyden sonra neden değerimizi bilmiyorlar?"[28]

Değeri bilinmemiş yüce gönüllülük konusundaki bu basit formüle kolaylıkla ne çok şey sığdırılabilmiş! Yüzyıllar boyu uğradıkları yargısız infazlara, bitmek bilmez iktisadî sömürülere, toplumsal ve kişisel yaşamlarının çarpıtılmasına ve değişmez Avrupa üstünlüğünün gerektirdiği itiraz götürmez baş eğmeye katlanmış, yıkıma uğratılmış sömürge halkları akıllardan çıkmış ya da unutulmuş. Yalnızca köle ticaretine sunulan milyonlarca Afrikalının akılda tutulması bile o üstünlüğü sürdürmenin akıl almaz maliyetini anlamaya yeter. Oysa en sık unutulan, şiddete dayalı sömürgeci müdahale tarihinin —dakika dakika, saat saat— her iki taraftan birey ve toplulukların yaşamında bıraktığı son derece ayrıntılı, sonsuz sayıdaki izdir.

Bu türden, Batı'nın önceliğini hatta tümden en önemli merkez olduğunu varsayan çağdaş söylemlerle ilgili olarak dikkat edilecek nokta, bu söylemde kullanılan biçimin ne denli toptanlaştırıcı, tavır ve jestlerin ne denli her şeyi kapsayıcı, ve kapsar, sıkıştırır ve pekiştirirken bile ne denli dışlayıcı olduğudur. Kendimizi birdenbire zaman içinde geriye, on dokuzuncu yüzyıl sonlarına götürülmüş buluyoruz.

Bu emperyal tavır bence, Conrad'ın 1898 ile 1899 yılları arasında yazılmış olan büyük öyküsü *Karanlığın Yüreği*'ndeki karmaşık ve zengin anlatıda güzel bir biçimde yakalanmıştır. Anlatıcı Marlow, bir yandan her tür sözün trajik çıkmazını kabul eder ("bir kişinin, ömrünün belirli bir dönemindeki yaşama duygusunu verebilmesi olanaksız —onun gerçeğini, anlamını veren— onun kavranması güç, derin özünü... Olanaksız. Düş

gördüğümüz gibi yaşıyoruz: yapayalnız..."[29][8]), bir yandan da Kurtz'un Afrika deneyiminin büyük gücünü, Afrika içlerine doğru, Kurtz'a doğru kendi yaptığı yolculuğa ilişkin usta anlatısıyla aktarmayı başarır. Ancak bu anlatı, karanlık dünyadaki Avrupa misyonunun, yıkım ve dehşeti kadar, kurtarıcı gücüyle de doğrudan bağlantılıdır. Marlow'un son derece çekici anlatımında yiten, kaçırılan, hatta yalnızca bulunan ne varsa, bunlar anlatının salt tarihsel devinirliği, zaman içinde ileri doğru devinimi (arasözler, betimlemeler, heyecanlı karşılaşmalar vb.) yoluyla dengelenir. Marlow, ırmağın yukarısına yaptığı yolculuğun çeşitli bölümleri "Afrika'nın yüreği" dediği yer doğrultusundaki asıl yörüngesiyle nasıl birleşiyorsa, Kurtz'un İç Bürosu'na yapılan, artık kaynağı ve otoritesi olduğu bu yolculuğu anlatırken de, maddeten, küçüklü büyüklü sarmallar içinde gidip gelir.

Bu çerçevede, Marlow'un cangılın ortasında akla gelmeyecek beyaz takım elbiseli bir memurla karşılaşması ve yine daha sonraki, Kurtz'un armağanlarından çok etkilenen yarı deli, palyaço kılıklı Rusla olan karşılaşması, Marlow'a konu dışı birkaç paragraf sağlar. Bununla birlikte Marlow'un kararsızlığının, kaçak konuşmasının ve arabesk duygu ve düşüncelere dalmasının altında, pek çok engele karşın cangılın, zamanın ve güçlüklerin içinden, her şeyin merkezi olan Kurtz'un o fildişi ticareti imparatorluğuna doğru süren yolculuğun amansız gidişatı yatar. Conrad, Kurtz'un büyük yağma serüveninin, Marlow'un ırmağın yukarılarına doğru yolculuğunun ve bizzat anlatının ortak bir izleği olduğunu görmemizi istemektedir: Bu izlek, Avrupalıların Afrika'da (ya da Afrika konusunda) gerçekleştirdikleri emperyal efendilik ve iradedir.

Conrad'ı çağdaşı olan diğer sömürgecilik dönemi yazarlarından ayıran şey, kendisini bir Polonya göçmeniyken emperyal sistemin bir memuruna dönüştüren sömürgecilikle ilgili nedenlere de dayalı olarak, ne yaptığını son derece iyi bilmesidir. Bu nedenle, diğer öykülerinin çoğu gibi *Karanlığın Yüreği* de Marlow'un serüvenlerinin açık sözlülükle anlatılmasından ibaret olamıyor: Öykü aynı zamanda, sömürgecilik bölgelerinin eski bir gezgincisi olarak Marlow'un kendisinin de, öyküsünü bir grup İngiliz dinleyiciye belli bir zamanda ve belli bir yerde anlatması biçiminde dramatize edilmesiyle oluşmaktadır. Dinleyici grubunun büyük ölçüde iş dünyasından gelme oluşu, Conrad'ın, bir zamanlar serüvenli ve genellikle bireysel girişimlerden oluşan emperyal işlerin 1890'lı yıllarda iş imparatorluğuna dönüşmesini vurgulamakta kullandığı bir yöntemdir.

8 Çev. Sinan Fişek, *Karanlığın Yüreği*, İletişim Yayınları, 1994, s.40.

(Aşağı yukarı aynı sıralarda, araştırıcı, coğrafyacı ve liberal emperyalist Halford Mackinder'ın, Londra Bankacılar Enstitüsü'nde emperyalizm konulu bir dizi konferans verdiğini burada belirtmek gerekiyor:[30] Conrad'ın belki de bu konferanstan haberi vardı.) Marlow'un neredeyse baskıcı nitelikteki anlatma gücü bize emperyalizmin hükümran tarihsel gücünden kurtuluş olmadığı ve bu gücün, kendi egemenliği altındaki her şeyi temsil edip her şey adına konuşan bir sistemin gücü olduğu biçiminde, oldukça yerinde bir duygu veriyorsa da, Conrad bize Marlow'un konuşmasının oradaki koşullara bağlı, benzer zihniyette bir grup İngiliz dinleyici için sahnelenmiş ve o durumla sınırlı bir konuşma olduğunu da göstermektedir.

Bununla birlikte, Kurtz, Marlow, *Nellie*'nin güvertesindeki dinleyici grubu ve Conrad tarafından canlandırılan dünya fatihi tavırlarının *dışında* neler olduğunu bize tam bir görünüm olarak ne Conrad vermektedir ne de Marlow. Bundan kastım şu: *Karanlığın Yüreği*'nin büyük etki gücü, deyim yerindeyse politikasının ve estetiğinin emperyalist olmasından, emperyalizmin on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, kaçınılmaz bir estetik, politika hatta bilgi kuramı olarak görünmesinden kaynaklanmaktadır. Başkasının deneyimini gerçekten anlayamazsak ve bu nedenle Kurtz'un cangılda beyaz adam olarak, Marlow'un da yine beyaz bir anlatıcı olarak kullandığı türden bir gücün iddialı otoritesine bağımlı olmak zorundaysak, o zaman, başka ve emperyalizm dışı alternatifler aramamızın yararı yoktur; sistem bu alternatifleri düpedüz safdışı ve akla gelmez kılmıştır. Bu bütünün kendi içinde tam olarak kapanan döngüselliği, yalnızca estetik olarak değil, düşünsel olarak da tartışılmaz durumdadır.

Conrad, Marlow'un dile getirdiği öyküyü bir anlatı devinirliğine yerleştirirken ne yaptığını çok iyi bilmekte, böylelikle emperyalizmin, kendi tarihini kuşatmak şöyle dursun, *Nellie*'nin güvertesindeki sınırları belli Avrupalı grubun hemen dışındaki büyük tarihin içinde yer aldığını ve o tarih tarafından kuşatıldığını da önünde sonunda kavramamızı sağlamaktadır. Oysa tarihin söz konusu bölgesinde o an için kimse yok görünmekte, Conrad da bu nedenle orayı boş bırakmaktadır.

Conrad ya da Marlow için o sıralar Avrupalının dışında ne görülebileceği düşünüldüğünde, Conrad'ın Marlow'u emperyalist bir dünya görüşünden başka bir şeyi sunmakta kullanamayacağı söylenebilir. Bağımsızlık beyazlar ve Avrupalılar içindir; küçük ya da tâbi halkların yönetilmesi gerekir; bilim, öğrenme, tarih, Batı'dan gelir. Conrad, Belçika ile İngiltere'nin sömürgecilikteki tavırları arasında gördüğü kötülük farklarını titiz-

likle kaydettiyse de, dünyayı ancak şu ya da bu biçimde Batılı dominyon alanı olarak hayal edebilmiştir. Bununla birlikte, bir sürgün olarak Conrad'da marjinallik duygusu da olağanüstü bir yerleşiklik gösterdiğinden, Marlow'un anlatısını oldukça dikkatli bir biçimde (bazıları, asap bozucu bir biçimde diyebilir), bu dünya ile, tam olarak belirlenmemiş ancak farklı olan bir başka dünyanın tam sınırında durmaktan gelen bir geçicilikle nitelemiştir. Cecil Rhodes ya da Frederick Lugard gibi büyük bir emperyalist girişimci olmadığında kuşku bulunmayan Conrad, Hannah Arendt'in deyişiyle bu büyük emperyalistlerin ikisinin de "bitmez tükenmez bir yayılma sürecinin akışına katılmak için sanki kendisi olmaktan çıkıp o sürecin yasalarına uymasını, sürecin bütününün hareket halinde tutulmasına yaradığı varsayılan anonim güçlerle özdeşleşerek kendisini bir işlevden ibaretmiş gibi hissedip sonunda böyle bir işlevselliği, bu dinamik eğilimi kendi kişiliğinde böylesine somutlaştırmayı ulaşabileceği en büyük başarı saymasını,"[31] çok iyi anlayabiliyordu. Conrad'ın kavradığı şey şudur: Emperyalizm, anlatıyı tekeline aldığı gibi, —*Karanlığın Yüreği*'nde, Afrikalılar adına olduğu kadar Marlow ve dinleyicileri de içinde olmak üzere Kurtz ve diğer serüvenciler adına da konuşmasına olanak veren— bütün bir tasavvur sistemini tekeline aldıysa, emperyalizmle siz tam bir uyum ya da denklik içinde olmadığınızdan, dışarıdan biri olarak özbilinciniz mekanizmanın nasıl çalıştığını etkin bir biçimde anlamanızı sağlayabilir. İngiliz kültürüyle hiçbir zaman tam olarak bütünleşmemiş, bu kültürün etkisi altına tam olarak girmemiş olan Conrad bu nedenle yapıtlarının tümünde alaycı bir uzaklığı koruyabilmiştir.

Böylelikledir ki Conrad'ın anlatı sanatının biçimi, kendisinden sonra gelen sömürgecilik sonrası dünyada olası iki teze, iki anlayışa ulaşılmasını olanaklı kılmıştır. Bunlardan biri, eski emperyal girişimin, kendi geleneksel rolünü tam olarak yerine getirmesine, dünyayı resmi Avrupa ya da Batı emperyalizminin anlayışına göre yorumlamasına, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra da yerini pekiştirmesine olanak veren anlayıştır. Batılılar Afrika ve Asya'daki eski sömürgelerini fiziksel bakımdan terk etmiş olsalar da oraları hem pazar olarak hem de törel ve düşünsel açılardan yönettikleri ideolojik coğrafyanın yerel birimleri olarak ellerinde tutmayı sürdürmüşlerdir. Geçenlerde Amerikalı bir aydın, "Bana Zulu'nun Tolstoy'unu gösterin" diyordu. Buradaki anlayışın iddialı hükümran kuşatıcılığı, bugün Batı adına ve Batı'nın yaptıkları adına olduğu kadar, dünyanın geriye kalanının ne olduğu ve ne olabileceği konusunda da konuşanların sözcüklerinde sürüp gidiyor. Söylemdeki iddialar, tartışılmaz bir biçimde

aşağı ve iflah olmazlar başta olmak üzere sömürge dünyasının bir biçimde varlıkbilimsel (ontolojik) olarak yitirildiğini ileri sürüp, "yitirildiği" düşünüleni dışlamaktadır. Bu söylem, üstelik, sömürgecilik deneyiminin ortak alanlarında değil, hiçbir zaman paylaşılmaması gereken alanlarında, başka bir deyişle büyük gücün ve gelişmenin getirdiği otorite ve doğrulukta odaklanmaktadır. Söylemin terimleri, sözbilim açısından, Julien Benda'nın modern aydınlara ilişkin eleştirisinden alıntıyla, siyasal tutkuların örgütlenmesidir; Julien Benda bu terimlerin kaçınılmaz olarak bir kitlesel kıyıma, sözcük anlamıyla değilse bile sözbilimsel bir kitlesel kıyıma kesinlikle yol açacağını bilecek ölçüde duyarlıdır.

İkincisi ise epeyce daha az karşı çıkılası bir tezdir. Bu tez kendisini, Conrad'ın kendi anlatılarını gördüğü gibi, bir zaman ve yerle sınırlı ve ne koşulsuz bir doğruluk ne de tam bir kesinlik içinde görmektedir. Daha önce de söylediğim gibi Conrad, emperyalizme tam olarak kavranmış bir alternatif düşleyebildiği izlenimi vermez: Anlattığı Afrika, Asya ya da Amerika yerlileri bağımsız olabilecek yetide değildir ve Conrad Avrupa vesayetini verili saydığından, bu vesayet sona erdiğinde olabilecekleri önceden görememektedir. Ancak, vesayet de, salt zamanını doldurması nedeniyle bile olsa (her insan çabası ya da bizzat sözün kendisi gibi) gelip geçmek, sona ermek durumundadır. Conrad, emperyalizme *tarih düşmesi* ve emperyalizmin koşullara bağımlılığını, yarattığı yanılsamaları ve devboyutlu şiddet ile savurganlığı (*Nostromo*'daki gibi) kayda geçmesi nedeniyle, sonraki okurlarına Avrupalılara ait düzinelerle sömürgeye bölünmüş bir Afrika'dan daha başka bir Afrika düşleme olanağı bırakmıştır; kendisinin bunun nasıl bir Afrika olabileceği konusunda pek az fikri olsa bile.

Conrad'dan çıkan ilk teze dönersek, yeniden canlanan emperyal söylem, on dokuzuncu yüzyıldaki emperyal karşılaşmanın bugün de sınır çizmeyi ve barikatları savunmayı sürdürdüğünü kanıtlamaktadır. Bu söylem tuhaf bir biçimde, eski sömürgeciliğin tarafları (örneğin İngiltere ile Hindistan ya da Fransa ile Afrika'daki eski Fransız sömürgeleri) arasındaki son derece karmaşık, iyice ilginç alışverişte de varlığını sürdürüyor. Ne var ki bu alışveriş emperyalizm yandaşlarıyla karşıtları arasındaki kutuplaşmış tartışmaların gürültücü çatışmalarıyla gitgide gölgeleniyor. Söz konusu çatışma çığırtkan bir sesle ulusal yazgıdan, denizaşırı çıkarlardan, yeni emperyalizmden vb. söz ederek yandaşlarını —saldırgan Batılılarla, ilginç bir biçimde, sözcülüğünü yeniden dirilen, yeni ulusçu Ayetullah'ların yaptığı Batılı olmayanları— sürmekte olan diğer alışverişten uzaklaştırıyor. Üzücü derecede dar olan taraflardan her birinin içinde,

on parmağında on marifet olanların, kendilerine ve başkalarına ilişkin doğruyu bilenlerin öncülüğünde, suçsuzlar, adiller, sadıklar yer alıyor; bunun dışında ise karışık bir demet halinde her şeyi eleştiren aydınlar ve geçmiş konusunda etkisiz yakınmalarda bulunmayı sürdüren yavan kuşkucular var.

1970'li ve 1980'li yıllarda, *Karanlığın Yüreği*'nden çıktığını söylediğim iki doğrultudan birincisindeki ufuk daralmasının yanında, önemli bir ideolojik kayma ortaya çıktı. Bu kayma, örneğin, radikallikleriyle dikkat çekmiş düşünürler arasında görülen, dramatik ölçülerdeki vurgu ve yön değişikliğinde saptanabiliyor. 1960'larda radikalliğin ve aydın isyanının öncüleri olarak ortaya çıkmış seçkin Fransız felsefecileri Jean-François Lyotard ve Michel Foucault, son zamanlarda, Lyotard'ın deyişiyle kurtuluş ve aydınlanmanın büyük meşrulaştırıcı anlatılarına karşı yeni ve çarpıcı bir inançsızlığı betimliyor. Lyotard 1980'lerde çağımızın postmodernist, yalnızca yerel konularla ilgilenen bir çağ olduğunu, tarihle değil çözülecek sorunlarla, büyük gerçeklikle değil oyunlarla ilgilendiğini söylüyordu.[32] Foucault da, modern toplumda dışlanmaya ve sınırlanmaya karşı gösterdikleri kararlı direnişi incelediği muhalif güçlerle —suçlular, şairler, toplumdışılar vb.— ilgilenmeyi bırakıp, iktidar her yerde olduğuna göre, bireyi çevreleyen yerel iktidar mikrofiziğinde yoğunlaşmanın daha iyi olabileceği kararına vardı. Bu nedenle, benliğin incelenmesi, bakılıp beslenmesi ve gerekiyorsa yeniden biçimlendirilip oluşturulması lazımdı.[33] Lyotard'la Foucault'nun, kurtuluş politikalarından uğranan düş kırıklığını aynı mecazla açıkladıklarını görüyoruz: Kolaylaştırıcı bir başlangıç noktası ve doğrulayıcı bir hedef koyan anlatı, insanın toplumdaki yörüngesini çizmeye artık elvermemektedir. Umutla beklenecek bir şey yoktur; kendi çemberimize yapışmış durumdayızdır. Çizilen hat bugün çember olarak tamamlanmıştır. Cezayir, Küba, Vietnam, Filistin ve İran'daki, pek çok Batılı aydın için antiemperyalist politika ve felsefeye olan en derin bağlılıklarını temsil eder duruma gelen sömürgecilik karşıtı mücadelelere yıllar boyu destek olduktan sonra, bir yorgunluk ve düş kırıklığı noktasına gelinmiştir.[34] Böylece, devrimleri desteklemenin ne denli boşuna, iktidara gelen yeni rejimlerin ne denli barbar olduğunu ve —aşırı bir uç olarak da— sömürgelikten çıkışın "dünya komünizmi"ne yaradığını işitmeye ve okumaya başlıyorduk.

Bu tabloya şimdi de terörizmi ve barbarlığı ekleyin. Eski sömürgecilik uzmanlarının iyice yaydığı iletiyi de: Bu sömürge halkları ancak sömürgeciliği hak ediyor, ya da, "biz," Aden'den, Cezayir'den, Hindistan'dan,

Çinhindi'nden ve diğer her yerden çekilmek aptallığını gösterdiğimize göre, topraklarını yeniden işgal etmek iyi bir fikir olabilir. Tüm bunlara, kurtuluş hareketleri, terörizm ve KGB arasındaki ilişkinin uzmanlarıyla kuramcılarını ekleyin. Bu noktada, Jeane Kirkpatrick'in Batı müttefiki (totaliter'in karşıtı olarak) otoriter rejimler dediği rejimlere olan sempatideki canlanma da var. Reaganizm, Thatcherizm ve bunlarla bağıntıda olanların yükselişiyle, yeni bir tarih aşaması başlamıştır.

"Batı"nın "çeper dünya"daki deneyimlerinden kesin bir biçimde çekilmesinin, tarihsel olarak ne kadar başka türlü anlaşılırsa anlaşılsın, günümüz aydını için çekici ya da öğretici bir etkinlik olmadığında kuşku yok. Bu çekilme balinanın dışında olmanın anlamını bilme ve bulma olanağını ortadan kaldırıyor. Başka bir anlayış için yine Rushdie'ye bakalım:

> Politikasız bir kurgusal dünya yaratmanın, kimsenin çalışma, yemek yeme, nefret etme, sevme ya da uyuma gereği duymadığı bir dünya yaratmak kadar yapay olabileceğini görüyoruz. Balinanın dışında olunduğunda, siyasal malzeme katılmasının yarattığı özel sorunlarla boğuşmak gerekli, hatta coşkulu hale geliyor, çünkü siyaset bazen fars bazen trajedi, bazen ise (örneğin Ziya'nın Pakistan'ında) hem fars hem trajedidir. Balinanın dışındaki yazar, kalabalıktan biri olduğunu, okyanusun, fırtınanın bir parçası olduğunu kabul etmek zorunda kalır; öyle ki nesnellik, tıpkı kusursuzluk gibi, başarının olanaksızlığına karşın uğruna mücadele edilecek büyük bir düş, ulaşılması olanaksız bir hedef durumuna gelir. Balinanın dışındaki dünya, Samuel Beckett'in ünlü sözünün dünyasıdır: Devam edemem, devam edeceğim.[35]

Rushdie'nin betimlemesindeki terimler Orwell'den alınmış olmakla birlikte bana Conrad'la daha da ilginç bir benzeşim içinde gibi geliyor. Çünkü burada, Conrad'ın anlatı biçiminden çıkan ikinci sonuç, ikinci doğrultu var: Dışarıya olan açık göndermelerde, Marlow ve dinleyicileri yoluyla sağlanan ve temelinde emperyalist olan tasavvurların dışındaki bir perspektife işaret ediliyor. Bu perspektif derinlemesine çağcıldır; ne tarihsel yazgıya ilişkin kavramlardan, ne hep yazgının ardından geliyora benzeyen özcülükten, ne de tarih karşısında kayıtsızlık ve tevekkülden kaynaklanır. İçeride olmak emperyalizm deneyimini bütünüyle gözden gizlemekte, düzene sokmakta ve Avrupamerkezci ve toptanlaştırıcı bir görüşün boyunduruğuna sokmaktadır; öteki perspektif ise taraflardan hiçbirine özel bir tarihsel ayrıcalığın tanınmadığı bir alanın varlığını düşündürmektedir.

Rushdie'yi yorumlarken fazla ileri gitmek ya da yazdığı metne kendisinin kastetmediği fikirler eklemek istemem. Rushdie, yerel İngiliz medya

ile olan bu tartışma sırasında (*Şeytan Ayetleri* yüzünden gizlenmek zorunda kalmasından önce) popüler medyanın Hindistan'ı veriş tarzında kendi deneyimlerinin gösterdiği gerçeği bulamadığını ileri sürüyordu. Ben biraz daha ileri giderek diyeceğim ki politikanın kültür ve estetikle böyle bir bunalımlı durumda bir araya gelmesinin erdemlerinden biri, tartışmanın karanlıkta bıraktığı ortak alanların açığa çıkmasına olanak sağlamasıdır. Savaşın doğrudan içinde olan savaşçıların, düşünmekten çok savaşmakla uğraştıkları zaman, ortak zemini görmeleri belki özellikle zordur. Batı'da Üçüncü Dünya'ya korkunç bir bela, kültürel ve siyasal bakımlardan aşağı bir yer olarak bakma noktasına gelen yaygın ağız birliği karşısında Rushdie gibi ben de kendimi azınlıkta ve dışarda hissettiğim için Rushdie'nin tartışırken duyduğu öfkeyi çok iyi anlayabiliyorum. Biz küçük bir marjinal sesler azınlığının mensupları olarak yazıp konuşurken, bizi eleştiren gazeteci ve akademisyenler, gazeteleri, televizyon şebekeleri, çeşitli görüşlerden dergi ve kurumlarıyla, birbirine bağlı, zengin bir bilişim ve akademik kaynaklar sistemine mensuplar. İçlerinden çoğu şimdi beyaz, Batılı ve Yahudi–Hıristiyan olmayanların makbul ve seçilmiş Batılı etikten ayrılmasını sağlayıp sonra bu ayırdıklarını terörist, marjinal, ikinci sınıf ya da önemsiz gibi küçültücü başlıklar altında kümeleyerek sağ eğilimli ilençleme çığırtkanlıkları yapan bir koroya başlamış durumda. Bu kategorilere sokulanlara saldırmak Batı ruhunu savunmak anlamına geliyor.

Conrad'a ve *Karanlığın Yüreği*'nin sunduğu ikinci ve emperyalistçe savlarının daha az olduğunu söylediğim olanağa dönelim. Conrad'ın bu öyküyü Thames Irmağı'nda demirli bir teknenin güvertesinde başlattığını bir kez daha anımsayalım: Marlow öyküyü anlatırken güneş batar; anlatının sonuna geldiğinde İngiltere'de karanlığın yüreği yeniden belirmiştir. Marlow'u dinleyen grubun ötelerinde, belirsiz ve tanımsız bir dünya yatmaktadır. Conrad bazen o dünyayı Marlow'un sunduğu emperyal metropol söylemi içinde açmak isterse de, kendi karışık öznelliği yüzünden bu çabaya karşı direnir ve açma işini (benim inancım hep bu yönde olmuştur) büyük ölçüde biçimsel düzenekler yoluyla başarır. Conrad'ın bilerek seçtiği döngüsel anlatı biçimleri yapıntı olarak dikkati çeker ve bizi, emperyalizmin erişemiyor gibi durduğu, emperyalist denetimin hemen ötesinde yer alıp, ancak Conrad 1924'te öldükten epey sonra elle tutulur bir varlık kazanacak olan gerçekliğin gizilgücünü hissetmeye özendirir.

Bu nokta biraz daha açıklama gerektiriyor. Conrad'ın anlatıcıları, Avrupalı adlarına ve tavırlarına karşın Avrupa emperyalizminin ortalama, düşünmeyen tanıkları değildir. Emperyal düşünce adına yapılanları kabul

etmekle yetinmemektedirler: Bu konularda epey kafa yormakta, kaygılanmakta, yapılanları alışılmış işler gibi gösterme endişesini taşımaktadırlar. Ancak yapılanlar hiç de alışılmış işler değildir. Conrad'ın imparatorluğa ilişkin ortodoks görüşlerle kendi görüşü arasındaki ayrılığı göstermekte kullandığı yöntem, anlatıcının dilindeki kargaşalar yoluyla dikkatleri hep fikir ve değerlerin nasıl yapılaştırıldığına (ve nasıl bozulduğuna) çekmektir. Ayrıca, anlatma işi titizlikle sahnelenmiştir; anlatıcı, sesinin niteliği, dinleyicileri, bir arada olma nedenleri, söylediklerinin etkisi: Bunların tümü, anlattığı öykünün önemli, hatta vurgulanmış öğeleridir. Örneğin, Marlow hiçbir zaman açık sözlü değildir. Gevezelikle olağanüstü güzel konuşma arasında gidip gelir ve tuhaf şeyleri, şaşırtacak biçimde yanlış dile getirmek ya da belirsiz, çelişkili bir hale sokmak yoluyla daha da tuhaflaştırma isteğini pek frenlemez. Bu çerçevede, örneğin, bir Fransız savaş gemisinin "bir kıtaya" ateş açtığını söyler; Kurtz'un etkili konuşma yeteneği ise aydınlatıcı olduğu kadar aldatmaya da yöneliktir, vb. Konuşması bu türden tuhaf tutmazlıklarla (Ian Watt bu noktayı "gecikmeli kod çözme" olarak enine boyuna tartışmaktadır[36] öylesine doludur ki sonuçta yaptığı etki, dinleyicilerde olduğu kadar okuyucuda da, sunduğu şeyin pek de olması gerektiği gibi olmadığı ya da gösterilmediği izlenimini bırakır.

Bununla birlikte, Kurtz'la Marlow'un konuşmaları gerçekte tümüyle emperyal efendilik, beyaz Avrupalıların siyah Afrikalılarla fildişi *üzerindeki*, uygarlığın ilkel karanlık kıta *üzerindeki* efendiliği üstünedir. Marlow, resmi imparatorluk "fikri" ile, Afrika'da fiilen var olan, önemli ölçüde akıl karıştıcı durum arasındaki farkı vurgulamak yoluyla, okuyucuda hem bizzat imparatorluk fikri hem de daha temel bir şey olarak gerçekliğin kendisi konusunda tedirginlik yaratır. Çünkü Conrad tüm insan etkinliğinin, sözcükler tarafından yalnızca irade ya da gelenek yoluyla yaklaşılabilen, kökünden istikrarsız bir gerçekliğin denetim altına alınmasına bağlı olduğunu gösterebiliyorsa, aynı şey imparatorluk için, bu fikri övmek vb. için de geçerlidir. O halde Conrad söz konusu olduğunda her zaman az çok yapılmakta ve bozulmakta olan bir dünyadayız demektir. İstikrarlı ve güvenli görünen her şey, örneğin köşede duran polis, cangıldaki beyaz adamdan ancak azıcık daha güvenlidir ve her şeyi kaplamakta olan, anlatının sonunda Londra'da da Afrika'da da aynı şey olduğu gösterilen karanlığa karşı, aynı sürekli (ama kırılgan) zaferlerin kazanılmasını gerektirmektedir.

Conrad'ın dehası, her zaman var olan karanlığın sömürgeleştirilebileceğini ya da aydınlatılabileceğini (*Karanlığın Yüreği*, iradi edimler ve

güç seferberliği yoluyla bu dünyanın karanlık yerlerine ve halklarına ışık götürmeye yönelik, yardımseverliği kadar zalim de olan planlara, *uygarlaştırma görevi*'ne göndermelerle doludur), ancak, karanlığı bağımsız olarak kabul etmenin de gerektiğini kavramasına olanak sağlamıştır. Kurtz ve Marlow, karanlığın varlığını kabul ederler; Kurtz ölüm halindeyken kabul eder, Marlow ise geçmişe dönük olarak, Kurtz'un son sözlerinin anlamını düşünürken. Kurtz ve Marlow (kuşkusuz, Conrad da), "karanlık" dediklerinin kendi özerkliği bulunduğunu ve emperyalizmden kendi malı yaptığı şeyleri geri isteyebileceğini ve alabileceğini anlamakla, zamanlarından önde gitmektedirler. Ancak, Marlow ve Kurtz aynı zamanda kendi zamanlarının yaratısıdır ve bir sonraki adımı atamazlar; bu adım, zayıflatıcı, küçültücü bir bakışla Avrupalı olmayan bir "karanlık" olarak gördükleri şeyin gerçekte emperyalizme karşı *direnen* ve Conrad'ın indirgemeci bir biçimde söylediği gibi bir gün karanlığı geri getirebilecek değil, bağımsızlık ve egemenliğini yeniden kazanabilecek bir dünya olduğunu kabul etmektir. Conrad'ın trajik sınırlılığı şuradadır: Bir düzlemde, emperyalizmin, özünde salt egemenlik kurmak ve toprak gaspı olduğunu net bir biçimde görebildiyse de, bundan, "yerliler"in Avrupa egemenliğinden kurtularak yaşamlarını özgürce sürdürebilmeleri için emperyalizmin sona ermesi gerektiği sonucunu çıkaramamıştır. Kendi zamanının bir yaratısı olan Conrad, yerlileri köleleştiren emperyalizme sert eleştiriler yöneltmesine karşın, yerlilere özgürlük tanıyamamıştır.

Conrad'ın kendi Avrupamerkezci tarzında haksız olduğuna ilişkin kültürel ve ideolojik kanıtlar zengin ve etkileyicidir. İmparatorluğa karşılık verme ve direniş gösterme konusunda bütün bir hareket, edebiyat ve kuramlar dizisi var (bu kitabın üçüncü bölümünün konusu budur) ve sömürgecilik sonrası dönemi yaşamakta olan birbirinden çok farklı bölgelerde, metropol dünyasıyla eşitlik düzleminde bir tartışmaya girme yönünde ve Avrupalı olmayan dünyadaki çeşitlilik ve farklılıklara, ayrıca bu dünyanın kendine ait gündemleri, öncelikleri ve tarihi bulunduğuna tanıklık eden dev boyutlu enerjik çabalar görülüyor. Bu tanıklığın amacı, Avrupa'yla olan çekişme zemini kadar buluşma alanlarını da yazıya geçirmek, yeniden yorumlamak ve genişletmektir. Söz konusu etkinliğin bir bölümü —örneğin, konuşmaları, kitapları, ses bantları ve broşürleriyle İslam Devrimi'nin yolunu açan iki önemli ve etkin İranlı aydının, Ali Şeriati ile Celal Ali i–Ahmed'in çalışmaları—, sömürgeciliği yorumlarken yerli kültürle mutlak bir karşıtlık öne sürmüştür: Batı, düşmandır, hastalıktır, kötülüktür. Daha başkaları, örneğin Kenyalı Ngugi ve Sudanlı Tayeb Salah

gibi romancılar, sömürgeci kültürün bilinmeyene doğru yolculuk ve araştırma gibi büyük *klişelerini* kendi kurgularına mal etmiş, kendi sömürgecilik sonrası amaçları yönünde sahiplenmiştir. Salah'ın *Season of Migration to the North/Göç Mevsimi*'ndeki roman kişisi, Kurtz'un ve yaptıklarının tersidir: Karaderili, beyazların topraklarına, kuzeye doğru yola çıkar.

Dolayısıyla, klasik on dokuzuncu yüzyıl emperyalizmiyle, direniş içindeki yerel kültürlerde bu emperyalizmin yol açtıkları arasında, hem sert bir çatışma hem de tartışmada öte yana geçmeler, alıp vermeler söz konusu. Sömürgecilik sonrası yazarlarının çoğu kendi geçmişini kendi içinde taşıyor: Onur kırıcı yara izleri olarak, çeşitli yapıp etmelerin kışkırtıcısı olarak, yeni bir geleceğe doğru geçmişe olan bakışta değişiklik yapma gizilgücü olarak, ivedilikle yeniden yorumlanabilecek ve kullanılabilecek deneyimler olarak. Burada eski suskun yerli, imparatorluktan geri alınmış ülke topraklarında konuşup davranmaktadır. Rushdie'de, Derek Walcott'ta, Aimé Césaire'de, Chinua Achebe'de, Pablo Neruda'da ve Brian Friel'de bu özellikler görülür. Bugün bu yazarlar sömürgecilik dönemi başyapıtlarını gerçek anlamıyla okuyabilmektedir; o başyapıtlar, tıpkı Avrupa etnolojisinin, yerlilerde kendilerine ilişkin bilimsel söyleme müdahale yetisi bulunmadığını varsayması gibi, bu yazarları yanlış tasavvur etmekle kalmayıp, kendileri konusunda yazılmış olanı okuyacak ya da doğrudan yanıtlayacak yetinin de bulunmadığını varsaymıştı. Şimdi bu yeni durumu daha bütünsel olarak gözden geçirmeye çalışalım.

IV • Farklı Deneyimler

Şöyle bir düşünceyi kabul ederek başlayalım: İnsan deneyiminde indirgenemez bir öznel çekirdek bulunmakla birlikte, bu deneyim aynı zamanda tarihsel ve çağcıldır, çözümlemeye ve yorumlamaya elverir ve —son derece önemli bir nokta olarak— toptanlaştırıcı kuramlar tarafından tüketilemez, doktrin ya da ulus çizgileriyle işaretlenip sınırlanamaz, analitik yapılara sığdırılıp işin içinden çıkılamaz. Gramsci'ye katılarak düşünsel yönelimin hem toplumsal açıdan olanaklı hem de istenir olduğuna inanılırsa, bir yandan böyle bir inanç taşıyıp bir yandan da dışlamalar —örneğin kadın deneyimini yalnızca kadınların, Yahudilerin acılarını yalnızca Yahudilerin, sömürgecilik deneyimini yalnızca eski sömürge tebaasının anlayabileceğine hükmeden dışlamalar— çevresinde tarihsel deneyim çözümlemeleri kurmak, kabul edilmesi olanaksız bir çelişki olur.

Buradaki kastım, her sorunda iki taraf bulunduğunu söyleyiverenlerin kastettiği şey değil. Özcülük ve dışlamacılık kuramları ya da barikatlar ve taraflar koyma konusundaki zorluk, bu tavırların bilgiye ulaşmayı olanaklı kılmaktan çok, bilmezliğe ve demagojiye af çıkaran ya da hoşgörüyle bakan kutuplaşmalara yol açmasıdır. Irk, modern devlet ve modern ulusçuluk konularındaki kuramların son zamanlarda yükselen şansına en üstünkörü bakış bile bu acıklı gerçeği doğruluyor. Afrikalı, İranlı, Çinli, Yahudi ya da Alman deneyiminin temelde bütünsel, tutarlı ve ayrı olduğunu ve bu nedenle yalnızca Afrikalılar, İranlılar, Çinliler, Yahudiler ya da Almanlar tarafından anlaşılabileceğini peşin peşin biliyorsanız, bence her şeyden önce, hem tarihsel bir biçimde yaratılmış hem de yorum sonucu olan bir şeyi —Afrikalılık, Yahudilik, Almanlık, hatta doğuculuk ve batıcılığı— esas alıyorsunuz demektir. İkincisi, birincisinin bir sonucu olarak, öz ya da deneyim konusunda tam bilgiden, ve bu bilginin başka bilgilerle olan iç içelik ve bağımlılığından çok, özün ya da deneyimin kendisini savunuyor olmanız olasıdır. Bunun sonucunda başkalarının farklı deneyimini daha düşük bir statüye indireceksiniz demektir.

Özel olmakla birlikte, örtüşen ve birbiriyle bağlantılı olan deneyimlerin —kadınlara, Batılılara, siyahlara, ulusal devlet ve kültürlere ait deneyimlerin— birbirine düğümlenmiş ve karmaşık tarihleri olduğunu baştan kabul edersek, bu deneyimlerin her birine ideal ve özünde ayrı bir statü tanımamız için hiçbir düşünsel neden kalmaz. Yine de, aynı anda insan topluluğuna ve bu topluluğun hem parçası olan hem de oluşmasına katkıda bulunan somut çekişmelere ilişkin bir duyarlığı da koruduğumuz sürece, söz konusu tarihlerin her birinde benzersiz olan yönü koruma isteğini duyarız. Bu yaklaşımın kusursuz bir örneği, daha önce de göndermede bulunduğum *The Invention of Tradition*'daki denemelerdir. Son derece özelleşmiş, yerel ve birbirinden çok farklı olmakla birlikte ortak özellikleri de bulunan yapma gelenekleri (örneğin Hindistan'daki *durbar*ları ve Avrupa'daki futbol maçlarını) ele alan bu kitabın tezi, söz konusu geleneklerin, Hobsbawm'un "uygun bir tarihsel geçmişle süreklilik sağlanması"[37] dediği benzer insan deneyimi alanlarına ait olmaları nedeniyle, bir arada okunup anlaşılabilecekleridir.

On dokuzuncu yüzyıl sonlarının Hindistan *durbar*ları ile İngiltere'de yapılan taç giyme törenleri arasındaki bağlantıyı görmek için, karşılaştırmalı, daha doğrusu çoksesli bir perspektif gerekli. Başka bir deyişle, tümü de bir arada yaşayıp etkileşim içinde bulunan ve her birinin kendi özel gündemi, gelişme hızı, iç oluşumları, iç tutarlılığı ve dış ilişkiler

sistemi olan farklı deneyimleri, tüm ayrıntılarıyla düşünüp bir arada yorumlayabilmeliyiz. Örneğin, Kipling'in *Kim* adlı romanı İngiliz romanının gelişmesinde ve Victoria toplumunun son dönemlerinde çok özel bir yer tutmakla birlikte, bu romanda çizilen Hindistan tablosu Hindistan bağımsızlık hareketinin gelişmesiyle derin bir zıtlık içindedir. Roman ya da siyasal hareket birbiri dışında düşünüldüğünde ya da yorumlandığında, aralarındaki —somut emperyal deneyimden gelen— yaşamsal tutmazlık kaçırılmış olur.

Biraz daha açıklama gerektiren bir nokta var. "Farklı deneyimler" kavramı, ideoloji sorunundan sıyrılmak niyetiyle kullanılmamıştır. Tersine, tıpkı ne tarihe ne de toplumsal bir ortama tâbi, Arşimetsi bir perspektife ulaştığını ileri süren bir eleştirmene ya da yorumcuya tam olarak inanılamayacağı gibi, yorumlanan ya da üzerinde düşünülen hiçbir deneyim de dolayımsız diye nitelenemez. Benim, deneyimleri yan yana getirip birbirinin karşısına çıkarırken yorumlamayla ilgili olarak güttüğüm siyasal amaç (en geniş anlamıyla), ideolojik ve kültürel bakımdan birbirine kapalı olup kendi dışındakileri uzakta tutmaya ya da bastırmaya çalışan görüş ve deneyimleri birbirine yardımcı duruma getirmektir. Farklılıkların açığa çıkarılması ve dramatize edilmesi, ideolojinin önemini azaltmaya çalışmak şöyle dursun, kültürel öneminin vurgulanmasını sağlar; bu da ideolojinin gücünü değerlendirmemizi ve sürmekte olan etkisini anlamamızı olanaklı kılar.

Öyleyse, on dokuzuncu yüzyıl başlarının metinlerinden, aşağı yukarı aynı dönemin (1820'ler) ürünü olan iki tanesini karşılaştıralım: Tüm yoğunluğu ve etkileyici tutarlılığıyla *Description de l'Egypte/Mısır Betimlemesi* ile, göreli olarak daha hafif bir cilt olan, Abdülrahman el-Cabarti'nin *Acaib el-Athar*'ı. Napolyon'un Mısır seferinin yirmidört ciltlik bir öyküsü olan *Description*, Napolyon'un sefer için yanına aldığı Fransız bilim ekibince hazırlanmıştır. Abdülrahman el-Cabarti, Fransızların seferi sırasında yaşayıp sefere tanık olmuş, tanınmış bir Mısırlı, *âlim* ve din önderidir. Önce, *Description*'a Jean-Baptiste-Joseph Fourier tarafından yazılan genel önsözden aşağıdaki bölümü alalım:

> Afrika ile Asya'nın arasında yer alan ve Avrupa'yla iletişimin kolay olduğu Mısır, eski kıtanın merkezindedir. Bu ülke hep büyük anılar sunar; sanatların anavatanıdır, sayısız anıt barındırır; en yeni sayılabilecek yapıların bile Truva Savaşı zamanında yapılmış olmasına karşın, başlıca tapınaklarıyla krallarının oturduğu saraylar hâlâ ayaktadır. Homeros, Lykurgos, Solon, Pythagoras ve Platon, bilimlerini, dinini ve yasalarını incelemek üzere Mısır'a gitmişlerdir.

> Büyük İskender oraya cüsseli bir kent kurmuş, bu kent uzun süre ticari üstünlüğü elinde tutmuş, Pompey, Sezar, Marcus Antonius ve Augustus tarafından Roma'nın ve bütün dünyanın yazgısının belirlenmesine tanık olmuştur. Dolayısıyla, ulusların yazgısına hükmeden büyük hükümdarların dikkatini çekmek, bu ülkenin değişmez özelliğidir.
>
> Batı'da olsun, Asya'da olsun, hatırı sayılır bir güç haline gelip de gözünü az çok doğal hak gibi görülen Mısır'a dikmeyen tek bir ulus yoktur.[38]

Fourier, Napolyon'un 1798 Mısır işgalini akla uygun hale getiren bir sözcü olarak konuşuyor. Verdiği büyük adların yankısı, yabancı işgali Avrupalı varoluşun kültürel yörüngesine yerleştirmesi, temellendirip standartlara uydurması: Tüm bunlar fetih işini, fetheden bir orduyla yenilen bir ordu arasındaki çatışma olmaktan çıkarıp çok daha uzun ve yavaş bir sürece dönüştürüyor. Açıktır ki bu süreç, fetih yüzünden alt üst edici bir deneyim yaşayan Mısırlılardan çok, kendi kültürel varsayımları içine kapanmış olan Avrupalı duyarlığı açısından kabul edilebilirdir.

Cabarti hemen hemen aynı zamanda kendi kitabına fetih konusunda bir dizi acı dolu ve derinlikli düşünce yazar; o, ülkesinin işgal edilmesini ve toplumunun yıkıma uğratılmasını kayda geçiren, zor durumdaki bir din adamı olarak yazmaktadır.

> Bu yıl, büyük muharebelerin damgasını vurduğu bir dönemin başlangıcı oldu; birden, korkulası bir biçimde, ciddi sonuçlar ortaya çıkmaya başladı; yoksulluk sonu gelmez artışlar kaydetti, gidişat bozuldu, yaşamın ortak anlamı yozlaşıp yıkımla yüzyüze geldi, çöküntü genelleşti. [Bundan sonra, iyi bir Müslüman olarak kendisi ve kendi halkı konusunda düşünmek üzere geriye döner.] Kur'ân der ki (xi, 9), "Allah, sakinleri dürüst olan kentleri haksız yere harap etmez."[39]

Fransız seferine, görevleri Mısır'ı daha önce hiç olmadığı bir biçimde gözlemlemek olan bir bilim ekibi katılmıştır —elde edilen sonuç dev boyutlu *Description*'dur—, ancak Cabarti'nin gözünde yalnızca, Mısır'ın cezalandırılmasından ibaret olarak anlamlandırdığı gücün yaptıkları vardır. Fransız gücü Cabarti'nin varoluşunu işgal altındaki bir Mısırlı olarak ilgilendirmektedir. Bu, Cabarti'nin, Fransız ordusunun gidiş gelişlerini, emirnamelerini, aldığı sert önlemleri ve Cabarti'nin yurttaşlarının değiştiremeyeceği emirlere göre, korkutucu ve denetimsiz görünen bir tarzda istediğini yapabilecek durumda olmasını kayda geçmekten öte pek az şey yapabildiği, denetim altındaki bir parçacığa sığdırılmış gibi bir varoluştur. *Description*'u üreten politikalarla Cabarti'nin dolayımsız tepkisi

arasında mutlak bir farklılık söz konusudur ve bu farklılık, çekişmenin ne denli eşitsizliğe dayalı bir zeminde olup bittiğini açıkça göstermektedir.

Bugün Cabarti'nin tavrının sonuçlarını sonuna kadar izlemek zor değil ve çeşitli kuşaklardan tarihçiler tarafından izlenmiştir; ben de bu kitapta daha sonra belli ölçülerde aynı çabayı göstereceğim. Cabarti'nin deneyimi, Mısır, Arap, İslam ve Üçüncü Dünya tarihinin ısrarlı bir izleği olan köklü Batı karşıtlığını üretmiştir. Yine Cabarti'de, sonraları büyük Azhar vaizi ve reformcu Muhammed Abduh ve önemli çağdaşı Cemaleddin el Afgani tarafından yaygınlaştırıldığı biçimiyle, İslam'ın Batı ile rekabet edebilmek için modernleşmesi, ya da Batı'ya karşı daha iyi savaşmak için Mekke'deki köklerine dönmesi gerektiğini savunan İslami reformizmin tohumları bulunabilir; Cabarti ayrıca, Mısır'ın bağımsızlığına, Nasır'cı kuram ve uygulamalara, ve İslam fundamentalizmi denen çağdaş hareketlere kadar varacak olan dev boyutlu ulusalcı akımlardan da tarihin erken bir döneminde söz etmiştir.

Ne var ki tarihçiler Fransız kültür ve tarihini Napolyon'un Mısır seferi çerçevesinde okumak konusunda pek de gönüllü davranmamışlardır. (Aynı şey, emperyal kültür mensupları için doğal bir olgu durumuna gelecek ölçüde büyük boyutlu ve zengin bir hükümranlık olan Hindistan'daki İngiliz hükümranlığı için de geçerlidir.) İlginçtir, Avrupa metinleri içinde, düpedüz *Description*'un Doğu'nun fethini pekiştirmesi sayesinde yazılmış olanlar üstüne sonradan bilgin ve eleştirmenler tarafından söylenenler de o önceki reddedişin az çok hafiflemiş ve hayli örtük bir devamıdır. Bugün, yapıtları iyiden iyiye Doğu'ya bağımlı olan Nerval ve Flaubert üstüne yazmak demek, başlangıçta Fransız emperyal gücünün zaferiyle çizilmiş bir zeminde çalışmak ve o gücün adımlarını izleyerek 150 yıllık Avrupa deneyimine uzanmak demektir; bunu söylemek Cabarti ile Fourier arasındaki simgesel tutmazlığı bir kez daha vurgulamak anlamına gelse bile. Emperyal fetih bir kez vurulan bir darbe değil, Fransız yaşamında durmadan yinelenen, kurumlaşmış bir varlık olmuştur; Fransız kültürüyle boyunduruk altına alınmış kültürler arasındaki sessiz ve bünyeselleştirilmiş eşitsizliğe verilen tepki, bu varlık içinde çeşitli biçimler almıştır.

Buradaki dengesizlik çarpıcıdır. Bir düzlemde, sömürge topraklarındaki tarihin iyi kısmı emperyal müdahalenin bir işlevi olarak kabul ediliyor; başka bir düzlemde ise sömürgecilik girişimlerinin büyük metropol kültürlerine ait temel etkinlikler açısından marjinal ve belki de giderek çizgidışı olduğu konusunda aynı derecede inatçı bir varsayım söz konusu. Bu çerçevede, Avrupa ve ABD'deki antropoloji, tarih ve kültür ince-

lemelerinin eğilimi, kendi tarihleştirici ve bilimselleştirici gücü sayesinde dünya tarihinin bütününü, tarihi "bulunmayan" halklar ve kültürler için ya tarih eksilten ya da —sömürgecilik sonrası dönemde— tarih kuran bir tür Batılı üstün–özne tarafından görülebilir bir tarih olarak ele almaktır. Tam kapsamlı eleştirel çalışmalar içinde, modern Batı emperyalizmiyle kültürü arasındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaşanı pek azdır; bu sıkı ilişki, bizzat kendisi yüzünden tıkanmıştır. Daha özel planda, büyük Fransız ve İngiliz gerçekçi romanlarının emperyal olgulara olan olağanüstü biçimsel ve ideolojik bağımlılığı da hiçbir zaman genel bir kuramsal bakış açısıyla incelenmemiştir. Bu türden tüm kaçınma ve yadsımaların, sömürgecilikten çıkış konusundaki çığırtkan gazete tartışmalarında durmadan yeniden üretildiği inancındayım; bu tartışmalarda emperyalizm boyuna ve açıkça şunu ilan ediyor: Gerçekte durumunuzun nedeni biziz, biz gidersek yine acınası halinize dönersiniz; bunu bilin yoksa hiçbir şey bilemeyeceksiniz, çünkü şimdiki zamanda emperyalizm konusunda bilinip de size ya da bize yararı dokunacak bir şey yok.

Emperyalizme ilişkin bilgilerin değeri konusundaki tartışmalar kültür tarihinin yöntemleri ya da akademik perspektifleriyle sınırlı kalsaydı, üstünde durmaya değse bile çok da ciddi değil diye düşünmekte haklı olurduk. Oysa gerçekte, güç ve uluslar dünyasında karşı konulmaz derecede önemli ve ilginç bir gruplaşmadan söz etmekteyiz. Örneğin, Avrupa emperyalizminin zirvede olduğu dönemden bu yana süren —gerçekte o dönem tarafından yaratılmış da olabilecek— politikalar arasındaki farklılıklardan çoğunun, geçen on yıl boyunca tüm dünyada kabilesel ve dinsel duygulara olan olağanüstü yoğunluktaki dönüşle atbaşı gitmiş ve bu dönüş tarafından derinleştirilmiş olduğunda kuşku yoktur. Üstelik, devletler, ulusçuluklar, etnik gruplar, bölgeler ve kültürel yapılar arasındaki çeşitli tahakküm mücadeleleri, görüş ve söylemlerle oynanmasını, medyada ideolojik sunuş üretim ve tüketimini, ayrıca, büyük karmaşıklıkların basitleştirilip indirgenerek kullanımı kolay geçer akçeler durumuna getirilmesini ve devlet politikalarının çıkarına kullanılmasını sağlayıp yaygınlaştırmıştır. Tüm bunlarda aydınlar önemli bir rol oynadı; kanımca bu rolün en yaşamsal ve en uzlaşmacı olduğu alanlar, çağcıl yorum politikalarının çok yüksek çıkarlara yönelik olarak yürütüldüğü, sömürgeciliğin kalıtı olan deneyim ve kültür gibi, örtüşen iki alandı. İktidar ağırlığı, doğallıkla, kendi yapısını kendisi kurmuş olan "batılı" toplumlarla, bu toplumların savunucusu ve ideoloğu olarak hizmet gören tanınmış aydınların tarafındaydı.

Ancak, pek çok eski sömürge ülkede bu dengesizliğe ilginç tepkiler gösterildi. Özellikle Hindistan ve Pakistan'da son zamanlarda yapılan çalışmalar (örneğin *Subaltern Studies*), sömürgecilik sonrası güvenlikçi devletle ulusçu seçkin aydın tabaka arasındaki suç ortaklıklarını vurguluyordu; Arap, Afrikalı ve Latin Amerikalı muhalif aydınlar da benzer eleştirel çalışmalar yayımladılar. Ancak, ben burada daha çok, Batılı güçleri eski sömürge halklara karşı eleştirisiz bir biçimde eyleme iten o talihsiz yakınlaşmaya eğilmek istiyorum. Ben bu kitabı yazmaya uğraşırken, Irak'ın Kuveyt'i işgal etmesinin yol açtığı bunalım tüm şiddetiyle sürüyordu: ABD'den Suudi Arabistan'a yüzbinlerce asker, uçaklar, gemiler, tanklar, füzeler gönderildi; Irak yardım istemek için —Mısırlı Mübarek, Suudi krallık ailesi, diğer Körfez şeyhleri ve Faslılar gibi ABD destekçileriyle Libya ve Sudan gibi keskin muhalifler ya da Ürdün ve Filistin gibi arada kalmış güçler arasında fena halde bölünmüş durumdaki— Arap dünyasına başvurdu; Birleşmiş Milletler, uygulanacak yaptırımlarla ABD ablukası konusunda bölünmüştü; sonuçta ABD baskın çıktı ve yıkıcı bir savaş yaşandı. Geçmişten kalma ve hâlâ etkili olan, temel önemde iki net fikir vardı: bunlardan biri, büyük gücün, uzaklardaki çıkarlarını askeri işgale varıncaya dek koruma hakkı olduğu, diğeri de küçük güçlerin aynı zamanda kendileri gibi hakları, töreleri, iddiaları da küçük halklar olduğu fikriydi.

Bu noktada, medyanın biçim verdiği ve çekip çevirdiği algılar ve siyasal tavırlar önem taşıyor. Avrupa ve ABD'de pek çok eleştirel çalışmanın kesinleyip doğruladığı üzere, Batı'da 1967 Savaşı'ndan bu yana Arap dünyasına ilişkin düşünceler kaba, çiğ ve indirgemeci bir biçimde ırkçıdır. Her durumda, Arapları gevşek "deve binicisi," terörist ve saldırgan zengin "şeyhler" olarak gösteren film ve televizyon şovları yağmur gibi yağmaktadır. Medya, Başkan Bush'un talimatının peşine takılıp Amerikan yaşam tarzını korumak ve Irak'ı geriletmek için seferber olduğunda, Arap dünyasının siyasal, toplumsal ve kültürel gerçekleri konusunda pek az şey söylendi ya da gösterildi. Oysa o gerçekler hem Saddam Hüseyin'in korkunç simasının hem de karmaşık bir dizi başka ve taban tabana zıt grubun (önde gelen örneklerinden biri 1988 Nobel ödülünü kazanan Necib Mahfuz olan Arap romanı ve sivil toplumun ayakta kalabilen bölümündeki çok sayıda kurumun) varlığını olanaklı kılan ve çoğu da derin bir ABD etkisi taşıyan gerçeklerdi. Medyanın, yavaş ilerleyen kültür ve toplum süreçlerindense karikatürleştirme ve sansasyon işleriyle ilgilenmek için donandığı kesinlikle doğruysa da, bu yanlış anlayış tarzlarının

daha derinlerdeki nedeni emperyal dinamik ve her şeyden önce de bu dinamiğin ayırıcı, özselleştirici, hükmedici ve tepkici eğilimleridir.

Kendini tanımlama, her kültürün gösterdiği etkinliklerden biridir: Bu tanımlamanın belirli tumturaklı sözleri, bir dizi dolayımı, otoriteleri (örneğin, ulusal bayramlar, bunalım zamanları, kurucu atalar, temel metinler vb.) ve tümüyle kendine özgü bir bilindikliği vardır. Ne var ki elektronik haberleşme, ticaret, yolculuk, ve inanılmaz bir hızla yayılabilen çevresel ve bölgesel çatışmaların gerektirdikleri yüzünden hiç olmadığı kadar birbirine bağlanmış bir dünyada kimlik iddiası, hiç de törensellikten ibaret bir sorun değil. Bana özellikle tehlikeli gelen nokta, kimlik iddiasının, tutkuları atacı bir biçimde seferber edebilmesi ve insanları, ilk emperyal dönemlere, Batı ve karşıtları tarafından erdemlerin erdem olarak değil, savaşa yönelik olarak savunulduğu hatta somutlaştırıldığı dönemlere geri götürebilmesidir.

Bu atacılığın belki küçük sayılabilecek bir örneği, ABD'de çalışan başlıca oryantalistlerden biri olan Bernard Lewis'in 2 Mayıs 1989 tarihli *The Wall Street Journal*'daki yazısında ortaya çıktı. Lewis bu yazısında "Batı nizamı"nın değiştirilmesi tartışmasına giriyordu. İslamiyet konusunda otorite olarak konuşan Lewis, Stanford Üniversitesi müfredatını Avrupalı olmayan daha çok sayıda insanın, daha çok kadının vb. metinlerini içerecek biçimde değiştirmek üzere oy vermiş olan öğrenci ve öğretim üyelerine seslenerek, "Batı kültürü gerçekten giderse onunla birlikte pek çok şey de gider ve yerine başka şeyler gelir" gibi aşırı bir tavır ortaya koyuyordu. Kimsenin "Batı kültürü gitmelidir" gibi gülünç bir şey söylediği yoktu; ancak, Lewis'in tartışması titizlikten çok, büyük konularda yoğunlaşıyor ve sert adımlarla ilerleyerek şöyle bir dikkate değer öneride bulunuyordu: Okuma listesinde yapılacak değişiklikler Batı kültürünün kaldırılıp atılmasıyla eşdeğer olacağından, bunu köleliğin, çokeşliliğin ve çocuk evliliğinin (bunları böylece, tek tek sayıyordu) geri getirilmesi gibi konular izleyecektir. Lewis bu şaşırtıcı teze, Batı'ya özgü olduğuna inandığı "diğer kültürlere duyulan merak"ın da sona ereceğini ekliyordu.

Belirti niteliği taşıyan, hatta biraz komik de olan bu tez, hem kültürel başarının Batı'ya özgü olduğuna ilişkin hayli şişmiş bir duyguya hem de dünyanın geriye kalan kısmı konusunda adamakıllı sınırlı, neredeyse isterik ve düşmanca bir görüşe işaret ediyor. Batı olmazsa kölelik ve ikieşlilik geri döner demek, Batı dışındaki yerlerde zulme ve barbarlığa karşı herhangi bir ilerleme kaydedilmesinin olanaklığını yadsımak oluyor. Lewis'in tezi, Batılı olmayanları şiddetli bir öfkeye doğru; Batılı olma-

yan kültürleri ise, yapıcılıktan aynı ölçüde uzak olmak üzere, başarıları konusunda böbürlenmeye doğru itecek niteliktedir. Kültürlerin tumturaklı sözler yoluyla birbirinden ayrılması, çeşitli tarihlerin birbirine olan bağımlılığını ve aynı çağda yaşayan toplumlar arası etkileşimin zorunluluğunu doğrulamaktan çok, aralarındaki öldürücü emperyal çatışmaları garantiler: Acıklı öykü, bir daha ve bir daha yinelenir.

Bir başka örnek de 1986 yılının son aylarında, "The Africans/Afrikalılar" adlı televizyon belgeselinin yayımlanması sırasında ve sonrasında yer alan tartışmadır. Başlangıçta BBC tarafından ısmarlanan ve büyük ölçüde finanse edilen bu dizi, Michigan Üniversitesi'nden, yetkinliği ve ön saflarda bir akademik otorite olarak inanılırlığı tartışılmayan bir siyaset bilimi profesörü (Kenyalı, Müslüman, seçkin bilgin Ali Mazrui) tarafından yazıldı ve anlatıldı. Mazrui'nin dizisi iki öncüle dayanıyordu. Birinci öncül, Afrika konusunda Batılı bakışların egemen olduğu bir tarih içinde ilk kez (Christopher Miller'ın kitabı *Blank Darkness/Boş Karanlık*'tan alıntıyla söylersek, tepeden tırnağa Afrikanist bir söylemle[40]) bir Afrikalının Batılı izleyicilere —ait oldukları toplum Afrika'yı yüzyıllarca yağmalamış, sömürgeleştirmiş ve köleleştirmiş olan izleyicilerin ta kendilerine— kendisini ve Afrika'yı sunuyor olduğu öncülüydü; ikincisi ise Afrika tarihinin üç öğeden, ya da Mazrui'nin deyişiyle, ortak merkezli üç daireden oluştuğuydu: yerli Afrikalı deneyimi, İslam deneyimi ve emperyalizm deneyimi.

Önce, National Endowment for the Humanities (Ulusal İnsan Bilimleri Vakfı) tarafından, belgesellerin yayımlanmasına verilen mali destek kaldırıldı; ancak, diziler PBS'de yine de yayımlandı. Sonra, önde gelen Amerikan gazetelerinden *The New York Times*, o sıralar gazetenin televizyon muhabirliğini yapan John Corry'nin yazdığı makalelerle (14 Eylül, 9 Ekim ve 26 Ekim 1986), diziye art arda saldırdı. Corry'nin yazdıklarını duygusuz ya da yarı isterik olarak nitelemek abartma olmayacaktır. Corry çoğu yerde Mazrui'yi kişi olarak "ideolojik" dışlama ve vurgulamalarda bulunmakla, örneğin İsrail'in adını hiç anmamak (Afrika tarihine ilişkin bir programda İsrail, Mazrui'ye ilgisiz görünmüş olabilir) ve Batı sömürgeciliğinin kötülüklerini çok abartmakla suçluyordu. Corry'nin saldırısı özellikle Mazrui'nin "töreci ve siyasal koordinatlarını" hedefliyordu: Süveyş Kanalı'nın yapımında ölen insan sayısı, Cezayir Kurtuluş Savaşı sırasında öldürülenlerin sayısı ve benzeri konularda Mazrui'nin verdiği rakamlara karşı, Mazrui'nin ilkesiz bir propagandacıdan pek farkı olmadığını ima eden, tuhaf bir örtmecilik. Corry'nin düzyasının çalkantılı ve

düzensiz yüzeyine yakın bir yerde pusuya yatmış olan şey, Mazrui'nin gösterdiği başarının (Corry için) rahatsız edici ve kabul edilmesi olanaksız gerçekliğiydi. Burada nihayet bir Afrikalı, Batı'yı yaptıklarından ötürü Batı'da ve en çok izlenen saatlerde suçlama cesareti gösteriyor, kapanmış sayılan bir dosyayı yeniden açıyordu. Mazrui'nin İslamiyetten de epey söz etmiş, "batılı" tarihsel yönteme ve siyasal söz sanatına hakim olduğunu kanıtlamış ve sonuçta ikna edici, somut bir insan örneği olarak ortaya çıkmış olması: Tüm bunlar Corry'nin belki istemeden adına konuştuğu, yeniden inşa edilen emperyal ideolojiye ters düşüyordu. Bu ideolojinin en önemli ilksavı, Avrupalı olmayanlar Avrupa ve Amerika tarihine ilişkin görüşlerini sunarken bu tarihleri sömürgelere taşırmamalıdırlar savıdır; taşırırlarsa kendilerine karşı çok sıkı bir direniş gösterilmelidir.

Bir eğretileme yapılarak sonuçta yalnızca emperyal gücün politikalarını görmüş olan Kipling ile klasik emperyalizmin ardından gelen ulusçu tezlerin ötesine bakmaya çalışan Fanon arasındaki gerilim adı verilebilecek olan kalıt, bütünü itibariyle yıkıcı olmuştur. Avrupa sömürgeci gücü ile, sömürgeleştirilmiş toplumların gücü arasındaki farklılık verili olduğundan, sömürgesel baskının sömürgecilik karşıtı direnişi yarattığı bir tür tarihsel zorunluluğun varlığını kabul etmek gerekir. Beni kaygılandıran, bu çatışmanın kuşaklar sonra —aydınlarla iktidar kurumları arasında kurulan ve önceki emperyalist tarihin modelini yeniden üreten eleştirisiz ittifak yüzünden—, yoksullaşmış ve bu nedenle daha da tehlikeli bir biçim almış olarak sürmesidir. Bu durum, daha önce de kaydettiğim gibi, düşünsel bir suçlama politikasına ve tanınmış aydınlar ile kültür tarihçileri tarafından dikkat çekilip tartışmaya sunulan malzeme yelpazesinde hatırı sayılır bir daralmaya yol açmaktadır.

Emperyal karşılaşmanın geçmişiyle bugününün birbirini etkileme tarzı konusunda bilincimizi genişletmek, geliştirmek ve derinleştirmek için kullanılabilecek çeşitli stratejilerin listesi nedir? Bu soru bana ilk elden önemli görünüyor ve aslına bakılırsa bu kitabın arkasında yatan fikri açıklıyor. Fikrimi, yararlı bir biçim olan anekdot halinde sunulan iki örnekle kısaca açayım; sonraki sayfalarda, bu konuları ve artlarından gelen kültür yorum ve politikalarını daha usule uygun, daha yöntembilimsel bir biçimde sunacağım.

Birkaç yıl önce, şans eseri, ABD'ye gelmiş olan bir Arap Hıristiyan rahiple karşılaştım ve bana son derece ivedi ve tatsız bir görevle geldiğini anlattı. Ben de doğumum itibariyle kendisinin hizmet etmekte olduğu küçük ama önemli azınlığın (Arap Protestan Hıristiyanlar) mensubu

olduğumdan, anlattıklarıyla çok ilgilendim. 1860'lardan bu yana Doğu Akdeniz'de, birkaç mezhebi içeren ve büyük ölçüde Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dönmelerle diğer tebaa konusundaki emperyal rekabetin sonucu olarak Süriye, Lübnan, Filistin ve daha başka yerlere dağılmış bir Protestan topluluk vardır. Bu cemaatler (Presbiteryenler, Evanjelikler, Piskoposluklara bağlı olanlar, Baptistler, vb.) kuşkusuz, zaman içinde kendi kimlik, gelenek ve kurumlarını oluşturmuş, istisnasız tümü de Arap Rönesansı döneminde saygın bir rol oynamıştır.

Ancak, aradan yaklaşık 110 yıl geçtiğinde, ilk misyoner çabalarına izin vermiş, daha doğrusu destek olmuş Avrupalı ve Amerikalı ruhani meclislerle kiliselerin, hiçbir uyarıda bulunmadan durumu yeniden ele almakta oldukları ortaya çıkacaktı. Vardıkları sonuç, Doğu Hıristiyanlığını gerçekte Yunan Ortodoks Kilisesi'nin oluşturduğuydu (Doğu Akdeniz'de Protestanlığa geçişin büyük çoğunlukla bu kiliseden geldiği belirtilmelidir: On dokuzuncu yüzyıl Hıristiyan misyonerleri, Müslümanların ya da Musevilerin dinlerinden dönmesi konusunda hiç başarı gösterememişti). Şimdi, 1980'li yıllarda, Arap Protestan topluluklarının başında bulunan Batılı din adamları, yardımcılarını Ortodoks cemaate dönmeye özendirmekteydi. Malî desteğin çekilmesinden, kiliselerin ve okulların dağıtılmasından, bir anlamda tüm olayın iptalinden söz ediliyordu. Misyonerlik makamları yüz yıl önce Doğu Hıristiyanlarını ana kiliseden koparmakla hata etmişlerdi. Şimdi geriye dönmeleri gerekiyordu.

Rahip dostuma bakılırsa bu olasılık gerçekten ciddiydi; işin içinde iyice incinen duygular olmasa, bütün bunların zalimce bir şaka olduğu düşünülebilirdi. Bununla birlikte bana en çarpıcı gelen nokta, dostumun kendi tezini dile getiriş tarzıydı. Amerika'daki üst kilise makamlarına şunları söyleyecekti: Öne sürülmekte olan yeni doktrinin, modern ekümenizm'in,[9] genellikle, küçük mezhepleri ana kiliseden bağımsız kalmaya özendirmektense dağıtma yönüne gitmesi ve ağırlık taşıyan cemaati muhafaza etmesi gerektiği tezini anlayabiliyordu. Bunu tartışabilirdiniz. Ancak, tümüyle iktidar politikaları çerçevesinde yer alan dehşetli emperyalist nitelikli bir şey varsa, dedi, o da, yüz yıldan fazla sürmüş bir Arap Protestan deneyiminin, hiç olmamış gibi üstünü çizivermektir. Adamakıllı etkilenmiş olan dostum, biz bir zamanlar kendilerinin Protestanlığa yeni girmiş öğrencileri idiysek de gerçekte yüz yılı aşkın bir zaman ortakları olduk, işte bunu anlamıyorlar, diyordu. Onlara da, kendi deneyimimize

9 *ekümenizm:* Hıristiyan kiliselerinin birliğini sağlama düşüncesi. [ç.n.]

de güvendik. Kendi varlığımızı geliştirip kendi alanımızda Arap Protestan kimliğimizle yaşadık, ama, ruhsal açıdan aynı zamanda onların alanında yaşadık. Bizim, bir özerkliği olan kendi modern tarihimizi silmemizi nasıl beklerler? Yüz yıl önce yaptıkları hatanın bugün New York ya da Londra'da bir kalemde düzeltilebileceğini nasıl söylerler?

Bu dokunaklı öykünün, temelde düşmanlık, nefret ya da direniş değil, sempati ve uyum içeren türden bir emperyalizm deneyimine ilişkin olduğuna dikkat edilmelidir. Taraflardan biri, karşılıklı deneyimin değerine dikkat çekiyor. Evet, bir zamanlar bir yöneten, bir de yönetilen vardı, ancak, diyalog ve iletişim de vardı. Sanıyorum bu öyküde, yorum ve politika açısından son derece temel önemde bir güç olan dikkat etme ya da dikkati üzerinde toplama gücünü görmek olanaklıdır. Batılı misyonerlik makamlarının örtük tezi şu olmuştur: Araplar kendilerine verilmiş olandan değerli bir şeyler elde etmişler, ancak, bu tarihsel bağımlılık ve tabiyet ilişkisi içinde, verme işi tek yönlü, değer de yalnızca bir tarafa ait olmuştur. Bu tez tarafından, karşılıklılık, temelde olanaksız sayılmıştır.

Bu anlatılan, dikkatimizi yönelttiğimiz alan için, emperyal dönem sonrası durumun yoruma sunduğu, boyutları büyük ya da küçük, değer ve nitelik açısından az ya da çok eşit olan mesellerden birini oluşturuyor.

Belirtmek istediğim ikinci nokta da bir örnekle anlatılabilir. Modern düşünsel tarihin genel kabul gören konularından biri, ana bilimsel, toplumsal ve kültürel araştırma alanlarında, egemen söylemin ve bilimsel disiplin geleneklerinin geliştirilmesi olmuştur. Bildiğim kadarıyla hiç istisnasız, bu konularla ilgili paradigmalar yalnızca Batılı sayılan kaynaklardan alınmadır. Foucault'nun çalışması böyle bir örnektir; başka bir alandan örnek olarak da Raymond Williams'ınkini alabiliriz. Ben esas olarak bu iki büyük bilginin kalıtımla ilgili buluşlarına epey sempati duyuyorum, kendilerine çok şey borçluyum. Ne var ki ikisi için de emperyal deneyim tümüyle konu dışıdır; bu kuramsal kusur, antropoloji tarihindeki —Johannes Fabian'ın *Time and the Other/Zaman ve Öteki* ve Talal Asad'ın *Anthropology and the Colonial Encounter/Antropoloji ve Sömürgeci Karşılaşma* adlı yapıtları gibi— ya da toplumbilimin gelişme sürecindeki —Brian Turner'ın *Marx and the End of Orientalism/Marx ve Şarkiyatçılığın Sonu* adlı yapıtı gibi— tek tük çalışmalar[41] dışında, Batılı kültürel ve bilimsel disiplinlerin tümünde ortaktır. *Şarkiyatçılık* adlı kitabımda yapmaya çalıştığım işin ardındaki itilim, bir bölümüyle, ayrı ve apolitik gibi görünen kültürel bilim dallarının, emperyalist ideolojiye ve sömürgeci uygulamalara ilişkin tümden çıkarcı bir tarihe olan bağımlılığını gösterme isteğiydi.

İtiraf etmek isterim ki aynı derecede bilinçli olarak yapmaya çalıştığım bir şey de, kendilerini tartışılmaz ve özünde pragmatik birer bilimsel girişim olarak gösteren politika incelemelerinin etrafına örülüp pekiştirilmiş yadsıma duvarları konusundaki hoşnutsuzluğumu belirtmekti. Batı'daki ve eski sömürgeler dünyasındaki genç bilginler kuşağında da kolektif tarihlerine yeni bir gözle bakma isteği olmasaydı, kitap aynı etkiyi —her ne kadarsa— yapmayacaktı. Genç bilginler kuşağı, çabaları sert tepkiler ve suçlamalarla karşılaşsa da, gözden geçirici nitelikte pek çok önemli çalışma yayımladı. (Aslında bu çalışmalar daha yüz yıl önce, tüm Batı dışı dünyada emperyal güce karşı direniş sırasında ortaya çıkmaya başlamıştı.) Elinizdeki kitabın başka bir yerinde ele alacağım bu yeni çalışmalardan çoğu, Doğu ile Batı arasında somutlaşmış kutuplaşmaların ötesine gitmekte ve dünya kadar malzemeyi basit ve her şeyi kapsayan başlıklar altında kümeleyiverme eğilimi gösteren sözüm ona dünya tarihçileriyle sömürgeci oryantalistlerin kenarından dolaşageldikleri, türdeş olmaktan uzak ve genellikle de tuhaf olan gelişmeleri anlama yönünde zekice ve somut bir biçimde işe girişmeleri açısından, değerli çalışmalardır. Anılmaya değer örnekler arasında şunlar sayılabilir: Peter Gran'in Mısır'daki modern kapitalizmin İslami kökleri üstüne incelemesi, Judith Tucker'ın emperyalizm etkisi altında Mısır aile ve köy yapısı konulu araştırması, Hanna Batatu'nun Arap dünyasındaki modern devlet kurumlarının oluşumu üstüne devboyutlu çalışması ve S. H. Alatas'ın büyük incelemesi *The Myth of the Lazy Native/Tembel Yerli Miti*[42].

Bununla birlikte, çağımız kültür ve ideolojisi üstüne daha karmaşık kalıtım incelemelerine giren pek az çalışma oldu. Dikkate değer çabalardan biri, Columbia Üniversitesi'nde bir Hindistanlı doktora öğrencisinin yeni yayımlanan yapıtıdır; bu gelişkin bilginin (İngiliz edebiyatı dalında öğretim üyesidir) yaptığı tarih ve kültür araştırmaları sayesinde, bence, modern İngiliz araştırmalarının siyasal kökenleri ortaya çıkarılıp on dokuzuncu yüzyıl Hindistan'ında yerli halka dayatılan sömürgeci eğitim sistemi bağlamına oturtulmuştur. Gauri Viswanathan'ın yapıtı *The Masks of Conquest/Fethin Maskeleri* pek çok yanıyla olağanüstü ilginçlikte olmasının yanı sıra tek başına temel teziyle bile önem taşıyor: Tümüyle İngiliz gençliği tarafından ve bu gençlik için yaratılmış bir bilim dalı sayılması gelenek haline getirilen şey, önce on dokuzuncu yüzyıl başlarında sömürge yöneticileri tarafından, isyancı gizilgüçler taşıyan Hindistan halkının ideolojik bakımdan edilginleştirilmesi, ıslah edilmesi amacıyla yaratılmış ve sonra, yine ilgili ancak çok başka bir kullanım için İngil-

tere'ye ithal edilmiştir.[43] Bence, söz konusu çalışmada ortaya konulan kanıtlar sömürgecilik sonrası yapıtlardan çoğu için özellikle köstekleyici olan "yerlicilik"ten uzak, yadsınması olanaksız kanıtlar. Ancak daha da önemlisi şu: Bu türden çalışmalar, şimdiye değin gerçek yerleri sayılan yüzeyin hatırı sayılır ölçüde altında yatan hakikatlere ilişkin bilgilerle edebiyat, tarih, kültür ve felsefe olarak araştırdığımız metinler için, çeşitlendirilmiş ve iç içe geçmiş bir arkeoloji planı çiziyor. İçerik çok geniş ve bizi, Batılı modellerin Batılı olmayanlara karşı üstünlüğü konusundaki alışılmış polemiklerden uzağa götürüyor.

Elinizdeki kitapta önerdiğim düşünsel çalışmanın getirdiği alternatif normlar için şimdiki ideolojik ve siyasal devinirliğin güçlükler içerdiği gerçeğini göz ardı etmenin olanağı yok. Zor durumdaki davalardan ve karmakarışık savaş alanlarından gelen ısrarlı ve ivedi çağrılardan kaçmanın yolu da yok; çoğumuzun bunlara karşılık vermesi olasıdır. Beni bir Arap olarak ilgilendiren durumlar, ne yazık ki, olabilecek en tipik örnekler; bunlar, Amerikalı olarak bana uygulanan baskılarla daha da ağırlaşıyor. Bununla birlikte, aydın olmanın ya da eleştirmenlik mesleğinin kendisinde, direnen, belki sonuçta öznel olan bir muhalif enerji yatıyor ve özellikle, insancı olma savındaki araştırma ve bilim dallarında bile kolektif tutkuların çoğunlukla yurtseverlik tahakkümünden ve ulusçu zorlamalardan yana olan hareketlere koşulmuşa benzediği bir zamanda, bu enerjinin seferber edilmesi gerekiyor. Onların gücünü göğüsleyip karşısına çıkarken, başka kültürlerden ve başka dönemlerden olup da gerçekten anlayabileceğimiz her şeyi listeye almaya çalışmalıyız.

Kökeni ve amacı, yalıtılmışlığın ve taşracılığın ötesine giderek birkaç kültürü ve birkaç edebiyatı bir arada, çoksesli olarak görmek olan karşılaştırmalı edebiyat alanında eğitilmiş bir bilgin için zaten, indirgemeci ulusçuluğun ve eleştirisiz dogmanın ta kendisine karşı, bu türden bir panzehir olarak yapılmış hatırı sayılır bir yatırım söz konusudur: Önünde sonunda karşılaştırmalı edebiyatın kuruluşu ve ilk amaçları da, insanın kendi ulusunun ötesinde bir perspektif edinmesi, kendi kültürünün, edebiyatının ve tarihinin sunduğu savunma içerikli küçük parça yerine bir tür bütünlüğü görmesiydi. Önce, bakış açısı ve uygulama olarak karşılaştırmalı edebiyatın başlangıçtaki durumuna bakılmasını öneriyorum; göreceğimiz gibi, ilginç bir biçimde, "karşılaştırmalı edebiyat" çalışmaları Avrupa emperyalizminin zirvede olduğu bir dönemde başlamış ve yadsınmaz bir biçimde de o emperyalizme bağlı olmuştur. Emperyalizmin etkilemeyi sürdürdüğü modern kültür ve politikada karşılaştırmalı ede-

biyatın neler yapabileceğini, daha sonra çizdiği yörüngeye bakarak daha iyi algılayabiliriz.

V • İmparatorluğun Çağcıl Yorumla Bağlantılandırılması

İkinci Dünya Savaşı'nın çok öncelerinden 1970'lerin başlarına kadar, Avrupa ve ABD'deki başlıca karşılaştırmalı edebiyat geleneğine, bugün hemen hemen ortadan kalkmış olan bir bilimsel biçem egemendi. Bu eski biçemin temel özelliği, bugün eleştirel demeye başladığımız nitelikte değil, öncelikle bilimsel nitelikte oluşuydu. Bugün hiç kimse, faşizmden kaçarak ABD'ye sığınmış iki büyük Alman karşılaştırmalı edebiyatçı olan Erich Auerbach ve Leo Spitzer kadar eğitimli olmuyor: Burada, nitel olduğu kadar da nicel bir gerçek söz konusu. Bugünün karşılaştırmalı edebiyat çalışanları uzmanlık unvanlarını 1795 ile 1830 arası Fransa, İngiltere ve Almanyasındaki Romantik akım alanında alırken, dünün karşılaştırmalı edebiyat çalışanlarının şunları yapması olasılığı daha yüksekti: Birincisi, eski dönemlerden birini incelemek; ikincisi, uzun yıllar çeşitli üniversitelerde ve çeşitli alanlarda yine çeşitli filoloji uzman ve bilginlerinin yanında çıraklık etmek; üçüncüsü, klasik dillerin tümünde ya da çoğunda, Avrupa'nın ilk dönem anadillerinde ve edebiyatlarında sağlam bir temeli olmak. Yirminci yüzyıl başlarının karşılaştırmalı edebiyat çalışanları, Auerbach'ın *Mimesis*'i üstüne Francis Fergusson tarafından yazılan incelemede dendiği gibi, "en uzlaşmaz 'bilginler'imizi —en anlamsız suratlarla bilimsel güç ve titizlik iddiasında bulunanları— çekingen ve rahat [görünür]"[44] hale getirecek kadar bilgili ve dayanıklı *dilci*lerdir.

Bu tür bilginlerin arkasında, on sekizinci yüzyıl sonlarıyla ve Vico, Herder, Rousseau ve Schlegel kardeşler gibi simalarla ilişkilendirdiğimiz —filoloji dallarındaki devrimi de içeren— çağcıl antropolojinin gösterdiği gelişmeden türeyen, daha da uzun bir insan bilimleri öğretim geleneği yatıyor. Onların çalışmasının arkasında ise insantürünün olağanüstü, neredeyse senfonik bir bütün oluşturduğu inancı yatıyordu; bu bütünün gösterdiği ilerleme ve oluşumlar tanrısallığın örnekleri olarak değil, yalnızca ve yine bir bütün olarak, bir arada ve dünyevi tarihsel deneyimler olarak incelenebilirdi. İnsan tarafından yapılması nedeniyle gerek niyet gerekse yöntem bakımından doğa bilimlerinden ayrılan tarih, özel bir yorumsamalı tarzda inceleniyordu. Bu büyük Aydınlanma anlayışları

yaygınlaştı ve Almanya, Fransa, İtalya, Rusya, İsviçre, daha sonra da İngiltere'de kabul gördü.

İnsan kültürü konusunda böylesi bir görüşün 1745'le 1945 arasındaki iki yüzyıl boyunca Avrupa ve Amerika'da çeşitli biçimler alarak yürürlükte olmasının başlıca nedenlerinden birinin aynı dönemde ulusçulukta görülen çarpıcı yükseliş olduğunu belirtirsek tarihi kabalaştırmış olmayız. Bilimsellikle (ya da konumuzla ilgili olarak, edebiyatla) ulusçuluk kurumları arasındaki ilişkiler gerektiği gibi incelenmiş olmamakla birlikte, çoğu Avrupalı düşünürün, insanlığı ya da kültürü yüceltirken, öncelikle kendi ulusal kültürüne ya da Doğu'dan, Afrika'dan, hatta Kuzey ve Güney Amerika'dan farklılığı temelinde Avrupa'ya bağladığı fikir ve değerleri yücelttiği ortadadır. Oryantalizm üstünde çalışmamı özendiren etmenlerden biri, eski Yunan ve Latin edebiyatı gibi alanlarda (tarih yazıcılığını, antropolojiyi ve toplumbilimi saymasak bile) görülen sözüm ona evrenselciliğin, başka edebiyat ve toplumların değeri ya daha azmış ya da aşılmışmış gibi, son derece Avrupamerkezci oluşuna ilişkin eleştirimdir. (Curtius ve Auerbach'ı yetiştiren saygın gelenek içinde eğitim görmüş karşılaştırmalı edebiyat çalışanları bile Asya, Afrika ve Latin Amerika metinlerine pek az ilgi göstermiştir.) On dokuzuncu yüzyılda Avrupa ülkeleri arasındaki ulusal ve uluslararası rekabet arttıkça, farklı ulusal bilimsel yorum gelenekleri arasındaki rekabette yoğunluk düzeyi de artmıştır. Bu konunun iyi bilinen bir örneği, Ernest Renan'ın Almanya ve Yahudi geleneği üstüne polemikleridir.

Bununla birlikte, bu dar, genellikle çığırtkan ulusçuluk, gerçekte, Curtius'la Auerbach'ın düşünsel ataları olan ve fikirleri emperyal dönem öncesi Almanya'sında (belki ülkenin siyasal birliği kaçırmasına bir karşılık olarak), ve biraz daha geç olmak üzere Fransa'da ortaya çıkan bilginlerin temsil ettiği daha geniş bir kültürel ufukla dengelenmiştir. Bu düşünürler ulusçuluğu geçici bir olgu, sonuçta ikincil bir sorun saymışlardır: Çok daha fazla önem verdikleri şey, bürokrasinin, orduların, gümrük duvarlarının ve yabancı düşmanlığının kötü siyasal dünyasını aşan, halklar ve ruhlar arası uyumdur. Avrupalı (ulusal değil) düşünürlerin sert çatışma dönemlerinde başvurdukları bu katolik gelenekten, edebiyatın karşılaştırmalı olarak incelenmesinin edebi başarı konusunda uluslarüstü hatta insanlarüstü perspektifler sağlayabileceği fikri doğmuştur. Bu çerçevede karşılaştırmalı edebiyat fikri, dilcilerin evrensellik ve dil aileleri konusunda kazandıkları türde bir anlayışı dile getirmesinin yanı sıra, neredeyse ideal bir dünyanın bunalımdan arınmış huzurunu da simgeliyordu. Dar

fikirli siyasal işlerin üstünde, hem erkek ve kadınların mutlu bir biçimde edebiyat adı verilen şeyi ürettikleri bir tür antropolojik Cennet hem de, Matthew Arnold ve tilmizlerinin "kültür" dünyası olarak adlandırdıkları, yalnızca "düşünülenlerin ve bilinenlerin en iyisinin" kabul gördüğü bir dünya yer alıyordu.

Goethe'nin *Weltliteratur/Dünya Edebiyatı* fikri ("büyük kitaplar" düşüncesiyle, belirsiz bir *tüm* dünya edebiyatları sentezi arasında karar kılamamış bir kavram), yirminci yüzyıl başlarında karşılaştırmalı edebiyat alanının profesyonel bilginleri açısından çok önemliydi. Ancak, söylediğim gibi, bu fikrin uygulamadaki anlamı ve işleyişinin dayandığı ideoloji, edebiyat ve kültür söz konusu olduğu sürece, başı Avrupa'nın çekmesini ve ana ilgi konusunun Avrupa olmasını getiriyordu. Karl Vossler ve De Sanctis gibi büyük bilginlerin dünyasında, dünya düzeyinde üretilen edebiyatların oluşturduğu büyük gruplara merkezlik eden ve anlaşılmalarını sağlayan, özellikle Romanya'dır; tıpkı çekirdek Avrupa edebiyatlarının bütünlüğünü sağlayanın (ilginç bir biçimde geriletici bir tarzda) Kilise ve Kutsal Roma İmparatorluğu olması gibi, Romanya da Avrupa'nın dayanağı olmaktadır. Daha derin bir düzeyde ise bildiğimiz biçimiyle gerçekçi Batı edebiyatı, Hıristiyan İnkarnasyonundan[10] çıkmıştır. Kararlılıkla öne sürülen bu tez, Auerbach, Curtius, Vossler ve Spitzer'in gözünde Dante'nin taşıdığı çok büyük önemi de açıklar.

Bu nedenle, karşılaştırmalı edebiyattan konuşmak dünya edebiyatlarının etkileşiminden konuşmak anlamına gelmiştir; ne var ki, alan, bilgi kuramı açısından, Avrupa'nın ve Avrupa'ya ait Latin Hıristiyan edebiyatlarının tepede ve merkezde yer aldığı bir tür hiyerarşi olarak düzenlenmişti. Auerbach, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yazdığı ve haklı bir ünü olan "Philologie der Weltliteratur" adlı denemesinde pek çok "başka" edebiyatın ve edebiyat dilinin nasıl ortaya çıktığına ilişkin düşüncelerini belirtirken (sanki yokülkeden çıkmışlardır: Auerbach ne sömürgecilikten ne de sömürgeciliğin sona ermesinden söz eder), istemeden kabul ettiği belli olan bu zenginlikten ötürü hoşnutluktan çok sıkıntı ve korku dile getirir. Romanya tehdit altındadır.[45]

Amerika'daki uygulamacılar ve akademik bölümler kuşkusuz bu Avrupa tablosuna öykünmeyi uygun buldular. İlk Amerikan karşılaştırmalı edebiyat bölümü ve ilk karşılaştırmalı edebiyat dergisi 1891 yılında Columbia Üniversitesi'nde kuruldu. George Edward Woodberry'nin —bö-

10 inkarnasyon: insan biçiminde canlanma. [ç.n.]

lümün kürsü sahibi ilk profesörünün— bu alan üstüne söylediklerine bakalım:

> Dünyanın parçaları, onlarla birlikte de bilgi parçaları, bir araya gelerek yavaş yavaş örülecek ve jüri üyeleri dışında hiçbir mahkeme, beyefendiler topluluğu dışında hiçbir kurumsal mekanizma olmadan, politika alanının üstünde, tek bir düşünsel ülke oluşturarak en sonunda tüm dünyayı birbirine bağlayan asıl bağ haline gelecektir. Bu büyüme ve iç iletişimden, aynı büyük ölçüler içinde hem yaygınlaşmanın hem yoğunlaşmanın çağı olan bu çağdan, uluslar arasında birbiriyle ve geçmişle olan bu sonsuzca geniş ve yakın kaynaşmadan en çok yararlanacak olan yurttaş, modern bilgindir; onun olağan düşünsel deneyimleri öncellerininkinden daha fazla ırksal bellek ve ırksal imgelem içermekte, önceye ve sonraya bakışı daha geniş ufukları kapsamaktadır; modern bilgin, daha büyük bir dünyada yaşıyor: Gerçekte modern bilgin, artık, ne denli soylu olursa olsun tek bir kentin verdiği özgürlükle değil, yükselen yeni devletin yurttaşı olarak doğmuştur; Platon'dan Goethe'ye kadar tüm büyük bilginlerin en karanlık ya da en aydınlık düşü olan bu devlet, sınırların, ırkların ya da güç kullanımının değil, yüce aklın yer bulduğu devlettir. Karşılaştırmalı Edebiyat olarak bilinen yeni çalışmaların doğuşu ve gelişmesi, bu büyük dünyanın yaklaşmasıyla, bilginlerin bu çalışmaya girmesiyle çakışmaktadır: Çalışma kendi yolunu izleyecek ve diğer yakın öğelerle birlikte, insantürünün bilimin, sanatın ve sevginin ruhsal birliğinde arayacağı birlik hedefine doğru yol alacaktır.[46]

Bu türden güzel sözler, kolaylığı ve çocuksuluğuyla Croce ve De Sanctis etkisini, bir de Wilhelm von Humboldt'un, ilk dönemlerdeki fikirlerini yansıtıyor. Ancak, Woodberry'nin "jürilerin mahkemesi ve beyefendiler topluluğu"nda bir tuhaflık var ki, sözünü ettiği "büyük dünya"daki yaşam gerçeklikleri tarafından adamakıllı yalanlanıyor. Woodberry, tarihin en büyük Batılı emperyal hegemonyasının yaşandığı bir dönemde, daha yüksek, iyice ideal bir birliği yüceltmek üzere, siyasal birliğin o ağır basan biçimini atlamayı başarıyor. Ne "bilimin, sanatın ve sevginin" daha az hoş gerçeklikleri nasıl ele alacağı konusuna açıklık getiriyor, ne de "ruhsal birlik"ler tarafından maddiyatçılık, iktidar ve siyasal bölünme olgularının üstesinden nasıl gelineceği konusuna.

Karşılaştırmalı edebiyat alanındaki akademik çalışma ABD ile Avrupa'yı, yalnızca siyasal konumları gereğince değil, edebiyatları da en incelemeye değer edebiyatlardır gerekçesiyle dünyanın merkezi sayan bir anlayışı barındırmıştır. Avrupa faşizme yenildiği sıralar ABD'de Almanya'dan göçen pek çok bilginden bol bol yararlanılırken, bilginlerin kendileriyle birlikte bunalım duyularının pek az kök salması şaşırtıcı değildir. Örneğin, Nazi Avrupa'sının sürgünü olarak İstanbul'da bulunan

Auerbach'ın yazdığı *Mimesis*, bir metinsel açıklama çalışmasından ibaret olmayıp —az önce göndermede bulunduğum 1952 tarihli denemesinde söylediği gibi— uygarlığın sürdürülmesine yönelik bir edimdi. Auerbach'a, Avrupa edebiyatının Homeros'tan Virginia Woolf'a kadar tüm çeşitliliğiyle gösterdiği karmaşık evrimi belki de son kez sunmak, karşılaştırmalı edebiyatçı olarak kendi görevidir gibi gelmişti. Curtius'un Latin Ortaçağları konulu kitabı, aynı korkuyla oluşturulmuştu. Oysa bu ruh, söz konusu iki kitaptan etkilenmiş olan binlerce edebiyat akademisyeninde ne kadar da az yer etti! *Mimesis* zengin çözümlemelere dayalı, dikkate değer bir çalışma olarak övüldüyse de, kitabın genellikle önemsiz kullanımlara maruz kalması, misyonunun algılanmasını olanaksızlaştırdı.[47] En sonunda, 1950'lerin sonlarına doğru *Sputnik*'in çıkıp gelmesiyle yabancı diller —ve karşılaştırmalı edebiyat— üstüne çalışmalar, ulusal güvenliği doğrudan etkileyen alanlar durumuna gelecekti. Ulusal Savunma Eğitim Yasası'yla[48] birlikte, hem söz konusu alanlar hem de ne yazık ki Woodberry'nin düşünebileceğinden daha da kendini beğenmiş bir etnosentrizm ve üstü örtülü Soğuk Savaşçılık öne çıkarılacaktı.

Bununla birlikte, *Mimesis*'in hemen açığa vurduğu üzere, karşılaştırmalı edebiyatın ta çekirdeğinde yatan Batı edebiyatı anlayışı, temelde tarih konusunda belli bir fikri vurgulamakta, dramatize edip yüceltmekte, aynı zamanda da bu fikre güç kazandıran temel coğrafi ve siyasal gerçekliği karanlıkta bırakmaktadır. Bu fikrin ve karşılaştırmalı edebiyat alanındaki diğer bilimsel çalışmaların içerdiği Avrupa ya da Batı edebiyat tarihi anlayışı, temelde idealist, ve sistemli olmayan bir biçimde de Hegel'cidir. Dolayısıyla, Romanya'ya ağırlık kazandırdığı söylenen gelişmenin ilkesi, kapsayıcı ve sentetiktir: Ortaçağ vakayinamelerinden on dokuzuncu yüzyılın büyük romanlarına (Stendhal, Balzac, Zola, Dickens, Proust) kadar uzanan ve gelişen edebiyat gitgide daha çok gerçeklik içerir. Bu ilerleyişin içinde her yapıt, *İlahi Komedya*'da unutulmaz bir biçimde ortaya konan temel Hıristiyan düzeni rahatsız eden bir sorunsal öğeler sentezi sunar. Sınıflar, siyasal kargaşalar, iktisadî yapılardaki ve düzenlemelerdeki değişmeler, savaş: Tüm bu konular, Cervantes, Shakespeare, Montaigne gibi büyük yazarlar için olduğu kadar, daha az önemli pek çok yazar için de, durmadan yinelenen yapılar, anlayışlar, dengeler içinde göz önüne serilir ve tümü de bizzat Avrupa'nın temsil ettiği değişmez diyalektik düzene tanıklık eder.

Yirminci yüzyılda kurtarıcı bir statü kazanmış olan bu "dünya edebiyatı" anlayışı, sömürge coğrafyası kuramcılarının vurguladıklarıyla ör-

tüşmektedir. Halford Mackinder, George Chisholm, Georges Hardy, Leroy–Beaulieu ve Lucien Fevre'in yazdıklarında, dünya sistemine ilişkin çok daha içten ve aynı derecede metropolmerkezli ve emperyal bir değerlendirme ortaya çıkar; şu var ki Avrupa'nın komutasında bir "dünya imparatorluğu" üreten şey artık tek başına tarih değil, imparatorluk ile somut coğrafi mekan arasındaki işbirliğidir. Ancak, coğrafi ağırlıklı olan bu anlayışta (Paul Carter'ın *The Road to Botany Bay*'de gösterdiği gibi, söz konusu anlayış büyük ölçüde coğrafi keşif ve fetihlerin haritasal sonuçlarına dayanır), Avrupa'nın doğal olarak önde geldiği inancına olan bağlılık daha zayıf değildir ve Chisolm'ın Avrupa'ya ait çeşitli "tarihsel üstünlükler" adını verdiği şeyi zirveye çıkarmaktadır; "tarihsel üstünlükler," Avrupa'yı, denetimindeki verimli, zengin ve kolay erişilir bölgelerin "doğal üstünlükler"inin önüne geçirmektedir.[49] Fevre'in *La Terre et l'évolution humaine/Toprak ve İnsanın Evrimi* (1922) adlı, güçlü ve bütünsel bir ansiklopedi oluşturan yapıtı da kapsam ve ütopyacılık açısından Woodberry'yle boy ölçüşür.

On dokuzuncu yüzyıl sonları ile yirminci yüzyıl başlarının büyük coğrafya sentezcileri, okuyucularına, var olan siyasal gerçeklikler üstüne teknik açıklamalar sunuyorlardı. Avrupa dünyaya komuta *ediyordu*; emperyal harita, kültürel ufka meşruluk *kazandırıyordu*. Yüz yıl sonra ise dünya sistemine ilişkin anlayışlar arasındaki, coğrafya ile edebiyat tarihi arasındaki örtüşme ya da benzerlik bizlere ilginç ancak sorunsal görünüyor. Bu benzerliği nasıl ele almamız gerekir?

Bence bu benzerlik her şeyden önce *eklemleme* ve *etkinleştirme* gerektiriyor. Bu da yalnızca, şimdiki zamanı, özellikle klasik imparatorlukların dağılışıyla düzinelerle eski sömürge halkın ve ülkenin yeni kavuştuğu bağımsızlığı ciddiyetle hesaba katarsak gerçekleşebilir. Şunu görmeliyiz: Çağdaş küresel ortam —örtüşen topraklar, iç içe girmiş tarihler—, karşılaştırmalı edebiyatın öncüleri açısından büyük önem taşımış coğrafya, kültür ve tarih çakışmalarında ve yakınlaşmalarında belirmiş ve bunlara damgasını vurmuştur. Bunu gördüğümüzde hem karşılaştırmalı edebiyat çalışanlarının "dünya edebiyatı" planını besleyen idealist tarihselciliği hem de aynı devinirliğin somut emperyal dünya haritasını, yeni ve daha dinamik bir biçimde kavrayabiliriz.

Ancak, ikisinde ortak olan şeyin güç geliştirme olduğu kabul edilmediğinde bu kavrama olanaksızlaşıyor. *Weltliteratur*'a inanan ve uygulamasını yapan insanların gerçekten derin bilimsel çalışmaları, şu imayı içeriyordu: Batı'da bulunup dünya edebiyat üretimini bir tür egemen

yansızlıkla somut olarak denetleyebilen gözlemciler, olağanüstü ayrıcalıklıdır. Oryantalistlerin ve Avrupa dışı dünyayla ilgili diğer uzmanların —antropologların, tarihçilerin, filologların— böyle bir gücü vardı ve bu güç genellikle, başka yerlerde de göstermeye çalıştığım gibi, bilinçli emperyal girişimle el eleydi. Bu çeşitli egemen eğilimleri eklemlememiz ve ortak yöntemlerini anlamamız gerekiyor.

Gramsci'nin "Güney Sorununun Bazı Yönleri" başlıklı denemesi, açıkça coğrafi olan bir model sunar. Eksik okunan ve eksik çözümlenen bu çalışma, (bitirilmemiş olmasına karşın) Gramsci'nin yazdıkları içinde kanıtlarla desteklenmiş tek siyasal ve kültürel çözümlemedir. Bu çözümlemede, Gramsci'nin yoldaşları tarafından eylem ve çözümleme amacıyla sorulan coğrafi bilmece ele alınır: Toplumsal çözülme nedeniyle anlaşılmaz görünen, oysa çelişkili bir biçimde, Kuzey'in anlaşılmasında da yaşamsal bir önemi olan Güney İtalya'nın nasıl düşünülmesi, planlanması ve incelenmesi gerekir? Kanımca, Gramsci'nin 1926 öncesi gazeteciliğini zirveye çıkaran ve etkileyici benzeri Lukacs'ın yapmadığı bir şey yaparak toplumsal yaşamın, toprak, mekan ve coğrafya açısından temelleri konusuna büyük ağırlık verdiği, *Hapisane Defterleri*'ne bir tür giriş oluşturan bu pırıl pırıl çözümlemesinin önemi, 1926 yılı İtalyan politikası içindeki taktik yerinin ötesindedir.

Lukacs Marksizm'in Hegelci geleneğine, Gramsci ise Marksizm'den Vico'cu, Croce'ci bir sapmaya mensuptur. Lukacs'ta en önemli sorunsal, başlıca yapıtı *Tarih ve Sınıf Bilinci* (*Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923) boyunca görüldüğü gibi, zamansallıktır; Gramsci'de ise kavramsal sözcük dağarcığına üstünkörü bir göz atılmasının bile hemen göstereceği üzere, toplumsal tarih ve gerçeklikler coğrafi çerçevede kavranır: Ağır basan sözcükler, "arazi/alan," "ülke toprakları," "bloklar" ve "bölge"dir. Gramsci *Güney Sorunu*'nda bir yandan bir çıkmazın yaşandığı dönemde ulusal düzeydeki işçi sınıfı hareketi için siyasal olarak yapılacaklar konusunda İtalya'nın Kuzey ve Güney bölgeleri arasındaki bölünmenin temel bir önem taşıdığını büyük bir özenle göstermeye çalışmakta, öte yandan da, farklılaşmamış büyük köylü kitleleriyle "büyük" toprak sahipleri, önemli yayınevleri ve seçkin kültürel oluşumlar arasındaki çarpıcı zıtlıkla dikkat çektiğini söylediği tuhaf Güney topografyasını titizlikle betimlemektedir. Gramsci, belirgin özelliği olan açıkgözlülükle İtalya'nın en etkileyici ve dikkate değer simalarından olan Croce'yi de, mensubu olduğu parçalanan güneyli çevredense Avrupa ve Platon'la akraba olmayı daha kolay bulan bir güneyli felsefeci olarak görmüştür.

Bu nedenle sorun, yoksulluğu ve büyük işgücü deposu ile Kuzey'in iktisadî politikaları ve güçleri karşısında hareketsiz ve zayıf durumda olan Güney'le, Güney'e bağımlı durumdaki Kuzey'in nasıl bağlantılandırılacağıdır. Gramsci, yanıtını *Quaderni*'de, aydınlara olan ünlü sitemlerinin ön belirtisi sayılabilecek bir biçimde verir: Bir aydın olarak, Croce ve Guistino Fortunato ile taban tabana zıt bir strateji çizerek kuzeyli proletaryayla güneyli köylülüğü bağlantılandırma gereğini anlayan ve Kuzey ile Güney'i, örgütleme kültürü sayesinde birbirine bağlayan Piero Gobetti'yi ele alır. Gobetti'nin çalışması "Güney sorununu, içerisine Kuzey'in proletaryasını katmak yoluyla, [Güney'i yalnızca İtalya'nın geri bir bölgesi gibi gören] geleneksel zeminden farklı bir zeminde ortaya koymaktadır."[50] Gramsci şöyle devam eder: Ancak, düşünsel çalışmanın yavaş olduğu ve diğer tüm toplumsal çalışmalardan daha uzun takvimlere göre yürüdüğü unutulduğunda, söz konusu katma işlemi gerçekleşemeyecektir. Kültüre dolayımsız bir olgu olarak değil, (*Quaderni*'de söylediği gibi) *sub specie aeternitatis*[11] bakmak gerekmektedir. Yeni kültür oluşumlarının ortaya çıkabilmesi uzun süreler almakta ve bu süreçte, uzun hazırlık, eylem ve gelenek yıllarına bağımlı olan aydınlara gerek duyulmaktadır.

Gramsci, mercan oluşumuna benzeyen kültür oluşumu için uzayan zaman içinde insanın "organik türde kopuşlara" gereksinimi olduğunu da anlamaktadır. Gobetti böyle bir kopuşu, İtalya tarihinde çok uzun sürmüş olan Kuzey–Güney farkını destekleyen ve tıkanık bırakan kültürel yapılardaki bir çatlamayı temsil eder. Gramsci, Gobetti'ye kişi olarak da açık bir sıcaklık, takdir ve dostluk duymakla birlikte, Güney sorununa ilişkin çözümlemesinde Gobetti'nin taşıdığı siyasal ve toplumsal önem şudur: Gobetti, çalışmasında gerçekleştirdiği kopuş temelinde, toplumsal oluşumun geliştirilmesi, ayrıntılandırılması gereğini vurgulamakta ve insan tarihinde yer alan farklı, özerk görünen bölgeler arasındaki bağı bizzat düşünsel çabanın sağladığı konusunda ısrar etmektedir; Gramsci'nin bitirilmemiş denemesinin Gobetti'deki bu anlayışla birdenbire sona ermesi yerindedir.

Gobetti etmeni diyebileceğimiz etmen, karşılaştırmalı edebiyatın gelişmesiyle emperyal coğrafyanın ortaya çıkışı arasındaki ilişkiyi dile getirip temsil eden bir canlandırıcı bağ işlevi görmekte ve bu işlevi devingen ve organik bir biçimde yerine getirmektedir. İki söylemin de emperyalist olduğunu belirtmekle yetinmek, nerede ve nasıl yer aldıkları konusunda

11 *sub specie aeternitatis:* sonsuzluk görünümü altında. [ç.n.]

pek az şey söylemek olur. Her şeyden önce, ikisini, rastlantısallıktan, geçici durumlardan ve mekaniklikten öte bir ilişkiyle bütünleyerek *eklemlememizi* olanaklı kılan şey dışlanmış olur. Bu açıdan, Avrupa dışı dünyadaki tahakküme, direnen ve gitgide daha iddialı olan bir alternatifin perspektifiyle bakmamız gerekir.

Modern Avrupa'nın ve ABD'nin evrenselleştirici söylemleri, önemli bir istisna olmaksızın, isteyerek ya da istemeden, Avrupa dışı dünyanın sessiz olduğunu varsayıyor. Bu eritmektir, kapsamaktır, doğrudan yönetmektir, zorlamaktır. Sömürgeleştirilmiş halklara kulak verilmesi, fikirlerinin bilinmesi gerektiği, çok seyrek kabul görmüştür.

Yirminci yüzyıl ilerleyip "çeper" dünyada Batı'nın gücüne karşı siyasal direnişin büyüdüğü zamanlarda bile, Batı kültürünün, üretim ve yorumlarında aynı varsayımla hareket ettiği savunulabilir. Bu nedenle ve bu varsayımın sonuçları nedeniyle, bugün, Batılı kültür arşivini, etkinleştirilen emperyal bölünme tarafından coğrafi olarak parçalanmış gibi yorumlamak, başka bir okumaya ve yoruma gitmek olanaklılaşmıştır. Öncelikle belirtilmesi gereken nokta şudur: Karşılaştırmalı edebiyat, İngilizce, kültür çözümlemesi, antropoloji gibi alanların tarihi, imparatorluğa ait olarak görülebilir; özellikle Gramsci'nin "Güney sorunu"nda örneği verilen mekan bilincinin farkında olduğumuzda, söz konusu tarihin, Batılı olmayan yerliler üzerinde Batılı yükselişini sürdürmek için emperyal güç tarafından kullanılan yöntemlere, deyim yerindeyse, katkıda bulunduğu bile söylenebilir. İkinci önemli nokta ise, yorum konusunda yaptığımız perspektif değişikliğinin, sözümona bağımsız Batılı gözlemcinin hükümran ve rakipsiz otoritesine meydan okumamıza olanak sağlamasıdır.

Batılı kültür biçimleri, içinde korunmakta oldukları özerk kapalı yerlerden alınıp, kendisi de kuzeyle güney, metropolle çeper, beyazla yerli arasında sürüp giden bir kapışma olarak gözden geçirilmekte olan emperyalizmin yarattığı devingen küresel ortama yerleştirilebilir. Böylelikle emperyalizmi, imparatorluğun süreklilik kazanan iş hayatını bazen kabul eden bazen de üstünü örten metropol kültürünün içinde gerçekleşen bir süreç olarak ele alabiliriz. Önemli —ve çok Gramsci'ci— olan nokta, İngiliz, Fransız, Amerikan ulusal kültürlerinin çeper üzerindeki hegemonyalarını nasıl sürdürdükleridir. Bu ulusal kültürler içinde nasıl olup da uzak yerli halkların ve toprakların yönetilmesi kabul ettirilmiş, bu kabul nasıl sürekli olarak perçinlenebilmiştir?

Kültür arşivine dönüp baktıkça, bu arşivi teksesli değil *çoksesli* olarak, aynı zamanda hem anlatılmakta olan metropol tarihinin hem de egemen

söylem tarafından karşı (ve birlikte) eylemde bulunulan diğer tarihlerin farkında olarak, yeniden okumaya başlıyoruz. Batı klasik müziğinin kontrpuanında çeşitli temalar birbirine karşı çalınıyor, içlerinden birine ayrıcalık tanınması ancak geçici bir süre için söz konusu olabiliyor; yine de sonuçta ortaya çıkan çokseslilikte bir uyum ve düzen, —yapıtın dışında, güçlü bir melodi ya da biçim ilkesinden değil— temalardan ileri gelen, düzenlenmiş bir iç etkileşim var. Örneğin, Batı Hint Adaları ya da Hindistan ile —genellikle büyük bir kısmı örtbas edilmiş durumdaki— bağlantısı, sömürgeciliğin, direnişin ve nihayet yerli ulusçuluğun özgül tarihi tarafından biçimlendirilmiş hatta bazen belirlenmiş olan İngiliz romanını da aynı biçimde okuyup yorumlayabileceğimize inanıyorum. Bu noktada ise alternatif ya da yeni anlatılar ortaya çıkıyor ve bunlar kurumlaşmış ya da kararsız bir dengeye oturmuş bütünlükler oluşturuyor.

Gökkuşağı gibi her şeyin üstünden geçerek emperyalizmi bir bütün olarak yöneten bir kuramsal ilkenin bulunmadığı ne kadar açıksa, sanırım, Batı ile dünyanın geriye kalan kısmı arasındaki bölünmeye dayalı tahakküm ve direniş ilkesinin —Afrikalı eleştirmen Chinweizu'dan özgürce alıntı yaparsak— bir çatlak gibi boydan boya uzandığı da o kadar açıktır. Bu çatlak, Afrika, Hindistan ve diğer çeper ülkelerinde, hepsi birbirinden farklı, her birinin kendi çağrışım yoğunluğu ve biçimi, kendi güdüleri, yapıtları, kurumları, —yeniden okuyanlar olarak bizim açımızdan daha önemli olmak üzere— bilgilenim olanakları ve koşulları olan pek çok yerel çekişmeyi, örtüşmeyi ve karşılıklı bağımlılığı etkilemiştir. Çatışmanın gerçekleştiği ve emperyalist modelin sökülüp kapsayıcı, evrenselleştirici ve toptanlaştırıcı kodlarının etkisiz ve geçersiz kılındığı her belli yerde, özel bir araştırma ve bilgilenim türünün inşasına başlanmaktadır.

Yeni bilgilenim türünün bir örneği, Oryantalizmin ve Afrikanizmin incelenmesi ile, takım oluştursun diye seçersek, İngiliz ve Fransız olmanın incelenmesidir. Bugün bu kimlikler tanrı vergisi özler olarak değil, örneğin, Afrika tarihi ile İngiltere'deki Afrika incelemeleri arasındaki, ya da Fransız tarihinin incelenmesiyle Birinci İmparatorluk sırasında bilgilenimin yeniden örgütlenmesi arasındaki işbirliğinden elde edilen sonuçlar olarak çözümleniyor. Önemli bir nokta: Kültürel kimliklerin oluşumunu bir özleşme olarak değil —her ne kadar bu kimliklerin süreklilik kazanan çekiciliği bir bölümüyle özleşme benzeri olarak görünüyor ve öyle sayılıyorsa da—, çoksesli bütünler olarak anlıyor ve ele alıyoruz; çünkü hiçbir kimlik tek başına ve bir dizi karşıtı, olumsuzu ve karşıtlığı olmadan var olamaz: Yunanlılar her zaman barbarların varlığını, Avrupalılar

Afrikalıların ve doğuluların varlığını vb. gerektirir. Kuşkusuz, tersi de aynı derecede geçerli. Zamanımızda "İslamiyet," "Batı," "Doğu," "Japonya" da "Avrupa" gibi özleştirmeler uğruna girişilen dev boyutlu çekişmeler bile belirli bilgilenim, tavır ve gönderge yapılarını kabulleniyor; bunların dikkatle çözümlenip araştırılması gerekiyor.

Büyük metropol kültürlerinden bazıları —örneğin, İngiltere, Fransa ve ABD'ninki— incelenirse, imparatorluk adına (ve uğruna) verdikleri mücadelelerin coğrafi bağlamında ayırt edici olan kültürel topografya açıkça ortaya çıkıyor. "Tavır ve gönderge yapıları" sözünü kullanırken aklımda işte bu topografya ve Raymond Williams'ın verimli sözü "düşünce yapıları" var. Sözünü ettiğim şey, coğrafi ve yerle ilgili gönderge yapılarının, edebiyat, tarih ya da etnografya gibi kültür dillerinde, birbiriyle ya da resmi bir "imparatorluk" ideolojisiyle başka bağlantı kurmayan tek tek yapıtlar boyunca bazen kaçamaklı, bazen dikkatle planlanmış olarak ortaya çıkış tarzıdır.

Örneğin, İngiliz kültüründe Spenser, Shakespeare, Defoe ve Austen'de, metropol İngiltere'nin ya da Avrupa'nın toplumsal bakımdan istenir, güçlü mekanlarını saptayıp bu mekanları tasarım, dürtü ve gelişme açısından, arzu edilebilir ancak tâbi dünyalar olarak algılanan uzak ya da çeper dünyalarla (İrlanda, Venedik, Afrika, Jamaika) bağlantılandıran bir ilgi tutarlılığı bulgulanabiliyor. Titizlikle sürdürülen bu göndermelere, on yedinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyılın sonuna değin, yönetim, denetim, kâr, geliştirme ve amaca uygunluk konularında şaşılacak bir güçle artan tavır alışlar eşlik ediyor. Bu yapılar, o zamanki yazarlar tarafından kullanılan ve önceden var olan bazı (yarı isyancı) amaçlardan ileri gelmeyip, İngiltere'nin kültürel kimliğinin gösterdiği gelişmeyle bağlantılı; çünkü burada söz konusu olan kimlik, kendisini coğrafi düzlemde algılanan bir dünya olarak düşünüyor. Benzer yapılar, farklı nedenlerle ve kuşkusuz farklı biçimlerde artarak, Fransız ve Amerikan kültürlerinde de görülebilir. Küresel düzeyde bir bütünlüğü olan bu yapılar, emperyal denetime ve fethe mi yöneliktir, bu yöndeki girişimlere eşlik mi ediyor, yoksa yansıma ya da aldırışsızlık imparatorluğun birer sonucu mudur, henüz bunu söyleyebileceğimiz bir aşamada değiliz. Olsa olsa, dünyanın dört bir yanındaki topraklar üzerinde en çok tahakkümü olan üç Batılı kültürdeki coğrafi eklemlemelerin şaşırtıcı sıklığına bakmamız gereken bir aşamadayız. Bu kitabın ikinci bölümünde bu soruyu araştırıyor ve tezler ileri sürüyorum.

"Tavır ve gönderge yapıları"nı kendi yetilerim ölçüsünde okuyup anladığım kadarıyla, bu yapılar karşısında hoşnutsuzluğa, itiraza, yolların

ayrılmasına pek az rastlanıyor: Tâbi ırkların yönetilmesi gerektiği, böyle ırkların var olduğu, bunun yanı sıra ana misyonu kendi alanının ötelerine yayılmak olan ve bu hakkı tutarlı bir biçimde kazanan bir ırk bulunduğu konularında gerçek bir oybirliği var. (Gerçekten de, Seeley'nin 1883'te İngiltere için [Fransa ve ABD'nin kendi kuramcıları vardı] belirttiği üzere, İngilizler ancak bu çerçevede anlaşılabiliyordu.) Metropol kültürlerinin, o zamandan bu yana günümüzün toplumsal kapışmalarında öncü durumuna gelen kesimlerinin bu emperyal uzlaşmada yakınmasız olarak yer almış olması belki can sıkıcıdır. Pek az istisnasıyla, kadın hareketi de işçi sınıfı hareketi de imparatorluk yanlısı olmuştur. Her ne kadar her zaman farklı imgelemlerin, duyarlıkların, fikirlerin ve felsefelerin etkinlik gösterdiğini, her edebiyat ya da sanat yapıtının özel olduğunu göstermek için çaba harcamak gerekirse de, bu noktada imparatorluğun devâmlılığını sağlamak gibi bir amaç birliği olmuş ve devamlılık *sağlanmıştır.*

İmparatorluğa karşı tüm çeper ülkelerde ortaya çıkan direniş hareketleri olmasaydı başlıca metropol kültürü metinlerini bu yeni etkinleştirilmiş, yeniden bilgilenmiş tarzda okuyup yorumlamak olanağı olmazdı. Bu kitabın üçüncü bölümünde, imparatorluk karşıtı çeşitli yerel muhalefet alanlarının tümünün yeni bir küresel bilinçle birbirine bağlandığı savını öne sürüyorum. Bugün, eski sömürge dünyasından olan yazarlar ve bilginler, Avrupa merkezinin genel kabul gören büyük metinlerine kendi çeşitli tarihlerini dayatmış, yerel coğrafyalarını çizmiş durumdadır. Bu birbirinden farklı, ama örtüşen etkileşimlerden, yeni okumalar ve yeni bilgilenimler ortaya çıkmaya başlamıştır. Eski kategorilerin, katı ayrılıkların ve rahat özerkliklerin ne denli zamanını doldurmuş olduğunu görmek için, 1980'li yılların sonlarında meydana gelen son derece güçlü karışıklıkları —barikatların yıkılmasını, halk ayaklanmalarını, sınırların aşılmasını, Batı'da ufukta beliren büyük göçmen, sığınmacı ve azınlık hakları sorunlarını— anımsamak bile yeterlidir.

Bununla birlikte, bu bütünlüklerin nasıl kurulduğunu değerlendirmek, örneğin, engelsiz bir İngiliz kültürü fikrinin, kendini denizlerin ötesine dayatmak için nasıl bir sabırla otorite ve güç kazandığını anlamak büyük önem taşıyor. Böyle bir görev tek bir kişi için fazla büyük, ama Üçüncü Dünya'lı bütün bir yeni bilginler ve aydınlar kuşağı tam da böyle bir girişim içinde.

Burada dikkat edilecek ve sakınılacak bir noktaya işaret etmek gerekiyor. Ele aldığım izleklerden biri, emperyalizme karşı savaşa girişenlere ait iki ideal ya da amaç olan ulusçuluk ile kurtuluş arasındaki rahatsız

ilişkidir. Temelde, sömürgecilik sonrası dünyada bağımsızlığını yeni kazanmış çok sayıda ulus–devletin yaratılmasının ardından, V.S. Naipaul ve Conor Cruise O'Brien gibi yazarların parodi ve alay konusu ettiği, bir sürü diktatörün ve küçük tiranın rehin aldığı ve çeşitli devlet ulusçuluklarının kutsallaştırdığı, hayali topluluklar denen şeyin ağır basarak yerleşmiş olduğu doğrudur. Bununla birlikte, pek çok Üçüncü Dünya bilgin ve aydınında, özellikle (ama yalnızca değil) Batı'da sürgün, göçmen ya da sığınmacı olarak bulunanlarda (çoğu, George Antonius ve C.L.R. James gibi yirminci yüzyıl başlarının göçmenleri tarafından gerçekleştirilen çalışmaların mirasçısıdır) genellikle bir muhalif nitelik vardır. Bu insanların emperyal bölünme boyunca edinilen deneyimleri bağlantılandırma, büyük metinleri yeniden değerlendirme, ve gerçekte bir eleştiri edebiyatı niteliğindeki üretim yönünde yaptığı çalışmalar, ulusçu bağımsızlığın gerçeklikleri lehine kurtuluşçu ideale ihanet eden yeniden dirilmiş ulusçulukların, despotizmlerin ve dar yürekli ideolojilerin seçtiği şeyler olamaz ve genellikle olmamıştır.

Yine, söz konusu çalışmaların, bizzat metropollerdeki azınlık ve "bastırılan" seslerle (feministler, Afrika kökenli Amerikalı yazarlar, aydınlar, sanatçılar vb.) önemli ortak konuları bulunan çalışmalar olarak görülmesi gerekir. Ancak, uyanık olmak ve özeleştiri, burada da yaşamsal önemde; çünkü muhalif çabalarda içkin olan kurumlaşma, marjinallikte içkin olan ayrılıkçılığa dönüşme ve direnişte içkin olan dogma biçiminde katılaşma tehlikeleri söz konusu. Siyasal davaları düşünsel yaşamda yeniden konumlandıran ve yeniden anlatıma kavuşturan bir eylemciliğin, ortodoksluğa karşı bir korunma oluşturduğunda kuşku yok. Ancak, her zaman, zorlayıcılıktan çok ortaklaşalığı, salt dayanışmadan çok eleştirelliği ve rıza göstermekten çok uyanıklığı yeğlemek gerekiyor.

Buradaki izleklerim yine ABD'de yazılmış olan *Şarkiyatçılık* adlı kitabımın bir tür devamını oluşturduğundan, Amerika'nın kültürel ve siyasal ortamına ilişkin bazı düşüncelerin ele alınacağı bellidir. ABD sıradan bir büyük ülke değil. Son süper güç, son derece etkili ve dünyanın hemen her yerine sık sık müdahalede bulunan bir güç. ABD yurttaşlarının ve aydınlarının, ABD ile dünyanın geriye kalan bölümü arasında olup bitenler konusunda özel bir sorumlulukları var; bu sorumluluk, Sovyetler Birliği, İngiltere, Fransa ya da Çin daha beterdi ya da daha beterdir demekle hiç de ortadan kalkmaz ya da yerine getirilmiş olmaz. Gerçek şu ki bizim *bu* ülkeyi etkileme sorumluluğumuz ve bu nedenle de yetimiz, Gorbaçov öncesi Sovyetler Birliği'ne ya da başka ülkelere ilişkin olandan pek çok

açıdan çok daha fazladır. Dolayısıyla ilk iş olarak, ABD'nin, Orta ve Latin Amerika'da, —en belirginlerini sayarsak— Ortadoğu'da, Afrika'da ve Asya'da daha önceki büyük emperyal güçlerin yerini aldığını ve *egemen dış güç* olduğunu titizlikle belirtmemiz gerekir.

Dürüstçe bakıldığında, sicil iyi değil. ABD, İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana hemen her kıtada, çoğu son derece karmaşık ve kapsamlı olmak üzere, bugün yeni yeni anlamaya başlayabildiğimiz dev boyutlu ulusal yatırımların söz konusu olduğu askeri müdahalelerde bulunmuştur (ve hâlâ bulunmaktadır). Bunların tümü de, William Appleman Williams'ın deyişiyle, yaşam tarzı olarak emperyaldir. Vietnam Savaşı, Nikaragua'daki kontralara verilen ABD desteği ve Körfez Savaşı'ndaki bunalım konularında sürmekte olan ifşaat, bu müdahaleler toplamının yalnızca bir bölümünü öykülüyor. ABD'nin Ortadoğu ve Orta Amerika politikalarının —ister ılımlı denen İranlılar arasındaki bir jeopolitik açığı kullanmak, ister Nikaragua'nın seçilmiş, yasal hükümetini alaşağı etmek için sözde Kontra Özgürlük Savaşçılarına yardım etmek, isterse Suudi ve Kuveytli krallık ailelerinin yardımına gitmek söz konusu olsun— ancak emperyalist olarak nitelenebileceğine yeterince dikkat edilmiyor.

Pek çok kişiyi örnek alıp ABD dış politikasının ilke olarak özverili, özgürlük ve demokrasi gibi temiz amaçlara kendini adamış bir politika olduğunu onaylasak bile, kuşkucu olmak için epey neden var. T.S. Eliot'ın "Gelenek ve Bireysel Yeti"de tarih duygusu üstüne söylediklerinin çok yerinde olduğu, kanıtlanabilir ve önemli bir nokta. Biz, daha önce Fransa ve İngiltere'nin, İspanya ve Portekiz'in, Hollanda ve Almanya'nın yapmış olduğunu yinelemekte olan bir ülke değil miyiz? Oysa kendimize, bizimkinden önceki en çıkarcı emperyal serüvenlerden bir biçimde bağışıkmışız gibi bakmak eğilimi göstermiyor muyuz? Bunların yanı sıra, hiç sorgulamadan, yazgımızın —el değmemiş yerlere iş görmeye gidişimize dahil bir şey olarak kendi kendimize bahşettiğimiz yazgının— yönetmek ve dünyaya öncülük etmek olduğunu varsaymıyor muyuz?

Kısacası ulus olarak, başkalarıyla, başka kültür, devlet, tarih, deneyim, gelenek, halk ve yazgılarla ilişkilerimiz konusunda derin, adamakıllı rahatsız edici bir soruyla karşı karşıyayız. Sorunun arkasında, yanıtını vermek için dayanabileceğimiz bir Arşimed noktası yok; kültürler arasındaki, eşitsiz emperyal ve emperyal–olmayan güçler arasındaki, bizimle başkaları arasındaki ilişkilerin oluşturduğu gerçeklik dışında hiçbir üstünlük yok; bilgi kuramı açısından, hiç kimse, dünyayı yargılar, değerlendirir ve yorumlarken, sürmekte olan ilişkilerdeki engelleyici çıkar ve bağlantılardan

ırınmış değil. Deyim yerindeyse, bağlantıların dışında ve ötesinde değil, *içindeyiz*. Aydınlar, insan bilimleri alanında çalışanlar ve çağcıl eleştirmenler olarak bize düşen, uluslar dünyasında bir güç olan ABD'yi, Yeats'in kusursuz tümceciğiyle söyleyecek olursak, Oliver Goldsmith gibi zihinlerimizin bal çanağından aklı başında lokmalar alan bağımsız dış gözlemciler olarak değil, katılımcılar olarak, gerçekliğin *içinden* anlamak oluyor.

Son dönem Avrupa ve Amerika antropolojisindeki çağdaş sıkıntılar, bu bilmeceleri ve karışıklıkları belirtisel ve ilginç bir biçimde yansıtıyor. Söz konusu kültürel uygulamalarla düşünsel etkinliklerin başlıca yapı taşı, dışarıdaki Batılı etnograf gözlemci ile, ilkel ya da en azından farklı ama mutlaka daha zayıf, daha az gelişmiş, Avrupalı–olmayan, Batılı–olmayan kişi arasındaki eşitsiz güç ilişkisidir. Kipling, olağanüstü zenginlikteki *Kim* metninde bu ilişkinin siyasal anlamını kutuplaştırır ve ilişkiyi Hindistan'ın denetimiyle görevli bir etnograf olarak, aynı zamanda Hindistan'daki İngiliz istihbaratının, genç Kim'in de mensup olduğu "Büyük Oyun"un başında bulunan Albay Creighton simasında canlandırır. Modern Batı antropolojisi bu sorunlu ilişkiyi sık sık yinelemiştir; bazı kuramcılar da son yapıtlarında, zora dayalı bir siyasal gerçeklikle, Öteki'ni zorun etkisi dışında, yorumsamalı olarak ve sevgiyle anlamaya yönelik bilimsel ve insanca istek arasındaki, neredeyse başa çıkılmaz çelişkiyle uğraşmaktadır.

Bu çabaların başarılı olup olmadığından çok, böyle çabaları seçkin ve olanaklı kılan şey ilgi çekici: Her şeyi kapsayan, kaçınılması olanaksız emperyal ortamın, uç noktalarına kadar ve sıkıntıyla farkında olmak. Aslına bakılırsa, emperyal kapışmanın kendisini kavramadan, dünyayı Amerikan kültürünün (ardında yatan bütün o kıyımcı, her şeyi kapsayıcı tarihle) içinden kavramanın bildiğim bir yolu yok. Bunun, yorum bakımından olduğu kadar siyasal bakımdan da olağanüstü önemli bir kültürel olgu olduğunu söylemek isterim; ancak, kültür ve edebiyat kuramında böylece kabul görmüş değildir; alışılmış tavır, kültürel söylemlerde emperyal kapışmanın kenarından dolaşılması ya da karanlıkta bırakılmasıdır. Kültür alanında çoğu yapıbozmacıyı, Marksisti ya da yeni tarihselciyi okumak, gerek siyasal ufku bakımından, gerekse bulunduğu tarihsel yer bakımından, derin bir biçimde emperyal tahakkümün ağına düşmüş bir toplum ve kültür içinde yer alan yazarlar okumak anlamına geliyor. Yine de bu ufuk pek az dikkate alınıyor, ortamın varlığı pek az kabul görüyor, emperyal kapalılığın kendisi de kavranmaya pek az elveriyor. Buna karşılık, bana öyle geliyor ki, —gerçekte tüm yorumların konusu olan—

başka kültürlere, metinlere ve halklara ilişkin yorumlar, doğrudan doğruya, zamandan arınmış bir vakum içinde, bağlardan, engellemelerden ve çıkarlardan arınmış bir evrenselciliğe teslim edilmişçesine bağışlayıcı ve hoşgörür bir biçimde ortaya konmaktadır.

Yalnızca bir meta dünyasında değil, aynı zamanda bir tasavvur dünyasında yaşadığımızda kuşku yok ve tasavvur, üretilmesi, dolaşımı, tarihi ve yorumlanmasıyla, kültür öğesinin ta kendisidir. En son kuramsal çalışmalarda tasavvur sorunu en önemli sorun sayılıyorsa da, genellikle, öncelikle emperyal olan siyasal bağlamına tam olarak oturtulmuyor. Bir yanda, ağırlıksız kuramsal spekülasyonda ve soruşturmada serbestçe ve koşulsuz olarak kullanılabileceğine inanılan, yalıtılmış bir kültür alanı var, bir yanda ise çıkarlar arasında asıl mücadelenin yer aldığı varsayılan, önemsizleştirilmiş bir siyasal alan. Profesyonel kültür öğrencisi —insan bilimleri çalışanı, eleştirmen, bilgin— açısından, alanlardan yalnızca biri önem taşıyor; üstelik bu iki alan birbiriyle bağlantılı olmakla kalmayıp sonuçta aynıyken, ayrı kabul ediliyor.

Bu ayırmada yerleşikleşen, köklü bir yanıltmaca var. Kültür, iktidarla olan her tür karışıklıktan bağışık tutuluyor, tasavvurlar tıpkı değiş tokuş edilen dilbilgileri gibi incelenip yorumlanacak apolitik imgelerden ibaret sayılıyor ve şimdiki zamanın geçmişten tam olarak ayrıldığı varsayılıyor. Oysa bu alan ayırma, insan bilimleri çalışanının, yansız ya da ikincil bir seçişi olmak şöyle dursun, başlıca özellikleriyle kaçınılmaz bir biçimde imparatorluk sorununda sürmekte olan mücadele çevresinde toplaşan zor bir modeli değil, gerçek anlamıyla bir işbirliği edimi olarak, gizlenen, çıplak bırakılan, sistemli olarak aklanan metinsel modeli seçmesidir.

Bu noktayı, herkese tanıdık gelecek örnekler kullanarak bir daha ve farklı bir biçimde ele alalım. ABD'de en az on yıldır, saygın bir ciddiyetle, liberal eğitimin anlamı, içeriği ve hedefleri üstüne tartışma yürütülüyor. Tartışmanın tümü değilse de büyük bölümü, bu yüzyılda ilk kez olmak üzere, yapısı, otoritesi ve geleneğiyle Amerikan eğitiminin, toplumsal ve düşünsel esin kaynaklarına dayalı kışkırtmalar sonucu açığa çıkmış serseri enerjilerin tehdidiyle karşı karşıya göründüğü 1960'lardaki karışıklıklardan sonra üniversitelerde alevlenmişti. Daha yeni akademik akımlar, ve filoloji, ahlak felsefesi, doğa bilimleri türünden geleneksel alanlardan ayrılan, psikanaliz, dilbilim ve Nietzsche'ci felsefe gibi pek çok yeni disiplinin toplandığı başlık olarak kuram denen şey güç ve saygınlık kazanıp ilgi görmeye başladı; bu gelişmeler, yerleşik düzenlerin, arpalıklaşmış alanların, yeterlik konusunda uzun bir geçmişi olan yordamların,

araştırmanın ve düşünsel işbölümünün otorite ve istikrarını sarsıyor gibiydi. Tüm bunların alçakgönüllü ve sınırları belli bir kültürel–akademik pratiğin zemininde, büyük savaş karşıtı, antiemperyalist protesto akımlarıyla eşzamanlı olarak yer alması, rastlantısal olmayıp, gerçek bir siyasal ve düşünsel topludurum oluşturuyordu.

Metropolde, modernizmdeki tükenişin ardından, yeni güç kazanmış, yeniden sahip çıkılmış bir gelenek arayışımızın, yer yer postmodernizm olarak, yer yer de, daha önce değindiğim üzere, Lyotard'ın sözleriyle Batılı kurtuluş ve aydınlanma anlatılarındaki meşrulaştırıcı gücün yitirilmesi olarak dile gelmesinde bir hayli ironi yatıyor; eski sömürgelerde ve çeper dünyada modernizm aynı anda yeniden keşfediliyor ve ton ayarını, direniş, cesaret mantığı ve yıllanmış geleneklerin (İslam dünyasında *el-Turat*) soruşturulması, hep birlikte yapıyor.

Dolayısıyla Batı'da yeni topludurumlara verilen karşılıklardan biri, derinlemesine gericidir: Zor durumdaki yurtseverlik havası yaratan sözlerde, eski otorite ve düzenleri yeniden ileri sürme, on, yirmi ya da otuz temel Batılı kitabı Batılının eğitiminde yeniden vazgeçilmez kılma gibi çabalar gizlidir.

Ancak önemli bir kuramsal olanak sunması nedeniyle burada yeniden ele almaya değecek başka bir karşılık daha olabilir. Kültürel deneyim, daha doğrusu her kültürel biçim, kökten, esas itibariyle melezdir. Batı'da Immanuel Kant'tan bu yana kültür ve estetik alanlarını dünyevi alanlardan yalıtlama alışkanlığı vardı; şimdi bu alanları yeniden birleştirmenin zamanıdır. Hiç de kolay bir iş sayılmaz; çünkü —benim inancıma göre— Batı'da en azından on sekizinci yüzyıl sonlarından bu yana edinilen deneyimin özünde, yalnızca uzak yerlerde hegemonya kurup bunu perçinlemek değil, aynı zamanda kültürle deneyim alanlarını görünüşte ayrı kılmak da yatar. Irk ve ulus gibi varlıklar, İngilizlik ya da Oryantalizm gibi özler, Asya tipi ya da Batı tipi üretim tarzları: Bence tüm bunlar, dünyanın her yerinde gerçekleşen emperyal toprak birikiminin epey öncesinde kültürel karşılıkları bulunan bir ideolojiye tanıklık etmektedir.

İmparatorluğun tarihçilerinden çoğu "emperyal çağ"ın resmen 1878 dolaylarında, "Afrika için kapışma" ile başladığından söz eder. Kültürel gerçekliğe daha yakından bakıldığında ise denizaşırı Avrupa hegemonyası görüşünün çok daha önce, çok daha derinden ve inatçı bir biçimde savunulmuş olduğu ortaya çıkıyor; on sekizinci yüzyıl sonlarına doğru, tutarlı, tam olarak seferber edilmiş bir fikirler sistemi bulabiliyoruz ve bunun ardından Napolyon dönemindeki ilk büyük ve sistemli fetihler,

ulusçuluğun ve Avrupalı ulus–devletin yükselişi, büyük ölçekli sanayileşmenin doğuşu ve burjuvazi içinde iktidarın perçinlenmesi gibi bir dizi bütünleyici gelişme görüyoruz. Bu dönem aynı zamanda roman biçimi ile yeni tarihsel anlatının öne çıktığı ve tarihsel zaman konusunda öznelliğin önem kazanıp sıkıca yerleştiği dönemdir.

Oysa çoğu kültür tarihçisi, ve kesinlikle hiçbir edebiyat bilgini, zamanın Batı romanlarının, tarih yazımının ve felsefi söyleminin altında yatan *coğrafi* gösterimi —toprakların kuramsal olarak çizilip haritaların çıkarıldığını— fark etmemiştir. Önce Avrupalı gözlemcinin (gezginci, tüccar, bilgin, tarihçi, romancı) otoritesi vardır. Sonra bir mekanlar hiyerarşisi gelir ve buna göre metropol ve azar azar da metropol ekonomisi, toprakların denetim altında tutulmasını, iktisadî sömürüyü ve bir toplumsal–kültürel anlayışı kapsayan denizaşırı sisteme bağımlı görülür; bunlar olmadan anavatanda ("anavatan" son derece etkili bir sözcük olmak üzere) istikrar ve refah olanaksızlaşacaktır. Buradaki kastımın tam bir örneği Jane Austen'ın *Umut Parkı*'ndan verilebilir: Afrika için kapışmanın çok öncesinde ya da emperyal dönem resmen başlamadan önceki bir zamanda törel ve estetik çerçevede betimlenen bir yer olan Mansfield Parkı'nın huzuru ve güzelliği için, gizemli bir biçimde, Thomas Bertram'ın Antigua'daki köle plantasyonunun varlığı zorunludur. John Stuart Mill'in *Principles of Political Economy/Siyasal İktisadın İlkeleri*'nde yazdığı gibi:

> Bu [sınır dışı topraklarımıza] pek de, ... ülkeler olarak bakılamaz; daha çok, büyük bir topluluğa ait sınır dışı tarım ya da yapım mülkleri olarak bakılabilir. Örneğin, Batı Hint Adaları sömürgelerimizi, kendine ait üretken sermayeleri olan ülkeler sayamayız... [daha çok,] İngiltere'nin, şeker, kahve ve diğer bazı tropik metaların üretimi için elverişli gördüğü yerdir.[51]

Bu olağanüstü bölüm Jane Austen'la birlikte okunduğunda, emperyalizm öncesi çağın alışılmış kültürel oluşumlarından çok daha az iyi huylu olan bir manzara ortaya çıkıyor. Mill'in metninde, Afrika'dan getirilip "mülk sahipleri yararına" bir işletme içi statüye indirgenmiş milyonlarca kölenin gerçekliğini, emeğini ve acılarını silmek için acımasız mülk sahibi beyaz efendi tarafından kullanılan ses tonunu işitiyoruz. Mill diyor ki, bu sömürgeler birer rahatlatıcıdan öte birşey değildir. Aynı tavır Austen tarafından doğrulanıyor: Karayiplilerin çektikleri, *Umut Parkı*'nda Antigua'ya şöyle bir değinerek geçen yarım düzine göndergeye indirgeniyor. İngiltere ve Fransa'nın diğer büyük yazarlarında da aynı süreç işler; kısacası metropol, otoritesini, sınır dışı sömürge varlıklarının

sömürülmesinden olduğu kadar, önemsizleştirilmesinden de almaktadır. (Walter Rodney'in 1972 tarihli sömürgecilik karşıtı büyük incelemesine *How Europe Underdeveloped Africa/Avrupa Afrika'yı Nasıl Azgeliştirdi* adını vermesi boşuna değildi.)

Son bir nokta olarak, gözlemcinin otoritesiyle Avrupa coğrafyasının merkez alınışının, Avrupalı olmayanı ikincil bir ırksal, kültürel ve varlıkbilimsel statüye indiren ve hapseden bir kültür söylemiyle desteklendiği belirtilmelidir. Bu ikincillik, Avrupalının birincil oluşunun özünü oluşturuyor; buradaki terslik, kuşkusuz, Césaire, Fanon ve Memmi tarafından keşfedilen çelişkidir ve modern eleştiri kuramının ikircimlerini ve okuma olanaksızlıklarını inceleyenler tarafından pek keşfedilmemiş olması da bu kuramın çok sayıdaki ilginç yanlarından biridir. Belki bunun nedeni, modern eleştiri kuramının, *nasıl* okumak gerektiğinden çok, *ne* okunduğunu ve *hangi yerin* yazılıp tasavvur edilmiş olduğunu öne çıkarmasıdır. Böylesine karmaşık ve parçalanmış bir düzyazıyla hakiki emperyalist notaları seslendirmiş olmak, Conrad'ın büyük onuruna dahil oluyor: Aynı anda hem dünya çapında birikim için gerekli gücü sağlayarak kendi kendini onaylayan bir ideolojik motorla hükümran olup (Marlow'un, *Karanlığın Yüreği*'nde, ardındaki düşünceye kendini adayarak elde edilen verimlilik dediği şey budur; "ardında" olan, yeryüzünün rengi daha koyu olanlarla burnu daha yassı olanların elinden alınmasıdır) hem de sanat ve kültürün "onunla" bir ilgisi yoktur diyerek süreci bir perdeyle boylu boyunca nasıl ayırabilirsiniz?

Ne okunmalı ve o okumayla ne yapılmalı: Soru tam biçimiyle böyledir. Eleştiri kuramına, romana ve yeni tarihselcilik, yapıbozmacılık ve Marksizm gibi, yanılsamalardan kurtarıcı kuramsal uygulamalara harcanan enerjiler de, modern Batı kültürünün başlıca ve giderek belirleyici nitelikteki siyasal ufkundan, başka bir deyişle emperyalizmden kaçınmışlardır. Bu kitlesel kaçınma, büyük yapıtlar konusunda bir içermeye ve dışlamaya dayanak olmuştur: Rousseau'ları, Nietzsche'leri, Wordsworth'leri, Dickens'ları, Flaubert'leri vb. alıyorsunuz, ve aynı anda, bunlarla imparatorluğun, uzatılıp gitmiş, karmaşık ve paralel çizgiler halindeki işleyişiyle olan ilişkilerini dışlıyorsunuz. Peki, bu ne diye ne okunmalı ve hangi yer konusunda yazılanlar okunmalı sorunu oluyor? Çok basit olarak, çünkü eleştirel söylem, son iki yüzyıl içinde Avrupa ve ABD'nin emperyalist yayılmasına gösterilen direnişin içinde üretilen çeşitli ve son derece heyecan verici sömürgecilik sonrası edebiyatları bütünüyle bilmezden gelmiştir. Yanı sıra Fanon ve Cabral'ı da (vb., vb.) okumuyorsanız, Austen'ı

okumak onu modern kültürü çatışmalarından ve bağlarından ayrı tutmak anlamına gelir. Bu sürecin tersine çevrilmesi gerekiyor.

Ancak, yapılacak daha başka şeyler de var. Eleştiri kuramı ve edebiyat tarihi alanındaki bilimsel çalışmalar, Batı edebiyatının, sanatının ve felsefesinin başlıca örneklerini yeniden yorumlayıp değerlendirmiştir. Söz konusu çalışmaların çoğu, genellikle çağcıl ve taraflı bir eleştirellikle bağlantılı üstlenimler olmaktan çok, inceliklerine varma ve ayrıntılarıyla ele almaya yönelik oldukları izlenimini verseler de, güçlü ve ilgi çekici çalışmalardır; bu türden eleştiriler, bilinçle seçilmiş tarihsel modellerin toplumsal ve düşünsel değişiklik bakımından ne denli önemli olduğunu adamakıllı sezmeden girişilebilecek gibi değildir. Bununla birlikte, modern Avrupa ve Amerikan kültürünü emperyalizmle ilişkili olarak okur ve yorumlarsanız, büyük yapıtları, tuttuğu yer Avrupa'nın yayılmacılığıyla yeterince bağlantılandırılmamış ve bu bağlamda yeterince tartılmamış metinlerin ışığında yeniden yorumlamak da size düşer. Başka türlü söylersek, bu yordam, büyük yapıtların Avrupa'nın yayılmacılığına eşlik eden bir çoksesli müzik olarak okunmasının yolunu açmakta, ve örneğin, Austen ya da Chateaubriand gibi ilk yapıtlarında uzun bir yeraltı yaşamı ya da örtük ve önhazırlıklı bir yaşam sürmüş olan açıkça emperyalist nitelikli konuları ele alan yazarlar olarak değil, her zaman eğlence olarak okunan Conrad ve Kipling gibi yazarlara gözden geçirilmiş bir yön ve değer yüklemektedir.

İkinci nokta, kuramsal çalışmanın imparatorlukla kültür arasındaki ilişkiyi dile getirmeye başlaması gerekliliğidir. Bazı kilometre taşları — örneğin Kiernan'ın ve Martin Green'in yapıtları— konduysa da, konuya gösterilen ilgi yoğun olmadı. Ancak, daha önce de belirttiğim gibi, artık işler değişmeye başlıyor. Başka dallardaki bütün bir dizi çalışmada, yeni ve genellikle genç bir bilginler ve eleştirmenler grubu —ABD'de, Üçüncü Dünya'da, Avrupa'da— kuramsal ve tarihsel girişimlerde bulunuyor; aralarından pek çoğu şu ya da bu biçimde, emperyalist söylem, sömürgeci uygulamalar vb. sorunlarda yakınlaşma içinde görünüyor. Kuramsal bakımdan henüz, kültürü imparatorluğa göre *sorgulama* işi için liste çıkarma aşamasındayız; şimdiye değin harcanan çabalar ilk adımların pek az ötesinde. Kültür incelemeleri kitle haberleşme araçlarına, popüler kültüre, mikropolitikalara vb. uzandıkça, iktidar ve hegemonya tarzlarına daha çok odaklaşılıyor.

Üçüncü nokta, şimdiki zamanın önceliklerini, geçmişin incelenmesine yönelik kılavuz işaretleri ve paradigmalar olarak önümüzde bulundur-

mamız gerektiğidir. Geçmişle şimdiki zaman, emperyal güç kullananla üzerinde emperyal güç kullanılan, ve kültürle emperyalizm arasındaki bütünleşme ve bağlantılar üstünde ısrarla duruyorsam, bundan amacım farklılıkları gidermek ya da azaltmak değil, aralarındaki karşılıklı bağımlılığın daha sıkı bir biçimde algılanmasını sağlamaktır. Yaşamsal kültürel boyutlar içeren bir deneyim olarak emperyalizm öylesine geniş, aynı zamanda da öylesine ayrıntılı ki, geçmişin, şimdinin ve geleceğin, erkek ve kadın, beyaz ve başka renk, metropollü ve çeperli tüm insanları için ortak olan, örtüşen topraklardan, iç içe girmiş tarihlerden konuşmak zorundayız; bu toprakları ve tarihleri görmek, yalnızca, çağcıl insan tarihinin bütününden bakıldığında olanaklılaşıyor.

İKİNCİ BÖLÜM

PERÇİNLENEN ANLAYIŞ

Kendimize grup olarak "İstenmeyen Konuk" dedik; çünkü niyetimiz İngiliz dış politikasının saygın salonlarına girmek ve atalarımızın bizim için döşediği demiryollarına karşın, Doğu'da yeni bir halk oluşturmaktı.

T.E. LAWRENCE
The Seven Pillars of Wisdom/Bilgeliğin Yedi Temel Direği

I • Anlatı ve Toplumsal Alan

On dokuzuncu yüzyıl ile yirminci yüzyıl başları İngiliz ve Fransız kültürünün hemen her yanında emperyal olgulara anıştırmalar bulunursa da bunlar belki hiçbir yerde İngiliz romanındaki kadar düzenli ve sık değildir. Bu anıştırmaların toplamı, tavır ve gönderge yapısı dediğim şeyi oluşturuyor. Jane Austen'ın diğer romanlarındaki törel ve toplumsal değerlerin dikkatle tanımlandığı *Umut Parkı*, Thomas Bertram'ın denizaşırı mülklerine göndergelerle doludur; o mülkler Bertram'a zenginlik vermekte, kendisi ortalıkta olmadığı zamanlar nerede bulunduğunun bilinmesine yaramakta, ülke içinde ve dışında toplumsal konumunu belirlemekte ve sonuçta değerinin Fanny Price (ve bizzat Austen) tarafından kabul edilmesini sağlamaktadır. Bu roman, Austen'ın söylediği gibi din adamı olunmasıyla ilgili olsa bile, sömürge mülkleri edinme hakkı, ülke içinde toplumsal düzenin kurulmasına ve törel önceliklerin belirlenmesine doğrudan katkıda bulunmaktadır. Yine, *Jane Eyre*'de Rochester'ın akıl hastası eşi Bertha Mason, Batı Hint Adaları'ndandır, tehdit edici bir varlıktır ve bir tavan arası odasına hapsedilmiştir. Thackeray'in *Gurur Dünyası*'ndaki Joseph Sedley'i ise deliduman davranışları ve aşırı —belki de hak edilmemiş— zenginliği Becky'nin sonuçta kabul edilmesi olanaksız sapkınlığıyla dengelenen bir Hindistan zenginidir (Becky'nin sapkınlığı da Amelia'nın sonuçta gere-

ğince ödüllendirilecek olan edepliliğiyle zıtlık oluşturur); Joseph Dobbin romanın sonunda sakin sakin Pencap'ın tarihini yazarken görülür. Charles Kingsley'in *Westward Ho!* adlı romanındaki *Rose* gemisi, Karayipler'de ve Güney Amerika'da gezer. Dickens'ın *Büyük Umutlar*'ında, Avustralya'ya götürülmüş hükümlü Abel Magwitch'in —Pip'in Londra'da beyefendi kılığında parlayan bir taşralı delikanlı olarak kazandığı zaferlerden uygun bir biçimde ayırılan— zenginliği, ilginçtir, Pip'in büyük umutlar beslemesine olanak verir. Dickens'ın daha pek çok romanında, Dombey ve Quilp kayda değer iki örnek olmak üzere, işadamlarının imparatorlukla bağlantıları vardır. Disraeli'nin *Tancred*'ına ve Eliot'ın *Daniel Deronda*'sına göre, Doğu, kısmen yerli halkların —ya da göçmen Avrupalı toplulukların— oturduğu yer olmakla birlikte, kısmen de imparatorluğun hükümranlığı altında, özümsenmiş bir yerdir. Henry James'in *Portrait of a Lady*/*Bir Hanımın Portresi*'ndeki Ralph Touchett, Cezayir ve Mısır'da dolaşır. Kipling, Conrad, Arthur Conan Doyle, Rider Gaggard, R.L. Stevenson, George Orwell, Joyce Cary, E.M. Forster ve T.E. Lawrence'a geldiğimizde, imparatorluk her yerde yaşamsal önemde bir ortam durumundadır.

Fransa'daki durum, bir ölçüde farklılık gösteriyordu; on dokuzuncu yüzyıl başlarında Fransız emperyalliğinin yönetim biçimi, İngiltere'nin süreklilik ve istikrara dayalı yönetiminden farklıydı. Fransa'nın Devrim ve Napolyon dönemlerinde yaşadığı siyasal yön değişiklikleri, sömürge yitimleri, mülkiyette istikrarsızlık ve felsefi geçişler, Fransız imparatorluğunun Fransız kültüründeki kimlik ve varlığını daha az güvenli kılıyordu. Chateaubriand ve Lamartine'de emperyal haşmetin tumturaklılığı işitilir, resimde, tarih ve filoloji yazılarında, müzikte ve tiyatroda Fransa'nın ülke dışı mülkleri canlı bir biçimde ortadadır. Ancak, genel olarak ve yüzyılın ikinci yarısına kadar, İngiltere'de görülen o ağır, neredeyse felsefi emperyal görev duygusuna seyrek rastlanır.

Bir de, bu İngiliz ve Fransız yapıtlarının çağdaşı olan yoğun bir Amerikan edebiyatı var ki, Eski Dünya'ya yönelttiği sömürgecilik karşıtlığının temel bir önem taşımasıyla çelişkili ve tuhaflık derecesinde sivri bir emperyal görünüm sergiliyor. Örneğin, "el değmemiş yerlere iş görmeye gitme" gibi püriten bir anlayışı, sonraları için de Cooper, Twain, Melville ve daha başkalarınca ABD'nin batıya doğru yayılmasına ve (Richard Slotkin, Patricia Limerick ve Michael Paul Rogin'in unutulmaz bir biçimde inceledikleri[11]) Amerika'daki yerli yaşamını toptan sömürgeleştirip yıkıma uğratmasına gösterilen olağanüstü takıntılı ilgiyi düşünün; ortaya çıkan, Avrupa'nınkiyle yarışabilecek bir emperyal itilimdir. (ABD'nin yirminci

yüzyıl sonlarındaki emperyal biçimiyle, diğer ve daha yeni yönlerini bu kitabın Dördüncü Bölüm'ünde ele alıyorum.)

İmparatorluk, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa romanının büyük bölümünde, gönderge, tanımlama öğesi, ve kolaylıkla akla gelen bir yolculuk, zenginlik ve hizmet yeri biçiminde kodlanmış, ancak, marjinal düzeyde göze görünen bir varlık olarak işlev görüyor; tıpkı büyük evlerdeki hizmetçiler gibi, yaptığı işler doğal kabul edilip romanlarda adından öte pek sözü edilmiyor, ve —Bruce Robbins geçenlerde yazdıysa da[2]— incelendiğine ya da üzerinde yoğunlaşıldığına çok ender rastlanıyor. Başka bir ilginç benzetmeye başvurursak, emperyal mülkler, Gareth Stedman Jones tarafından çözümlemesi yapılan[3] toplumdışı geçici işçiler, yarım gün çalışanlar, mevsimlik zanaatçılar kadar yararlı, anonim ve toplu olarak *oradadır*; her ne kadar adları ve kimlikleri hesaba katılmazsa da, varlıklarının her zaman yeri vardır, tam olarak var olmaksızın kâr getirirler. Bunlar, imparatorluğa ait ekonomi ve yönetim biçiminin bağımlı olduğu, ancak, gerçeklikleri tarihsel ya da kültürel bakımdan dikkat gerektirmemiş insanların, Eric Wolf'un biraz kendini kutlayan sözleriyle, "tarihsiz insanlar"ın[4] edebiyattaki eşdeğeridir.

Bu örneklerin tümünde emperyal gücün yaptıkları, elde edilen mülklerle, dört bir yandaki bazıları bilinmeyen mekanlarla, çizgidışı ya da alışılmamış insanlarla, göçmenlik, para kırmak ve cinsel serüven gibi servet ya da fantezi getiren etkinliklerle ilişkilidir. Gözden düşen genç oğullar sömürgelere yollanır; yolsuz kalmış akrabalar yitirdikleri servetlerini yerine koymak için (Balzac'ın *Bette Abla*'sındaki gibi), uyanık genç gezginciler ise gençliklerini yaşamak ve egzotika derlemek için oralara gider. Sömürge toprakları olanak ülkeleridir ve her zaman gerçekçi romanla ilişkilendirilmiştir. El değmemiş Afrika, Pasifik ve Atlantik bölgelerinde kendine ait yeni bir dünya yaratmasına olanak tanıyan sömürgecilik misyonu olmasa, Robinson Crusoe'nun düşünülmesi de hemen hemen olanaksızdır. Ancak, on dokuzuncu yüzyılın büyük romancılarından çoğu, sömürge yönetimi ve mülkler konusunda, Defoe kadar ya da Conrad ve Kipling gibi daha sonraki yazarlar —seçimlerle ilgili büyük reformlar ve politikaya kitlesel katılım sonucu, emperyal yarış konusuna ülke içi politikada daha çok yer verildiği zamanlardaki yazarlar— kadar iddiacı değildir. On dokuzuncu yüzyılın son yılında Afrika için kapışma, Fransa'da emperyal birliğin pekişmesi, Amerika'nın Filipinler'i alması ve İngiltere'nin Hindistan'daki hükümranlığının zirveye ulaşmasıyla, emperyal güç evrensel bir ilgi konusu durumuna gelmiştir.

Belirtmek istediğim nokta, sömürgecilikle ilgili ve emperyal gerçekliklerin, başka her türden tartışma izleği bulmak konusunda olağanüstü dikkatli ve becerikli olan eleştiri alanı tarafından göz ardı edilmiş olmasıdır. Kültürle imparatorluk arasındaki ilişkiyi tartışan göreli olarak az sayıdaki yazar ve eleştirmen —bu arada Martin Green, Molly Mahood, John McClure ve özellikle Patrick Brantlinger— çok iyi katkılarda bulunmakla birlikte, esas olarak anlatısal ve betimsel bir tarz kullanmış —izleklerin varlığına, bazı tarihsel durumların önemine, emperyalizm konusundaki fikirlerin etkisine ya da direngenliğine işaret etmiş— ve çok büyük miktarda malzemeyi ele almışlardır.[5] Neredeyse tümü, William Appleman Williams'ın diğer her tür ideolojik inançla, ahlakdışı olanlarla bile bağdaşır dediği o yaşam tarzını, emperyalizmi eleştirerek yazmıştır; söz konusu bağdaşma öyledir ki on dokuzuncu yüzyılda "emperyal elin uzandığı yerler," askersel, iktisadî ve siyasal yöntemlerle ittifak halinde, "uygun bir ideoloji geliştirilmesini gerekli kılmıştır." Bu gelişmeler "imparatorluğu, fiziksel, kültürel ya da iktisadî özünü boşa harcamadan koruma ve büyütme" olanağını sağlamıştır. Sözünü ettiğim bilginlerin çalışmalarında, yine Williams'dan alıntılarsak, emperyalizmin, kendisine ilişkin rahatsız edici imgeler, örneğin bir "gönüllü ilerici polis"[6] imgesi yarattığına ilişkin ipuçları görülür.

Ancak, bu eleştirmenler, genellikle kuramsal ve ideolojik olan bir avuç yazıdan —bu arada Jonah Raskin'in *The Mythology of Imperialism/ Emperyalizmin Mitolojisi*, Gordon Lewis'ın *Slavery, Imperialism and Freedom: Studies in English Radical Thought/Kölelik, Emperyalizm ve Özgürlük: Köktenci İngiliz Düşüncesine İlişkin İncelemeler* ve V.G. Kiernan'ın *Marxism and Imperialism/Marksizm ve Emperyalizm* ve *The Lords of Human Kind/İnsan Türünün Efendileri* adlı yapıtlarından[7]— çarpıcı bir biçimde farklı yapıtlar veren, esas olarak betimleyici ve pozitivist yazarlardır. Marksist çözümleme ve öncüllere çok şey borçlu olan bu kitapların tümü, modern Batı kültüründe emperyalist düşüncenin temel önemine işaret etmektedir.

Bununla birlikte, söz konusu yapıtların hiçbiri, hiçbir yerde, on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl Avrupa kültürünün büyük yapıtlarına olan bakış tarzımızı değiştirmek konusunda gerektiği kadar etkili olamadı. Başlıca eleştiri yazarları emperyalizmi düpedüz görmezden geliyor. Örneğin, geçenlerde Lionel Trilling'in E.M. Forster konulu güzel küçük kitabını yeniden okurken, *Howards End*'e ilişkin başka yönlerin derinlikli olarak ele alınmasına karşılık, kitapta benim bakışımla eksik bırakılması zor,

dikkate almamanın ise daha da zor olduğu emperyalizmi bir kez bile anmamasını çarpıcı buldum. Oysa Henry Wilcox ve ailesi önünde sonunda sömürgeci kauçuk üreticileridir: "Sömürgeci ruhu vardı onlarda; her zaman, beyaz adamın göze çarpmadan yük taşıyabileceği noktalara yöneliyorlardı."[8] Forster bu olguyu, İngiltere'deki —Leonard ve Jacky Bast'i, Schlegel'leri ve Howards End'in kendisini etkileyen— değişikliklerle sık sık ilişkilendirir ve karşı karşıya getirir. Raymond Williams'ın durumu daha da şaşırtıcıdır: *Culture and Society/Kültür ve Toplum*'da, emperyal deneyimle hiç ilgilenmemektedir. (Bir söyleşide bu yoğun ilgi yokluğu konusunda, emperyalizm "ikincil ve dışsal bir şey olmayıp, İngiliz siyasal ve toplumsal düzeninin bütün doğasında kesin bir bileşen, *en* göze çarpan olgu durumundadır"[9] denerek sıkıştırılan Williams, kendisini emperyal deneyim konusunda düşündürmesi gereken Gal deneyiminin, *Culture and Society*'yi yazdığı sırada "iyice kesintiye uğramış" olduğu yanıtını vermiştir[10]). *The Country and the City/Kır ve Kent*'teki birkaç sayfa da kültür ve emperyalizm konusunda boş umutlar yaratmakta ve kitabın temel düşüncelerinin kıyısında kalmaktadır.

Bu atlamaların nedeni nedir? Temel önemde oluşu bizzat kendisini üreten kültür tarafından kayda geçirilen ve desteklenen emperyal bakış, sonra nasıl oldu da yine aynı kültür tarafından bir ölçüde gizlendi ve dönüşüme uğratıldı? Doğallıkla, kendinizin de bir sömürgeci geçmişiniz varsa, emperyal izlek, eğitilmenizde belirleyici olacak, aynı zamanda kendisini Avrupa edebiyatının eleştirisine adamış biriyseniz sizi kendisine çekecektir. Hindistanlı ya da Afrikalı bir İngiliz edebiyatı uzmanının, sözgelimi *Kim*'i ya da *Karanlığın Yüreği*'ni okurken göstereceği eleştirel ısrar, Amerikalı ya da İngiliz bir uzmanın göstereceğiyle pek de aynı tarzda olmayacaktır. Peki, kültür ile emperyalizm arasındaki ilişkiyi kişisel tanıklıklardan öte nasıl bir yöntemle dile getirebiliriz? Eski sömürge tebaasının, emperyalizmle büyük kültür yapıtlarının yorumcuları olarak ortaya çıkması, incelenecek ve esaslı bir biçimde gözden geçirilecek bir konu olarak emperyalizme, haydi istenmeyen konuk kimliği demeyelim, elle tutulur bir kimlik kazandırıyor. Ancak, emperyal dönem sonrası tanıklık ve incelemelerde görülen, ve genellikle eleştirel söylemin sınırlarında bırakılan bu özel söylemi, bugünkü kuramsal konularla etkin bir ilişkiye sokmanın yolu ne olabilir?

Emperyal konulara modern Batı kültürü açısından temel önemde konular olarak bakmak, bu kültürü emperyalizm övgüsü tarafından olduğu kadar antiemperyalist direniş tarafından sağlanan perspektiflerle de

ele almak demektir önermesini ileri sürmüştüm. Bu ne anlama geliyor? Şu: İster Dickens ve Austen, ister Flaubert ya da Camus söz konusu olsun, Batılı yazarlar, yirminci yüzyılın ortalarına kadar, Avrupalıların elindeki denizaşırı topraklara göndermede bulunan ya da o topraklardan esinlendikleri kişi, yer ve durumları yazarken bile, yalnızca Batılı okuru göz önünde tutmuşlardır. Ancak, sırf Austen *Umut Parkı*'nda Antigua'ya ya da *İnanç*'ta İngiliz donanmasının ziyaret ettiği ülkelere göndermede bulunurken oralarda yaşayan Karayipli ya da Hindistanlı yerlilerin olası tepkilerini hiç düşünmedi diye bizim de düşünmememiz için bir neden yoktur. Bugün, söz konusu Avrupalı olmayan halkların, kendilerine yöneltilen otoriteye ya da varlıklarının çeşitli biçimlerde küçümsenmesini onaylama anlamına gelen sessizliğe karşı kayıtsız bir kabullenme içinde olmadıklarını biliyoruz. Bu nedenle, büyük metinleri ve belki modern ve modern-öncesi Avrupa ve Amerika kültürünün tüm arşivini, bu yapıtlarda sessiz geçilen, marjinal olarak verilen, ya da ideolojik olarak tasarımlanan noktaları (Kipling'in Hintli roman kişilerini düşünerek söylüyorum) ortaya dökmeye, yaygınlaştırmaya, vurgulamaya ve seslendirmeye çalışarak okumamız gerekiyor.

"Çoksesli okuma" adını verdiğim bu okumanın pratikteki anlamı, örneğin yazar bir sömürgedeki şeker plantasyonunun İngiltere'deki belirli bir yaşam biçimini ayakta tutmak açısından önemli sayıldığını gösterdiğinde, işin içinde neler olduğunu anlayarak okumaktır. Üstelik, tüm edebiyat metinleri gibi bu metinler de biçimsel başlangıç ve bitiş tarihleriyle sınırlı değildir. *David Copperfield*'daki Avustralya, *Jane Eyre*'deki Hindistan göndermeleri, *olanaklı* kılındıkları için, bu esaslı sahiplenmelere kaçamak göndermelerde bulunulmasını İngiltere iktidarı (yalnızca romancının fantezisi değil) olanaklı kıldığı için yapılmıştır. Ancak, aynı derecede doğru olan başka dersler de var: Bu sömürgeler sonradan doğrudan ve dolaylı tahakkümden kurtulmuş, ve bu süreç, yerel ulusçuluğun yok edilmesi çabası nedeniyle pek az sözü edilmekle birlikte, daha İngilizler (ya da Fransızlar, Portekizliler, Almanlar, vb.) oradayken başlayıp gelişmiştir. Önemli olan nokta, çoksesli okumanın, her iki süreci de —hem emperyalizm hem de direniş süreçlerini— hesaba katması gerektiğidir. Bunu ise okuma çabamızı, metinlerde bir zamanlar zorlu bir biçimde dışlanan şeyleri —örneğin *Yabancı*'da, daha önceki bütün bir Fransız sömürgeciliği ve Cezayir devletini yıkma tarihi ile, sonradan (Camus'nün karşı çıktığı) bağımsız Cezayir'in ortaya çıkışını— içerecek biçimde genişleterek yapabiliriz.

Örtüşen deneyimleriyle ve birbirine bağımlı çatışma tarihleriyle tüm coğrafi bölgelerin olduğu gibi, her metnin de kendi özel ruhu var. Kültür yapıtları söz konusu olduğu ölçüde, özerklikle hükümranlık (ya da dışa kapalı tek oluş) arasında yararlı bir ayrım yapılabilir. Okumada hiçbir biçimde, belirli bir metin, yazar ya da akımın kimliğini silecek ölçüde genelleme çabası gösterilmemesi gerektiği açıktır. Aynı şekilde, belirli bir yapıt ya da yazar için kesin olan ya da kesin görünmüş şeylerin tartışma konusu edilmesine olanak veren bir okuma gereklidir. Kipling'in *Kim*'deki Hindistan'ının, yalnızca bu nefis romana değil, aynı zamanda İngiliz Hindistan'ına, bu Hindistan'ın tarihine, yöneticilerine ve savunucularına, ayrıca, aynı derecede önemli olmak üzere Hindistan ulusçularının geri kazanılacak ülkeleri olarak uğruna savaştıkları Hindistan'a da ait olan, bir kalıcılığı ve kaçınılmazlığı vardır. Kipling'in Hindistan'ındaki bu baskı ve karşı–baskıların ortaya dökülmesi yoluyla, bu büyük sanat yapıtının ilgilendiği biçimiyle emperyalizm sürecinin kendisini ve daha sonraki antiemperyalist direnişi anlayabiliyoruz. Okuduğumuz metni, hem içine aldıklarına hem de yazarın dışladıklarına açarak okumalıyız. Her kültür yapıtı, bir devinirliğin bakışıdır; bu bakışı, sonradan kışkırttığı çeşitli değişikliklerle —yukarıdaki örnekte, Hindistan'ın bağımsızlık sonrası ulusçu deneyimleriyle— yan yana koymamız gerekir.

Anlatıların yapısını, destek aldıkları fikir, kavram ve deneyimlerle bağlantılandırmak da gerekiyor. Örneğin, Conrad'ın Afrikalıları, yazarın kişisel deneyimlerinden olduğu kadar, bir *Afrikanizm* kitaplığından da gelmektedir. Metinlerin dilinde dünyanın *doğrudan* deneyimlenmesi ya da yansıtılması diye bir şey yoktur. Conrad'ın Afrika izlenimleri, kaçınılmaz olarak, Afrika konusundaki *A Personal Record/Kişisel Notlar*'da göndermede bulunduğu yazıların ve eski bilgilerin etkisi altındadır; *Karanlığın Yüreği*'nde sundukları ise yaratıcı bir biçimde birbirini etkileyen bu metinlerden edindiği izlenimlerle, anlatının gereklerinin ve geleneklerinin, ayrıca kendi özel deha ve geçmişinin verdiği bir sonuçtur. Bu olağanüstü zenginlikteki karışımın, Afrika'yı, hatta Afrika'ya ilişkin bir deneyimi "yansıttığını" söylemek az çok çekingen bir tavırdır ve mutlaka yanıltıcı olur. Son derece etkili olmuş, pek çok okumaya ve imgeye kaynaklık etmiş bir yapıt olan *Karanlığın Yüreği*'nde yatan şey, Afrika'ya ilişkin fotografik bir edebi "yansıtma"dan ibaret olmayıp, politikleştirilmiş, ideolojik olarak doyunmuş, bazı niyet ve amaçlarla emperyal ilişkilere sokulmuş, içinde pek çok çıkar ve fikrin çılgın bir işleyiş içinde olduğu bir Afrika'dır.

Böylece belki konu abartılmış oluyor, ancak, belirtmek istediğim nokta şu: *Karanlığın Yüreği* ve içerdiği Afrika imgesi, edebiyattan "ibaret" olmak şöyle dursun, Conrad'ın yazdığı çağda yaşanan "Afrika için kapışma"nın içine olağanüstü bir biçimde dalmış ve gerçekten organik bir parçası durumuna gelmiştir. Conrad'ın, o zaman az okuyucusu olduğu da, Belçika sömürgeciliğine karşı çok eleştirel olduğu da doğrudur. Ancak, çoğu Avrupalı için *Karanlığın Yüreği* gibi hatırı sayılır incelikte bir metni okumak genellikle Afrika'ya gitmeye yakın bir şeydir ve roman bu dar anlamda olmak üzere, Avrupalıların Afrika'ya sarılma, Afrika'yı düşünme, Afrika'ya ilişkin plan yapma çabalarının bir parçasını oluşturmuştur. Afrika'yı tasavvur etmek demek, sonraki direniş, sömürgelikten çıkış vb. ile kaçınılmaz bir biçimde bağlantılı olmak üzere, Afrika üstüne verilen savaşa girmek demektir.

Edebiyat yapıtlarının, özellikle belirgin konusu imparatorluk olan yapıtların, son derece dolu, son derece yoğun bir biçimde yüklü olan bu siyasal ortamda, dağınık, hatta hantal bir yönü vardır. *Karanlığın Yüreği* gibi yapıtlar, olağanüstü karmaşıklıklarına karşın, bir yazarın elinden çıkma ve gerçeklikten çok daha az karışık, çok daha az karma olan birer damıtma, yalınlaştırma ya da seçiştir. Bu tür romanların, anlatının gereklerine, sonuçta Afrika üstüne verilen mücadeleye epey uzmanlaşmış bir biçimde girmeyi sağlayacak ölçüde uymalarına ve yazar tarafından incelikle biçimlendirilip okur tarafından üstlerine titrenmesine karşılık, birer soyutlama olduklarını düşünmek haksızlık olur.

Böylesine melez, katışık ve karmaşık metinler yorumlanırken özellikle uyanık bir dikkat gerekiyor. Modern emperyalizm, hemen hiçbir şeyin kaçamayacağı kadar küresel ve her şeyi kapsar niteliktedir; bunun yanı sıra, daha önce de söylediğim gibi, on dokuzuncu yüzyılın emperyal çatışmaları bugün hâlâ sürmektedir. Bu nedenle, kültür metinleri ile emperyalizm arasındaki bağlantılara bakıp bakmamak *gerçekte alınmış* olan bir tavrı almak oluyor: Eleştirip alternatiflerini düşünmek üzere bağlantının üzerinde çalışmak, ya da, incelenmemiş ve herhalde değişmemiş olarak kalması için, üzerinde çalışmamak. Bu kitabı yazmamın nedenlerinden biri, denizaşırı dominyon peşinde koşmaların, kaygılanmaların ve bu bilincin nerelere (yalnızca Conrad'a değil, hemen hiçbir zaman bu bağlantı içinde düşünmediğimiz Thackeray ve Austen gibi simalara) kadar uzandığını, ayrıca, eleştirmenler için bu malzemeye dikkat etmenin, yalnızca açık siyasal nedenlerle değil, ileri süregeldiğim üzere okuyucunun on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın büyük yapıtlarını yeni bir ilgiyle

yorumlamasını olanaklı kıldığı için de ne denli zenginleştirici ve önemli olduğunu göstermektir.

Karanlığın Yüreği'ne dönelim. Conrad bu zor konularla borda borda gelmek için, gizemli bir biçimde anlamlı bir başlangıç noktası sunuyor. Marlow'un, Romalı sömürgecilerle modern sömürgecileri karşılaştırırken, Avrupa emperyalizminin belirgin özellikleri olan özel güç karışımını, ideolojik enerjiyi ve pratik tavrı nasıl tuhaf bir somutlukla aydınlattığını anımsayalım. Marlow, eski Romalılar için, "sömürgeci falan değildiler. Yönetimleri bir baskı aracından başka bir şey değildi," demektedir. O tür sömürgeciler, fethediyor ve pek başka bir şey yapmıyorlardı. Buna karşılık, "başkalarının güçsüzlüğünden doğan bir kaza"dan başka pek bir anlamı olmayan kaba güce dayanan Romalıların tersine, "Etkinlik kurtarıyor bizi – etkinliğe olan bağlılığımız." Ancak, bugün,

> Dünyanın fethi, yani dünyanın, rengi bizimkinden farklı, ya da burunları bizimkinden az daha yassı insanların elinden alınması işi, üzerinde düşünülecek olursa, pek de hoş bir şey değil. Ancak düşünce kurtarıyor bu davranışı. Ardındaki düşünce —yani duygusal bir bahane değil, gerçek bir düşünce, bu düşünceye olan esirgemesiz bir inanç. Kişinin kurabileceği, önünde eğilebileceği, adaklar sunabileceği bir şey...[11]

Marlow, ırmak boyu uzun yolculuğunu anlatırken bu konuyu geliştirerek emperyalist tavır açısından Belçika açgözlülüğüyle (anıştırma yoluyla) İngiliz akılcılığı arasındaki ayrıma işaret eder.[12]

Bu bağlamdaki kurtarma kavramı ilginçtir: "Biz"i, lanetlenen, küçümsenen ve hırsları yüzünden kendi vicdanlarına da, tebaanın toprak ve bedenlerine de hiçbir yarar sağlamayan Romalılardan ve Belçikalılardan ayırıyor bu kavram. "Biz" kurtuluyoruz, çünkü her şeyden önce, yaptıklarımızın sonuçlarına doğrudan bakmamız gerekmiyor; toprakları ve insanları tam olarak kullanmaya yarayan verimlilik uygulamasıyla ünlüyüz ve kendimizi öyle sunuyoruz; ülke, toprakları ve sakinleri, tümüyle bizim hükümranlığımız altına alınmıştır ve bu hükümranlık, gereklerini yerine getirdikçe, bizi de tümüyle içine almaktadır. Conrad, Marlow kanalıyla, bir anlamda kurtarmanın bir adım ötesinde olan kefaretten söz ediyor. Kurtarma, bizi, zamanı ve parayı kurtarıyor, ayrıca bizi kısa erimli bir fethin yıkımlarından kurtarıyorsa, kefaret bu kurtarma işini daha da ileri götürür. Kefaret, bir fikrin ya da misyonun kendini zaman içinde haklı çıkaran uygulamalarında, sizi tümüyle çember içine alan ve sizden saygı gören bir yapı içinde yer alır; o yapıyı en başta siz kurmuş

olsanız, ve ilginçtir, artık verili saydığınız için yakından incelemez hale gelseniz bile.

Conrad böylelikle emperyalizmin birbirinden oldukça farklı, ancak yakın ilişki içinde olan iki yönünü bir arada verir: Toprak elde etme gücüne dayanan ve gerek gücü gerekse apaçık sonuçları bakımından tümüyle net olan fikir yönü; ve emperyalizmin kurbanıyla faili arasına yerleştirilen, kendi kendini büyüten, kendi kendinin kaynağı olan bir otoriteye dayalı bir haklı çıkma rejimi geliştirerek söz konusu fikri gizleyen ya da karanlıkta bırakan, uygulama yönü.

Bu tezi *Karanlığın Yüreği*'nden kaldırırsak, şişenin içindeki mesajı yok etmiş, tezin büyük gücünü tümden kaçırmış oluruz. Conrad'ın tezi tam da Conrad'ın devraldığı ve uyguladığı anlatı biçiminin içine kazınmıştır. Daha da ileri giderek diyeceğim ki, emperyalizm olmadan bildiğimiz biçimiyle Avrupa romanı da yoktur; gerçekten de bu romanı ortaya çıkaran itilimleri incelediğimizde, romanın yapısındaki anlatısal otorite kalıpları ile emperyalizm eğiliminin altında yatan karmaşık ideolojik gruplaşma arasındaki, rastlantısallıktan çok uzak olan yakınlaşmayı görürüz.

Avrupa romanının her yazıcısı ve her eleştirmeni ya da kuramcısı, bu romanın kurumsal niteliğini kaydetmiştir. Roman, burjuva toplumuna temelden bağlıdır; Charles Morané'nin tümceciğiyle söylersek, roman Batı toplumunun *les bourgeois conquérants*[1] tarafından fethedilmesine eşlik eder ve aslında bu fethin bir parçasıdır. Aynı derecede önemli bir nokta: İngiltere'de roman, başkişisi Hıristiyanlık ve İngiltere adına hak iddiasında bulunarak kendi yönetiminde yeni bir dünya kuran *Robinson Crusoe* ile başlar. Crusoe'nun biçem ve biçim bakımından, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda büyük sömürgeci imparatorlukların temellerini atan keşif gezilerinin anlatılarıyla doğrudan bağlantı içindeki denizaşırı yayılma ideolojisiyle güç kazandığı açıksa da, Defoe'dan sonra yazılan büyük romanlar, hatta Defoe'nun daha sonraki romanları, aklını yalnızca heyecanlı denizaşırı beklentilere takmışa benzemez. *Captain Singleton/Kaptan Singleton*, Hindistan ve Afrika'da uzun uzun yol almış bir korsanın öyküsü ile, *Moll Flanders* ise başkişisi olan kadının suç dolu yaşamından en sonunda Yeni Dünya'da kurtulması olanağı ile biçimlenmiş olsalar da, Fielding, Richardson, Smollett ve Sterne, anlatılarını ülke dışında zenginlik ve toprak elde etme edimiyle çok da doğrudan bağlantılandırmazlar.

1 les bourgeois conquérants: fetihçi burjuvalar [ç.n.]

Bağlantılandırmazlar ama, yapıtlarını, yine de toprak açısından daha büyük olup dikkatle denetlenen bir İngiltere'ye yerleştirir ve böyle bir İngiltere'den türetirler; bu durum, Defoe'nun büyük bir kehanetle yaptığı başlangıçla *ilgilidir*. Oysa, on sekizinci yüzyıl İngiliz romanına ilişkin seçkin incelemelerde —Ian Watt, Lennard Davis, John Richetti ve Michael McKeon'un incelemelerinde— romanla toplumsal alan arasındaki ilişkilere epey dikkat edilmekle birlikte, emperyal perspektif göz ardı edilmiştir.[13] Burada sorun, örneğin, Richardson'ın burjuva baştan çıkmalar ve aç gözlülükler konusundaki ince kurgularının Hindistan'da Fransızlara karşı İngiliz askeri harekâtıyla aynı zamana denk gelmekle gerçekten ilgisi olup olmadığını bilememe sorunundan ibaret değil. Sözcüğün tam anlamıyla ilgili olmadıkları oldukça açık; ancak, her iki alanda da ortak değerler buluyoruz: çatışmaya, şanssızlıkları ve engelleri aşmaya, ayrıca zaman içinde elde edilen kâr ile ilkeyi bağlantılandırma sanatı yoluyla otorite kurma sabrının gösterilmesine ilişkin ortak değerler. Başka bir deyişle, *Clarissa* ya da *Tom Jones*'daki büyük alanların iki şeyin bir araya gelmesinden oluştuğu konusunda eleştirel bakışa gereksinmemiz var: Ülke dışında varlık ve denetim sahibi olmaya yönelik bir emperyal projeye ülke içinden eşlik etmek, ve disiplininin ya da sınırlarının kabul edilebilmesi için içine etkin bir biçimde yerleşilmesi ve tadının çıkarılması gereken yerlere uzanıp orada hareket içinde olmayı konu alan birer pratik anlatı.

Söylemeye çalıştığım şey, romanın —ya da geniş anlamıyla kültürün— emperyalizme "neden olduğu" değil, burjuva toplumunun bir kültür yapımı olarak romanla emperyalizmin, birbiri olmadan düşünülemeyeceğidir. Başlıca edebi biçimler arasında en yenisi romandır, ortaya çıkış tarihi en iyi bilineni odur, en Batılı olanı odur, toplumsal otorite açısından kuralsal yapısı en belirginleşmiş olanı da odur; emperyalizm ile roman birbirine öylesine perçinlenmiştir ki, diğerini de bir biçimde ele almadan birini okumanın olanaksız olduğunu öne sürebiliyorum.

Hepsi bu kadar değil. Roman, kapsayıcı, neredeyse ansiklopedik bir kültürel biçimdir. Hem yüksek derecede düzene bağlanmış bir entrika mekanizmasını hem de burjuva toplumunun var olan kurumlarına, bu kurumların otorite ve iktidarına bağlı bütün bir toplumsal göndergeler sistemini içerir. Roman kişileri, girişimci burjuvaların belirgin özelliği olan hareketlilik ve enerjiyi sergiler; yaşadıkları serüvenlerde edindikleri deneyimler, özenebilecekleri ve gidebilecekleri noktanın, ulaşabilecekleri statünün sınırlarını gösterir. Bu nedenle, romanlar, ya taşkın enerjisi ne-

deniyle kalıplara sığamayan kahramanının ölümüyle (Julien Sorel, Emma Bovary, Bezarov, Karanlık Jude), ya da Austen, Dickens, Thackeray ve George Eliot'ın romanlarında olduğu gibi genellikle evlenme ya da kimliğinin onay görmesi sonucu başkişisinin istikrar kazanmasıyla sona erer.

İyi ama, romanlara ve İngiltere'ye neden bu kadar ağırlık verilsin, diye sorulabilir: Bu tek başına yaşayan estetik biçimi, "kültür" ya da "emperyalizm" gibi büyük konu ve üstlenimlerden ayıran uzaklığı nasıl bir köprüyle aşabiliriz? Bir kere, İngiliz emperyal gücü, on altıncı yüzyıl sonlarında başlayan bir sürecin sonucu olarak Birinci Dünya Savaşı sıralarında kuşku götürmez bir biçimde tahakküm kurmuş durumdaydı; bu süreç öylesine güçlü, sonuçları öylesine kesindi ki, Seeley ve Hobson'ın on dokuzuncu yüzyıl sonlarına doğru ileri sürdükleri üzere, İngilizlerin tarihinde, birbirinden farklı pek çok etkinliği içeren, en önemli olgu durumuna gelmişti.[14] İngiltere'nin, Avrupa'da hiçbir gerçek rakibi ya da eşdeğeri bulunmayan bir roman kurumunu da üretmiş ve beslemiş olması büsbütün rastlantısal değildir. Fransa, aralarında Arnold, Carlyle, Mill ve George Eliot'ın da bulunduğu pek çok İngiliz aydınının dikkat çekip yazıklandığı üzere, en azından on dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı boyunca, düşünsel kurumlarını (akademiler, üniversiteler, enstitüler, dergiler, vb.) daha çok geliştirmiş durumdaydı. Ancak, İngiliz romanı, gösterdiği aralıksız yükseliş ve azar azar oluşan tartışılmaz egemenliğiyle arayı kapattı. (Fransa'da, İngiltere'ninkine yaklaşan bir estetik ve kültürel oluşmanın başlangıcını ancak 1870'ten sonra Kuzey Afrika'nın Fransız kültüründe bir tür metropol varlığa dönüşmeye başlamasıyla görebiliyoruz: Bu dönem, Loti, ilk zamanlarıyla Gide, Daudet, Maupassant, Mille, Psichari, Malraux, Segalin gibi egzotikler tarafından, ve bir de, kuşkusuz, Camus tarafından ülke içindeki durum ile emperyal durumun uyum halinde düşünüldüğü dönemdir.)

İngiliz romanı 1840'ların İngiliz toplumu içinde ana estetik biçim, ve deyim yerindeyse başlıca düşünsel ses olarak öne çıkmış durumdaydı. Romanı, "İngiltere'nin durumu" sorununda böylesine önemli bir yer kazanmış olması nedeniyle, örneğin, İngiltere'nin denizaşırı imparatorluğunun katılımcısı olarak da görebiliyoruz. Jane Austen, George Eliot ve Mrs. Gaskell, —Raymond Williams'ın "bilinebilir topluluk" dediği— İngiliz kadın ve erkeklerini düşünürken, İngiltere fikrini, bu fikre bir kimlik, varlık ve yeniden kullanılabilir vurgular sağlayacak tarzda biçimlendirdiler.[15] Fikrin bir parçası da "ülke içi" ile "ülke dışı" arasındaki ilişkiydi. Bu çerçevede, İngilterenin kendisi incelenir, değerlendirilir ve tanıtılırken, "ülke dışı" denen yer, Londra'ya, taşraya ya da Manchester ve Birmingham gibi

kuzey sanayi merkezlerine bahşedilen türde bir varlık ya da doğrudanlık bahşedilmeksizin, yalnızca kısaca gönderme ya da gösterme konusu ediliyordu.

Romanın yaptığı bu süreğen, neredeyse güven tazeleyici iş yalnızca İngiltere'ye özgüdür; Hindistan, Afrika, İrlanda ve Karayipler'in kendi içinde olup bitenler açısından ise, henüz belgelenmiş ve incelenmiş değilse de, önemli bir kültürel aidiyet ilişkisi olarak alınması gerekir. Benzer bir ilişki, İngiltere'nin dış politikasıyla maliyesi ve ticareti arasındaki ilişkidir ve o ilişki *incelenmiştir*: ne denli yoğun, karmaşık bir ilişkinin söz konusu olduğunu, ve İngiliz ticaretiyle emperyal yayılmadan oluşan olağanüstü ikilinin, eğitim, gazetecilik, evlilik ve sınıf gibi kültürel ve toplumsal etmenlere ne denli bağlı olduğunu, D.C.M. Platt'ın *Finance, Trade and Politics in British Foreign Policy* 1815-1914/*İngiliz Dış Politikasında Maliye, Ticaret ve Politika* başlıklı klasik (ama hâlâ tartışılan) incelemesinden çıkarabiliriz. Platt, "İngiliz dış politikası üzerindeki somut basıncı besleyen toplumsal ve düşünsel ilişkilerden [dostluk, konukseverlik, yardımlaşma, ortak toplumsal ve eğitsel temel]" söz ederek şöyle devam eder: "[Bu ilişkiler dizisinin gerçekliğine ilişkin] elle tutulur kanıtlar herhalde hiç olmamıştır." Yine de hükümetin "yabancı krediler... tahvil sahiplerinin korunması ve denizaşırı sözleşme ve imtiyazların geliştirilmesi..." gibi konulardaki tavrının gösterdiği çizgiye bakılarak, Platt'ın emperyal güçten sorumlu bir dizi insan arasındaki bir tür uzlaşma anlamında "hikmet-i hükümet" dediği şeyin varlığı anlaşılabilir. Bu nokta, "görevlilerin ve politikacıların gösterebilecekleri davranışlar konusunda fikir verecektir."[16]

Bu görüşün belirgin özellikleri en iyi nasıl ortaya konabilir? Bilginler arasında, İngiliz politikasının 1870'li yıllara kadar (örneğin, ilk dönemlerinde Disraeli'ye göre) İmparatorluğu genişletmeyip "desteklemek, olduğu gibi korumak ve parçalanmasını önlemek"[17] olduğu konusunda görüş birliği var gibidir. Bu hedefte en önemli öğe, "hükümet" düşüncesinde şaşılası süreğenlikte bir statü kazanmış olan Hindistan'dı. 1870'ten sonra (Schumpeter, saldırgan emperyalizmin göstergesi ve "iç politikanın ipucu oluşturan sözü" olarak, Disraeli'nin 1872'de Crystal Palace'ta yaptığı konuşmayı aktarır[18]) Hindistan'ın korunması (parametrelerin sürekli olarak büyümesi kaydıyla) ve diğer rakip güçlere, örneğin Rusya'ya karşı savunulması, İngiliz emperyal gücünün Afrika'da, Ortadoğu'da ve Uzakdoğu'da yayılmasını gerektiriyordu. O noktadan sonra İngiltere, yerküresinin birbiri ardına pek çok bölgesinde, Platt'ın sözleriyle "aslında, elinde

olanı elinde tutma kaygısına düşmüş, yeni yerleri ancak eskileri korumasına yarayacağı için istemiştir. İngiltere *les satisfaits*[2] grubuna dahil olmakla birlikte bu grupta kalmak için daha da çok savaşmak zorunda kalmış ve yitirecek şey açısından herkesten çok ilerde olmuştur."[19] İngiliz politikasındaki "hikmet-i hükümet" son derece dikkatlidir; Platt'ın tezini yeniden tanımlayan Ronald Robinson ve John Gallagher'in dedikleri gibi, "İngilizler, ellerinden geldiğinde ticaret ve etki gücü açısından, zorunlu olduğunda ise emperyal tahakküm açısından büyür."[20] Robinson ve Gallagher, Hindistan ordusunun üç kez Çin'de (1829 ile 1856 yılları arasında), en az birer kez de İran (1856), Etiyopya ve Singapur (1867), Hong Kong (1868), Afganistan (1878), Mısır (1882), Myanmar (Birmanya) (1885), Ngasse (1893), Sudan ve Uganda'da (1896) kullanıldığını unutmamamız ve azımsamamamız gerektiğini anımsatıyorlar.

İngiliz politikası, Hindistan'ın yanı sıra İngiltere'nin kendisini (İrlanda sürekli bir sömürgecilik sorunu oluşturmak üzere) ve beyaz sömürge denen yerleri de (Avustralya, Yeni Zelanda, Kanada, Güney Afrika, hatta Amerika'daki eski mülkler) açıkça birer emperyal ticaret kalesi durumuna getirmişti. İngiltere'nin, diğer Avrupalı ya da Amerikalı güçler arasında pek benzeri yoktu; onlarda gerek ülke içi, gerekse denizaşırı topraklardaki sürekli yatırım ve olağan koruma etkinliği, sorunlarla, ani edinim ya da kayıplarla ve uydurma önlemlerle çok daha sık karşılaşıyordu.

Kısacası, Britanya iktidarı süreğendi ve durmadan pekiştiriliyordu. İktidarla ilişki halinde ve genellikle de iktidarın yanıbaşında bulunan kültür alanına gelince, Britanya iktidarı, başka hiçbir ülkede böylesine sürekli ve önemli bir yer tutmayan romanda, incelikleriyle geliştirilip dile getirilmiştir. Ancak, olabildiğince kılı kırk yarmamız gerekiyor. Roman ne firkateyndir ne de ödeme emri. Roman önce romancının çabası olarak, sonra da bir izleyiciler topluluğu tarafından okunan bir nesne olarak vardır. Romanlar zamanla birikip, Harry Levin'in yararlı bir biçimde adlandırdığı gibi bir edebiyat kurumu oluştursalar da, birer olay olarak statülerini, ya da okurlar ve diğer yazarlar tarafından tanınıp kabul edildikleri biçimiyle sürekli bir girişimin parçası olarak taşıdıkları özgül yoğunluğu yitirmezler. Bununla birlikte, tüm toplumsal yaşayışlarına karşın, toplumbilimsel bir akıma da indirgenemez romanlar; estetik, kültürel ve siyasal değerlendirmede, romanın hakkı, sınıflara, ideolojilere ya da çıkarlara bağımlı bir altbiçim olarak verilemez.

---

2 les satisfaits: hoşnutlar [ç.n.]

Yine aynı şekilde, romanlar, koşullara bağlı olmayan yaratıcılığın göstergeleri olarak bakılacak ürünlerden, —Helen Vendler gibi modern yorumcuların oluşturduğu bir akım tarafından önerilmeye çalışıldığı üzere— yalnız dehaların ürünlerinden *ibaret* de değildir. Son zamanlardaki en heyecan verici eleştirilerden bazıları (ünlü iki örnek: Fredric Jameson'ın *The Political Unconscious/Siyasal Bilinçdışı* ve David Miller'ın *The Novel and the Police/Roman ve Polis* adlı yapıtları[21]) genelde romanın ve özelde anlatının, Batı Avrupa toplumlarında bir tür düzenleyici toplumsal varlığı olduğunu göstermektedir. Ancak, diğer yönlerden bakıldığında değerli olan bu betimlemelerde, romanların ve anlatıların içinde yer aldığı somut dünyanın belirtileri eksiktir. İngiliz yazar olmak, oldukça özel, örneğin Fransız ya da Portekizli yazar olmaktan farklı bir anlama gelmiştir. İngiliz yazar için "ülke dışı," hünersizce, belli belirsiz hissettiği, egzotik ve tuhaf, ya da bir biçimde denetim altına alınmak, "serbest" ticaret yapılmak ve yerliler açık bir askersel ya da siyasal direniş için harekete geçtiğinde bastırılmak üzere "bizim" olan, oralarda bir yerdir. Roman, bu duygulara, tavırlara ve göndergelere önemli katkılarda bulunarak, yeryüzüne ilişkin, perçinlenmiş anlayışta ya da "hükümet"in kültür anlayışında ana öğelerden biri durumuna gelmiştir.

Romanın bu katkısının nasıl gerçekleştiğini ve ayrıca, negatif katkı olarak, romanın 1880 sonrasında daha saldırgan ve popüler olan emperyalist duygular üzerinde caydırıcı ya da önleyici etkide bulunmadığını netleştirmem gerekiyor[22]. Romanlar, okurun romanla olan deneyiminin en ilk ya da en son aşamasında birer gerçeklik tablosudur: Gerçekte her roman diğer romanlardan miras aldığı bir gerçekliği geliştirip sürdürür ve yazarın durumuna, yeteneklerine ve seçişlerine göre o gerçekliği yeniden söyleyip yeni kişilerle donatır. Platt, haklı olarak, "hikmet-i hükümet"teki *muhafaza* öğesini öne çıkarmaktadır; bu nokta, romancı açısından da önemlidir: On dokuzuncu yüzyıl İngiliz romanları, İngiltere'nin (devrimci alt üst oluşunu değil) kesintisiz varoluşunu vurgular, üstelik, sömürgelerin bırakılmasını *hiçbir zaman* savunmayıp, sömürgeler İngiliz tahakküm yörüngesine düştüklerine *göre* bu tahakkümün bir tür kural olduğu, dolayısıyla sömürgelerle birlikte muhafaza edildiği biçimindeki uzun erimli görüşü de benimserler.

Elimizdeki tablo, yavaş yavaş oluşturulmuş ve İngiltere'nin —toplumsal, siyasal, törel bakımlardan haritası çizilmiş ve sonsuz incelikte ayrıntılarla farklılaştırılmış olarak— merkezde, İngiltere'yle bağlantılandırılmış bir dizi denizaşırı toprağın ise çeperde yer aldığı bir tablodur. Ana amacı

soru sormak, dikkati dağıtmak ya da başka noktalara çekmek değil, imparatorluğu az çok yerinde tutmak olan bu roman süreci, —gerçekte bir anlatı olan— İngiliz emperyal politikasının on dokuzuncu yüzyıl boyunca gösterdiği *sürekliliğe* etkin bir biçimde eşlik eder. Romancı, örneğin, *Gurur Dünyası*'nda ve *Jane Eyre*'de Hindistan'a, *Büyük Umutlar*'da Avustralya'ya göndermede bulunmaktan ya da değinip geçmekten öte pek az ilgi gösterir. Temelde yatan fikir (serbest ticaretin genel ilkelerine uygun olarak) uzak toprakların, romancının arzusuna göre gerektiğinde —genellikle göçmenlik, servet kazanmak ya da sürgün türünden, göreli olarak basit amaçlarla— kullanılmaya hazır olduğudur. Örneğin, *Hard Times/Zor Zamanlar*'ın sonunda Tom sömürgelere gönderilir. Emperyal güç, Haggard, Kipling, Doyle, Conrad gibi yazarlarda olduğu kadar, etnografyada, sömürge yönetiminde, kuramda, iktisatta, Avrupa dışı bölgelere ilişkin tarih yazıcılığında ve oryantalizm, egzotisizm ve kitle psikolojisi gibi uzmanlık alanlarında ortaya çıkan söylemlerde de, yüzyıl ortalarından epey sonraya kadar başlıca dikkat konuları arasında yer almaz.

Romanda dile getirilen bu yavaş, ancak düzenli oluşan tavır ve gönderge yapısı, yorum açısından çeşitli sonuçlar vermiştir. Bunlardan dördüne işaret edeceğim. Birincisi, emperyal güçle olağan koşullarda fazla ilgili olmadığı kabul edilen ilk anlatılarla, açıkça emperyal güce *ilişkin* olan daha sonraki anlatılar arasında, edebiyat tarihinde alışılmamış bir organik sürekliliğin görülebilmesidir. Kipling'le Conrad'ın hazırlığı, Austen, Thackeray, Defoe, Scott ve Dickens tarafından yapılmıştır; Kipling ve Conrad ayrıca, ilginç bir biçimde, roman bakımından daha özel konumdaki meslekdaşları gibi denizaşırı öğelere yer vermelerinin yalnızca rastlantı olduğu düşünülen Hardy ve James gibi çağdaşlarıyla da bağlantılıdır. Tüm bu romancıların yapıtlarının gerek biçimsel özellikleri, gerekse içerikleri, aynı kültürel oluşuma aittir; aralarında yalnızca iniş çıkış, vurgu ve ağırlık farkı vardır.

İkinci sonuç, tavır ve gönderge yapısının bütün bir iktidar sorununu ortaya koymasıdır. Günümüz eleştirmeni birdenbire romana yasama otoritesi ya da doğrudan bir siyasal otorite yükleyemez, yüklememelidir: Romanların, İngiltere ve dünya konusundaki algıları ve tavırları netleştiren, güçlendiren, hatta bazen de ileri götüren son derece yavaş, son derece küçük küçük politikalara katıldığını, katkıda bulunduğunu ve bu politikaların bir parçası olduğunu aklımızdan çıkarmamalıyız. Romanda, her zaman, o ötelerdeki dünyanın bağımlı ve tahakküm altında bir dünya olarak, İngiliz varlığının ise düzenleyici ve kural koyucu olarak görül-

müş olması çarpıcıdır. *Hindistan'a Bir Geçit*'te Aziz'in duruşmasındaki olağanüstü yeniliğin kaynağı, kısmen, Forster'ın şunu kabul etmesidir: "Mahkemenin dayanıksız çerçevesi"[23] desteklenemez, çünkü bu çerçeve, emperyal adalet getiren (gerçek) İngiliz iktidarıyla Hintlilere yönelik (gerçek olmayan) tarafsız adaleti uzlaştıran bir "fantezi"dir. Forster bu nedenle sahneyi seve seve (hatta bir tür baskılanmış telaşla), yirmidört yıl önce Kipling'in *Kim*'inde aynı ölçüde söz konusu olan Hindistan'ın "karmaşıklığı"na çevirir. İkisi arasındaki başlıca farklılık, direniş içindeki yerlilerde görülen huzursuzluğun, Forster'ın bilincinde yarattığı basınçtır. Forster, Kipling'in —1857 yılındaki ünlü "Ayaklanma"yı bile Hintlilerin İngiliz egemenliğine ciddi bir biçimde karşı çıkması olarak değil, bir dikbaşlılık olayı olarak göstermesi örneğindeki gibi— kolaylıkla yapıtına aldığı bir şeyi göz ardı edemezdi.

Okuyucunun, romanda güç dengesizliğinin nasıl altı çizilerek kabul edildiğini bilince çıkarabilmesi için, tek tek yapıtlarda bu olgunun işaretlerine dikkat etmesi ve roman tarihinin kesintisiz bir girişim tutarlılığı içinde olduğunu görebilmesi gerekir. Tıpkı İngiltere'nin uzak toprakları konusundaki katılığın ve büyük ölçüde değişmezlik içeren "hikmet-i hükümet"in on dokuzuncu yüzyıl boyunca sürdürülmesi gibi, denizaşırı toprakların estetik (ve bu nedenle kültürel) açıdan kavranışı da tümüyle edebi bir biçimde, romanın bazen ilineksel bazen de çok önemli bir kısmı olarak varlığını sürdürmüştür. Bu konuda "perçinlenen anlayış," neredeyse oybirliği içinde desteklenen ve örtüşen bir dizi iddiayla yaygınlaşmıştır. Bunun dışarıdan dayatılan bir çerçevede değil de ortam ya da söylemlerden her birinin (roman, gezi yazısı, etnografya) kendi içinde gerçekleştirilmesi, koşullara uyulduğunu, işbirliğini ve gönüllüğü akla getirmekle birlikte, en azından yüzyılın —emperyal programın daha açık ve daha doğrudan bir biçimde yaygın propaganda konusu edildiği— sonraki dönemlerine kadar, ille de açık ve net bir siyasal gündemin işareti sayılmaz.

Üçüncü sonuç, kısa bir örnekle belirtilebilir. *Gurur Dünyası*'nda baştan sona kadar Hindistan göndergeleri varsa da, bunlardan hiçbiri, Becky'nin yazgısındaki ya da Dobbin'in, Joseph'in ve Amelia'nın konumlarındaki değişikliklere bağlı ilineksel göndergeler olmanın ötesine geçmez. Oysa yine roman boyunca İngiltere ile Napolyon arasında tırmanan ve Waterloo'da zirvesine ulaşan çatışmadan haberdar ediliriz. Bu denizaşırı boyutlar *Gurur Dünyası*'nı pek de, Henry James'in daha sonra "uluslararası izlek" adını vereceği izleği işleyen bir roman durumuna getirmemektedir;

tıpkı Thackeray'in, yapıtları daha çok hayal ürünü dış ülkelerde geçen Walpole, Radcliffe ya da Lewis gibi Gotik romancılar kulübüne mensup olmaması gibi. Bununla birlikte, Thackeray, hatta diyebilirim ki on dokuzuncu yüzyıl ortası büyük İngiliz romancılarının tümü, küreselleşmiş bir dünya görüşünü kabul etmiştir; aslına bakılırsa, İngiliz gücünün büyük denizaşırı uzanımlarını dikkate almamazlık edemezlerdi (çoğu durumda da etmemişlerdir). Daha önce *Dombey and Son*'dan alıntıladığım küçük örnekte gördüğümüz gibi, ülke içindeki düzen, ülke dışında özgül bir biçimde *İngiliz* olan bir düzene bağlıydı ve o düzenin içinde yer alıyor, hatta o düzen ile parlaklık kazanıyordu. Romancılar, ister Sir Thomas Bertram'ın Antigua'daki plantasyonu, isterse yüz yıl sonrasında, Wilcox Nigerian kauçuk mülkleri söz konusu olsun, ülke dışındaki güç ve ayrıcalık tekelini, ülke içindeki benzer etkinliklerle aynı düzeyde tutuyorlardı.

Romanları dikkatle okuduğumuz zaman, buraya kadar açıklayageldiğim açıkça "küresel" ve emperyal bakıştan çok daha ayrımcı ve incelikli bir görüşe ulaşıyoruz. Bu da bizi tavır ve gönderge yapısı adını verdiğim yapının dördüncü sonucuna getiriyor. Sanat yapıtının bütünselliği üzerinde gereğince ısrarlı olup tek tek yazarların çeşitli katkılarının genel bir plan içinde yok olmasını reddederken, romanları birbirine bağlayan yapının romanlar dışında bir varlığı olmadığını da kabul etmemiz gerekiyor ve bunun anlamı, özel ve somut "ülke dışı" deneyimin yalnızca tek tek romanlarda bulunduğudur; tersinden bakıldığında da, örneğin İngiltere ile Afrika arasındaki ilişkiyi yalnızca tek tek romanlar yaşatabilmekte, birleştirebilmekte ve canlandırabilmektedir. Bu ise eleştirmenleri, başka sözcüklere dökülebilen içeriklerine siyasal ve törel açıdan itiraz edebilecekleri yapıtları yalnızca özetleyip yargılamaktan çok, okumak ve çözümlemek zorunda bırakmaktadır. Chinua Achebe, bir yandan, Conrad'ın ırkçılığını eleştirdiği ünlü bir denemesinde estetik biçim olarak romanın Conrad'ın önüne çıkardığı sınırlamalar konusunda bir şey söylememekte ya da bu sınırlamaları geçersiz saymakta, öte yandan ise kendi romanlarından bazılarında Conrad'ı —özenle ve özgün olarak— yeniden yazarken, biçimin işleyiş tarzını anladığını göstermektedir.[24]

Tüm bunlar, özellikle İngiliz romanı için geçerlidir; kendisini böylesine geniş bir alanda, böylesine uzun süre ve böylesine gıpta edilen bir seçkinlikle sürdürüp koruyan bir denizaşırı imparatorluğu yalnızca orada görebiliyoruz. Fransa'nın İngiltere'yle yarıştığı doğruysa da, başka bir yerde de söylediğim gibi, Fransız emperyal bilinci on dokuzuncu yüzyıl sonlarına kadar kesintili olarak gelişmiş, gerçekleşmesi İngiltere'nin çok fazla mü-

dahalesine uğramış, sistem, kâr ve ölçek bakımlarından da fazla gerilerden gelmiştir. Bununla birlikte, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa romanı esas olarak statükonun otoritesini perçinleyen, ama aynı zamanda da inceleştirip dile getiren bir kültürel biçim olmuştur. Örneğin, Dickens, okuyucularını hukuk sistemine, taşra okullarına ya da bürokrasiye karşı çıkmaya ne kadar yöneltirse yöneltsin, sonuçta bir eleştirmenin "netlik kurgusu"[25] dediği şeyi gerçekleştiren romanlar ortaya koymuştur. Bu konuda en sık rastlanan mecaz, Dickens'da her zaman toplumun bir mikroevreni olarak hizmet gören ailenin yeniden birleşmesidir. Birkaç seçkin adı bir arada alırsak, Austen, Balzac, George Eliot ve Flaubert'de otoritenin pekiştirilmesi işi, çok seyrek karşı çıkılan kurumlar olan özel mülkiyeti ve evliliği de içerir, daha doğrusu bu kurumların dokusunda yerleşiktir.

Romanın otoriteyi pekiştirmesi dediğim şeyin yaşamsal önemdeki yönü, yalnızca toplumsal gücün ve yönetimin işleyişiyle bağlantılı olmayıp, anlatının gidişi içinde hem kural koyucu hem de hükümran olan, başka bir deyişle kendi kendini geçerli kılan bir görünüm kazanmasıdır. Bu durumu çelişkili gibi görmek, anlatı konusu oluşturma işinin, ne denli olağandışı ya da alışılmamış olursa olsun, *tam* bir toplumsal edim olduğunu ve bu açıdan, ardında ya da içinde tarih ve toplum otoritesi barındırdığını unutmak anlamına gelir. Önce yazarın otoritesi vardır: Toplumsal süreçleri, kabul edilebilir ve kurumsallaştırılmış bir tarzda, uzlaşmaları gözeterek, kalıplara uyarak vb. yazan birisi. Sonra, söylemi yoluyla, anlatıyı tanınabilen ve bu nedenle de varoluşsal bakımdan göndergesel nitelikteki koşullara oturtan anlatıcının otoritesi gelir. Son olarak da, temsilcileri çok sık olarak aile, ama aynı zamanda ulus, belirli bir yer ve somut tarihsel devinirlik olan, topluluğun otoritesi denebilecek şey vardır. Bunların hep birlikte, en enerjik ve en dikkate değer biçimde işlev gördüğü dönem, romanın görülmemiş bir biçimde tarihe açıldığı on dokuzuncu yüzyıl başlarıdır. Conrad'ın Marlow'u, bunların tümünü, doğrudan miras almıştır.

Lukacs, Avrupa romanında tarihin ortaya çıkışını dikkate değer bir ustalıkla inceleyerek, Stendhal'in ve özellikle Scott'un, anlatılarını nasıl genel tarihin içine, o tarihin bir parçası olarak yerleştirmek yoluyla, tarihe eskiden olduğu gibi yalnızca kralların ve soyluların değil, herkesin ulaşabilmesini sağladıklarını gösterir.[26] Dolayısıyla, söz konusu Avrupa romanı, reel ulusların reel tarihleri tarafından biçimlendirilen somut bir tarihsel anlatıdır. Defoe, Crusoe'yu uzak, adsız bir adaya yerleştirir ve Moll şöyle böyle anlaşılan Carolina'lara gönderilirken, Thomas Bertram ve Joseph

Sedley, belirli tarihsel anlarda, tarihsel olarak ele geçirilmiş topraklardan (sırasıyla Karayipler ve Hindistan) belirli bir zenginlik ve yararlar elde eder. Yine, Lukacs'ın son derece inandırıcı bir biçimde gösterdiği gibi, Scott da İngiliz yönetim biçimini, ülke dışı serüvenlerle[27] (örneğin, Haçlı Seferleri) ve ülke içindeki kısır çekişmelerle (1745 ayaklanması, Kuzey İskoçya kabile savaşları) başa çıkan ve hem ülke içindeki devrime hem de kıtadaki kışkırtmalara karşı başarıyla direnerek yerleşik bir metropol durumuna gelen tarihsel bir toplumun yönetim biçimine uygun olarak kurmuştur. Fransa'da tarih, Bourbon restorasyonunda somutlaşan devrim sonrası gericiliğini doğrulamakta ve Stendhal, restorasyonun —kendisine göre— acıklı başarılarının yazıcılığını yapmaktadır. Sonraları Flaubert de büyük ölçüde aynı şeyi, 1848 için yapar. Ancak, romana Michelet ve Macaulay'in tarihsel çalışmaları da katkıda bulunmuş, bu anlatılar ulusal kimlik dokusuna yoğunluk katmıştır.

Tarihi kendine mal etmek, geçmişi tarihleştirmek, toplumu anlatılaştırmak: Romana güç kazandıran tüm bu öğeler, toplumsal amaçlarla kullanılacak toplumsal alan birikimlerini ve farklılaşmalarını içermektedir. Bu nokta, on dokuzuncu yüzyıl sonlarının açıkça sömürgesel olan romanında çok daha belirgindir: Örneğin, Kipling'in Hindistan'ında yerlilerle *Raj*'lar ayrı düzenlenmiş alanlarda oturur; Kipling'in, olağanüstü dehasıyla tasarladığı harika bir kişi olarak Kim, gençliği ve enerjisi sayesinde her iki alanı da keşfeder ve aradaki sömürge duvarlarını karışıklaştırırcasına, yürekli bir zarafetle birinden diğerine geçer. Toplumsal alanlar arası engeller, Conrad, Haggard, Loti, Doyle, Gide, Psichari, Malraux, Camus ve Orwell'de de hep vardır.

Toplumsal alanın altında, ülke toprakları, araziler, coğrafi alanlar, yani emperyal ve kültürel çekişmenin somut coğrafi dayanakları yatmaktadır. Uzak yerleri düşünmek, sömürgeleştirmek, oralara insanlar yerleştirmek ya da yerleşmiş olanları tüketmek: Tüm bunlar toprak üzerinde, toprakla ilgili olarak ya da toprak nedeniyle olup bitiyor. Son çözümlemede imparatorluk, toprağın somut ve coğrafi olarak elde tutulmasıdır. Gerçek bir denetimin kurulmasıyla güç arasında, verili bir yerin ne olduğu (ne olabileceği, hangi duruma gelebileceği) konusundaki fikirle somut yerin kendisi arasında örtüşme olduğu noktada, emperyal güç mücadelesi başlatılmaktadır. Söz konusu örtüşme, hem toprağı ele geçiren Batılılar için hem de sömürgeciliğe son verildiği sıralarda, toprağı geri isteyen, direniş içindeki yerliler için geçerli olan mantığı oluşturmaktadır. Emperyalizm ve emperyalizmle ortaklık içindeki kültür, hem coğrafyanın önceliğini

hem de toprağın denetim altında tutulmasına ilişkin ideolojileri onaylar. Coğrafya duyusuyla, —düşsel, haritasal, askersel, iktisadi, tarihsel ya da genel anlamda kültürel— planlar yapılır; bu duygu ayrıca, tümü de belirli bir coğrafyanın algılanan niteliğine ve yazgısına bir biçimde bağımlı olan, çeşitli bilgilenim yapılarının kurulmasını olanaklı duruma getirir.

Burada, çok sınırlı bir biçimde üç noktaya değinmek gerekiyor. Birincisi, on dokuzuncu yüzyıl sonlarının romanlarında çok belirgin olan toplumsal alan farklılaşmalarının, saldırgan bir "imparatorluk çağı"nın birden ve doğrudan ortaya çıkmış edilgen yansıması olmayıp, daha önceki tarihsel ve gerçekçi romanlarda olanak sağlanmış toplumsal ayrımlardan gelen bir sürekliliğin içinden türemiş olmasıdır.

Jane Austen, Sir Thomas Bertram'ın denizaşırı mülklerinin meşruluğunu, Mansfield Park'ın huzur, düzen ve güzelliklerinin doğal bir uzantısı olarak görür; merkezdeki bir mülk, çeperde yer alan bir başka mülkün oynadığı iktisadî destek rolünü geçerli kılmaktadır. Anlatıda, sömürgelerin ısrarla ya da belli belirsiz de olsa görünür kılınmadığı durumlarda bile, ister ulusal bir sıkıntı döneminde çok önemli olan Middlemarch kentinin kamusal restorasyonunda, ister Dickens'ın Londra yeraltı dünyasında gördüğü o uzak sapma ve belirsizlik alanlarında, isterse Bronte'nin rüzgârlı tepelerinde olsun, toplumsal alanla ilgili törel düzen onaylanmıştır.

İkinci nokta. Romanın vardığı sonuçlar altta yatan aile, mülkiyet, ulus hiyerarşisini doğruladığı gibi, hiyerarşiye yüklenen çok güçlü bir mekansal *burada oluş* da söz konusudur. *Rüzgârlı Ev*'de Lady Dedlock'un, çoktan ölmüş eşinin mezarı başında hıçkırdığı şaşılacak güçteki sahne, Lady'nin gizli geçmişine ilişkin sezgilerimizi -soğuk ve gayri insani varlığını, rahatsız edici kısır otoritesini- bir kaçak gibi gittiği mezarlıkta *temellendirir*. Bu durum yalnızca -Afrika'yla çizgidışı bağlar içindeki- Jellyby kuruluşunun düzensizliğiyle değil, Esther ile gardiyan kocasının yaşadığı gözde evle de zıtlık oluşturur. Anlatı, bu yerleri keşfeder, içinde gezer ve sonuçta olumlu/olumsuz onaylayıcı değerlerle donatır.

Anlatıyla ülke içi toplumsal alan arasındaki etkileşimde görülen bu törel orantılılık, Paris ve Londra gibi metropollerin ötesindeki dünyaya kadar uzatılabilmekte, daha doğrusu oralarda yeniden üretilebilmektedir. Fransa ve İngiltere'nin bu gibi yerlerinin bir tür ihraç değeri vardır: Ülke içindeki yerlerle ilgili iyi ya da kötü ne varsa bunlar dışarıya sevkedilmekte ve gittikleri dış ülkede de benzer erdem ya da kötülükler yüklenmektedir. Ruskin, 1870 yılında Oxford'da Slade Kürsüsü Profesörü olarak yaptığı açılış konuşmasında İngiltere'nin arı ırkından söz ederken, hazır bulunanlara

İngiltere'yi "yeniden krallara tahtlık eden bir ülkeye, elinde asa olan adaya, tüm dünya için bir ışık kaynağına, bir barış merkezine" dönüştürmelerini söyleyerek devam edebilmiştir. Buradaki Shakespeare anıştırması, İngiltere'yi yeğleme duygusunu yeniden yerleştirmek, bu duygunun yerini yeniden belirlemek içindir. Ancak, bu kez Ruskin İngiltere'yi *resmen* dünya düzeyinde işlev görür olarak tasavvur etmektedir; Shakespeare'in yalnızca değil, ama esas olarak anavatanla sınırlı bir çerçevede düşlemiş olduğu ada krallığına ilişkin onaylama duyguları, oldukça ürkütücü bir biçimde, bu kez emperyal, gerçekten saldırgan bir sömürgecilik hizmeti için seferber edilmektedir. Ruskin, "olabildiğince hızlı ve elinizden geldiği kadar çok" sömürgeci olun ve sömürge bulun der gibidir.[28]

Belirtmek istediğim üçüncü nokta ise, anlatısal kurgu ve tarih (anlatı bileşenini bir kez daha vurguluyorum) gibi ülke içi kültürel girişimlerin, merkezi onay öznesine ya da egosuna ait kaydetme, düzenleme, gözlemleme gücünün oluşturduğu bir öncele dayandığıdır. Bu özne için, gereksiz görünen bir yinelemeyle, yazıyor çünkü *yazabiliyor* demek, ülke içi toplumun yanı sıra ülke dışı dünyaya da göndermede bulunmak demektir. Tasarlamak, portre çizmek, belirgin nitelikleri ortaya koymak ve iz sürmek her toplumun her mensubunun kolayca yapabileceği bir şey değildir; üstelik, "şeylerin" tasavvurundaki "ne" ve "nasıl," her ne kadar bireysel özgürlüğe epeyce olanak tanırsa da, toplumsal olarak sınırlanır ve kurala bağlanır. Son yıllarda, kadınların kültürel tasavvuruna yönelik kısıtlamaların ve aşağı sınıf ve ırk tasavvurlarını yaratan baskıların iyiden iyiye farkına vardık. Eleştiri, tüm bu alanlarda (toplumsal cinsiyet, sınıf ve ırk) doğru davranarak, modern Batı toplumlarında temelde ikincil sayılan varlıklara ilişkin tasavvurun sınırlarını koyan ve biçimlendiren kurumsal güçler üzerinde yoğunlaşmış durumda; bu çerçevede, tasavvurun kendisinin belirgin özelliği de ikincil olanı ikincil, aşağı olanı aşağı tutmak olarak ortaya çıkıyor.

II • Jane Austen ve İmparatorluk

"İmparatorluk, içine akacağı bir fikirler ya da koşullu refleksler kalıbına gerek duyar; genç adamın ün ve servet düşlemesi gibi, genç uluslar da dünyada büyük bir yer tutmayı düşler,"[29] diyen V.G. Kiernan, bize ayağımızı basacak bir zemin sağlıyor. Avrupa ya da Amerika kültüründe her şeyin bu nedenle büyük emperyal güç fikrini hazırladığını ya da pekiştir-

diğini ileri sürmek, hep belirttiğim gibi, fazla basit ve indirgemeci kaçar. Ancak, anlatıda olsun, siyasal kuramda olsun, betimleme tekniklerinde olsun, Batı'nın emperyal deneyimleri benimsemek ve bu deneyimlerden yararlanmak konusunda gösterdiği hevesi olanaklı kılan, özendiren ve giderek sağlayan eğilimleri görmezden gelmek de tarihsel açıdan yanlış olur. Emperyal misyon fikrine karşı kültürel bir direniş var olduysa da, kültür üstüne düşünen başlıca kesimlerde bu direnişe çok da destek verilmemiştir. Bu konuda iyi bir örnek olarak John Stuart Mill, liberal olmasına karşın şöyle diyebiliyordu: "Uygar ulusların birbirinin bağımsızlığı ve milliyeti karşısındaki kutsal görevleri, milliyet ve bağımsızlığın kesinlikle uymadığı ya da olsa olsa şüpheli bir iyilik oluşturduğu uluslar karşısında bağlayıcı değildir." Bu gibi fikirler Mill'e özgü değil; on altıncı yüzyılda İrlanda'nın İngilizler tarafından boyunduruk altına alınması sırasında da yürürlükteydi ve Nicholas Canny'nin kanıtladığı üzere, Amerika kıtasındaki İngiliz sömürgeciliği ideolojisinde aynı derecede işe yaramıştı. [30] Hemen hemen tüm sömürge planları, yerlilerin geriliği ve genel olarak bağımsızlığa, "eşitliğe" ve zindeliğe elvermedikleri varsayımıyla başlıyor.

Bunun böyle olması neden gerekiyor, bir taraftaki bir kutsal görev öbür tarafta neden bağlayıcı olmasın, birine tanınan haklar neden öbürüne tanınmasın gibi soruların en iyi yanıtları, doyundurucu bir yerel —yani Avrupalı— düzeni onaylamaya ve dışarda benzer bir düzen hakkının kaldırılmasına olanak vermeye yönelik, törel, iktisadi, hatta metafizik normlar bakımından iyi temellendirilmiş bir kültür çerçevesinde bulunabilir. Bu önermem mantıksız ya da aşırı görünebilir. Oysa, Avrupa'nın mutluluğu ve kültürel kimliği ile denizaşırı emperyal dünyaların boyunduruk altına alınması arasındaki bağlantıyı fazlasıyla titiz ve sakınımlı bir biçimde dile getiriyor. Bugün bir bağlantının varlığını kabul etmekte çektiğimiz güçlükler, bir bölümüyle, bu karmaşık meseleyi görünüşte yalın ve nedensel bir meseleye indirgeme eğilimimizden ileri geliyor; meselenin indirgenmiş hali, karşılığında suçlayıcı sözler ve savunmacılık üretiyor. Ben, ilk dönem Avrupa kültüründeki ana etmen bu kültürün on dokuzuncu yüzyıl sonları emperyalizmine *neden olmasıdır demiyorum*; eski sömürge dünyasının tüm sorunlarının Avrupa'nın sırtına yıkılması gerektiğini de ima etmiyorum. Buna karşılık, Avrupa kültürünün belirgin özelliğinin, her zaman değilse de genellikle, aynı anda hem kendi seçişlerini geçerli kılmak hem de bu seçişleri uzaktaki emperyal egemenlikle birlikte savunmak olduğunu söylüyorum. Mill, hiç kuşkusuz böyle yapmış, her zaman, Hindistan'a bağımsızlık *tanınmamasını* salık vermiştir. Emperyal egemenlik 1880'den

sonra Avrupa'yı çeşitli nedenlerle daha yoğun bir biçimde uğraştırdığında, bu şizofrenik alışkanlık yararını göstermiştir.

Bugün yapılacak ilk iş, Avrupa ile Avrupa dışı dünya arasındaki ilişkiyi derinlemesine düşünürken basit nedensellik safrasını atmak, ve zamansal sıranın düşüncemiz üzerindeki aynı derecede basit olan etkisini hafifletmektir. Örneğin, 1857'den *önce* yazdılar diye Wordsworth, Austen ya da Coleridge'ın 1857 *sonrasında* Hindistan'da resmi İngiliz egemenliğinin kurulmasına neden olduklarını göstermeyi öneren bir düşünceyi kabul etmemeliyiz. Bunun yerine, İngiltere konusundaki İngiliz yazılarında açıkça yer alan kalıplarla, Britanya Adaları'nın ötesindeki dünyaya ilişkin tasavvurlar arasında bir karşılıklılık bulmaya çalışmalıyız. Bu karşılıklı oluşta içkin kip, zamansallık olmayıp, toplumsal alanla ilgilidir. Yazarlar, açık ve programatik büyük sömürgeci yayılma çağı —örneğin, Afrika için kapışma— öncesinde kendilerini ve çalışmalarını büyük dünya içinde nasıl bir yere koyuyor ve görüyorlardı? Göreceğiz ki bu yazarlar, çarpıcı, ancak dikkatli stratejiler kullanıyor ve stratejilerin çoğu, beklenebilecek kaynaklardan —anavatana, ulusa ve diline, gerekli düzene, yerinde davranışlara, törel değerlere ilişkin, var olan fikirlerden— türetilmiştir.

Ancak, bu türden fikirler, "bizim" dünyamızı geçerli kılmaktan daha öte şeyler de yapıyor. Başka dünyaları değersizleştirme, ve belki geriye doğru bakınca daha önemli olmak üzere, korkunç bir biçimde itici olan emperyalist uygulamaları önlememe, engel ya da direnişle önlerine çıkmama eğilimi de gösteriyor. Hayır, roman ve opera gibi kültürel biçimler insanların gidip emperyalistlik etmesine neden olmuyor (Carlyle Rodos'u doğrudan yönetmemiştir ve bugünün Güney Afrika'sındaki sorunlardan "sorumlu tutulamayacağı" açıktır), ancak, küçük Britanya'nın tarih dışı bir açıyla onayımızı alma gücü göstermesini hâlâ kutladığımız büyük insancı fikir, kurum ve anıtlarının, hızlanmakta olan emperyal süreçlere ne kadar az karşı çıktığını görmek gerçekten sıkıntılı oluyor. Bu insancı fikirler bütününün emperyalizmle nasıl olup da rahatlıkla bir arada yaşayabildiğini ve —emperyalizme karşı, *emperyal dünyadaki*, Afrikalılar, Asyalılar, Latin Amerikalılar arasındaki direniş başlayıncaya değin— imparatorluğa karşı ülke içi muhalefetin ya da caydırıcılığın neden pek az olduğunu sormak hakkımızdır. Belki de "bizim" anavatanımızı ve düzenimizi "onlarınki"nden ayırt etme geleneği, "onlar"ın gitgide daha büyük bir bölümü üzerinde egemenlik kurmaya ve inceleme yapmaya yönelik insafsız bir politik egemenliğe dönüşmüştür. Kiernan'ın sözünü ettiği ve sonradan bütün imparatorluk işinin döküldüğü o "fikirler ve koşullu ref-

leksler kalıbı," tam da Avrupa kültürünün ana akımları tarafından yayılan büyük insani fikir ve değerlerin içinde bulunmaktadır.

Bu fikirlerin gerçekte reel yerler arasındaki coğrafi ayrımlara ne ölçüde prim verdiği, Raymond Williams'ın en zengin kitabı olan *The Country and the City*'nin konusudur. Williams'ın İngiltere'de kırsal ve kentsel yerler arasındaki etkileşime ilişkin tezi, Langland'in pastoral köy popülizminden Ben Jonson'ın kır evi şiirleriyle Dickens Londra'sını konu alan romanlara, oradan da ta yirminci yüzyıl edebiyatındaki metropol anlayışlarına kadar, en olağanüstü dönüşümlere olanak tanımaktadır. Kitap, kuşkusuz, esas olarak İngiliz kültüründe toprağın, toprak mülkiyetinin, imgesinin ve düzenlenmesinin, nasıl ele alındığına ilişkindir. Williams, İngiltere'nin sömürgelere olan ihracatından söz ederken, daha önce de belirttiğim gibi, bu işe hak ettiği yoğunlaşma ve coşkuyla eğilmiş değildir. *The Country and the City*'nin sonlarına doğru, şöyle bir gönüllülük gösterir: "Her fikrin ve her imgenin bilinçli ya da bilinçsiz olarak etkilendiği bu büyük bağlam [İngiltere ile sömürgeler arasındaki, İngiliz imgelemine olan etkisi 'izlenmesi kolay olmayacak denli derinlere giden' ilişki], daha önce de önemli örnekleri olmak üzere, en azından on dokuzuncu yüzyıl ortalarından bu yana var olmuştur." Williams buradan çabucak Dickens'ın, Bronte'lerin ve Gaskel'in çeşitli romanlarında ağır basan bir imge olarak "sömürgelere göç etme fikri"ne geçer ve haklı olarak, tümü de sömürge olan "yeni kırsal toplumlar"ın, Kipling, —ilk dönemleriyle— Orwell ve Maugham yoluyla, metropoldeki yaratıcı İngiliz edebiyatı ekonomisine girdiklerini gösterir. 1880 sonrası için ise, sözü "görünümün ve toplumsal ilişkilerin adamakıllı genişlemesi"ne getirir: Bu da aşağı yukarı tam olarak, büyük emperyal çağa denk gelmektedir.[31]

Williams'la aynı fikirde olmamak tehlikeliyse de, şunu söylemeyi göze alacağım: İnsan İngiliz edebiyatında emperyal dünya haritası gibi bir şey aramaya başladıysa, böyle bir harita on dokuzuncu yüzyıl ortalarından çok önce de şaşırtıcı bir ısrar ve sıklıkla ortaya çıkacaktır. Üstelik, hem elde bir sayılan şeyleri akla getiren hareketsiz bir düzenlilikle hem de —daha ilginç olarak— dilsel ve kültürel pratiğin dokusundaki yaşamsal önemde bir parça biçiminde. İrlanda, Amerika, Karayipler ve Asya'da yerleşik İngiliz çıkarları daha on altıncı yüzyıldan itibaren vardı ve hızla çıkarılmış bir liste bile, bu çıkarları sürekli bir ilgiyle izlemiş, övmüş ve gözetmiş şair, düşünür, tarihçi, oyun yazarı, devlet adamı, romancı, gezi yazısı yazarı, vakanüvis, asker ve sansasyon yazarlarını ortaya koymaktadır. (Peter Hulme'nin *Colonial Encounters/Sömürgeci Karşılaşmalar* adlı

çalışmasında bu konu büyük bölümüyle ele alınıyor.[32]) Benzer şeyler, hem kendi çaplarında denizaşırı güçler olmaları hem de İngilizlerle rekabet etmeleri bakımından, Fransızlar, İspanyollar ve Portekizliler için de söylenebilir. Bu çıkarların modern İngiltere'de imparatorluk çağından önceki, yani 1800-1870 dönemindeki işleyişini nasıl inceleyebiliriz?

Williams'ın gösterdiği yoldan gidip önce on sekizinci yüzyıl sonlarında, İngiltere'deki geniş ölçekli toprak kapatma[3] hareketinin ardından gelen bunalım dönemine bakmak iyi olacaktır. O dönemde parlamenter etkinliğin, sanayileşmenin ve nüfus hareketlerinin itkisiyle eski organik kırsal topluluklar çözülüp yenileri oluşmuş, ancak İngiltere'yi (Fransa'da ise, Fransa'yı) dünya haritasında çok daha geniş bir çember içine yerleştirmek gibi yeni bir süreç de başlamıştı. On sekizinci yüzyılın ilk yarısı boyunca, Kuzey Amerika'daki ve Hindistan'daki İngiliz-Fransız rekabeti yoğun geçmişti; yüzyılın ikinci yarısındaysa Amerika'da, Karayipler'de, Doğu Akdeniz'de ve kuşkusuz Avrupa'da, İngiltere ile Fransa arasında çok sayıda şiddetli kapışma yaşanmıştı. Fransa ve İngiltere'deki Romantik dönem öncesinin önde gelen edebiyat yapıtlarında sürekli olarak denizaşırı dominyonlara göndermede bulunuluyordu: Burada akla çeşitli Ansiklopedistler, Rahip Raynal, de Brosses ve Volney'nin yanı sıra, Edmund Burke, Beckford, Gibbon, Johnson ve William Jones geliyor.

J.A. Hobson 1902 yılında emperyalizmi milliyetin yayılması olarak tanımlarken, "milliyet"in tam olarak biçimlenmiş, değişmeyen bir nicelik olması nedeniyle (yüz yıl önce milliyet, ülke içinde de dışında da hâlâ *biçimlenmekteydi*) emperyalist sürecin esas olarak, söz konusu iki sözcükten yayılma'yı daha önemli saymak yoluyla anlaşılabileceğini ima ediyordu.[33] Walter Bagehot ise, *Physics and Politics/Fizik ve Politika*'da (1887) son derece yerinde olarak "ulus yapımı"ndan söz eder. On sekizinci yüzyıl sonlarında Fransa ile İngiltere arasında iki çekişme vardı: Dış (Hindistan'da, Nil deltasında, Batı yarımküresinde) stratejik kazanımlar için savaş ile, zafere ulaşmış bir milliyet için savaş. Her iki çekişme de "İngilizlik"le "Fransızlık"ı karşı karşıya getirmiş ve varsayılan İngiliz ya da Fransız "öz," ne denli mahrem ve halvet içi olursa olsun, hemen her zaman, var olan değil, oluşturulmakta olan ve rakibe karşı uğruna savaşılan bir şey gibi düşünülmüştür. Örneğin, Thackeray'in Becky Sharp'ı, yarı Fransız olması nedeniyle son derece türedidir. Aynı yüzyılda daha önceleri Wilberforce ve müttefiklerinin kölelik karşıtı dürüst tavırları ise,

3 toprak kapatma (land enclosure): İngiltere'de tarım topraklarının meraya dönüştürülmesi hareketi [ç.n.]

bir ölçüde, Antiller'deki Fransız egemenliğine yaşamı zehir etme isteğinden kaynaklanmıştır.[34]

> Bu düşünceler, Austen'ın romanları arasında ideolojik ve törel tezleri açısından en açığı olan Umut Parkı'na (1814) birdenbire büyüleyici derecede büyümüş boyutlar getiriyor. Williams bir kez daha, genel planda tümüyle haklıdır: Austen'ın romanları, edinilen mülk ve paralarla, uygulanan törel ayrımlarla, yerinde yapılan doğru seçişlerle, gerçekleştirilen doğru "gelişmeler"le ve ince bir biçimde ayırtılandırılan dilin onaylanıp sınıflandırılmasıyla, "ulaşılabilir bir yaşam kalitesi"ni dile getirmektedir. Williams, şöyle devam eder:
> Ancak, [Cobbett'in] at üstünde yoldan geçerken adlandırdığı şey, sınıflardır. Jane Austen, toplumsal betimlemelerindeki tüm karışık inceliklere karşın, evlerin içinden bunu asla göremez. Yapabildiği ayrım, topu topu, içeriyle ve tek tek durumlarla ilgilidir; bu da anlaşılır bir şeydir. Austen, daha iyi bir duruma gelmenin zorlukları içinde kendilerini bir sınıfa yerleştirmek için durmadan çaba gösteren insanların tavırlarıyla ilgilenir. Ne var ki, tek bir sınıfın görüldüğü yerde hiç sınıf görülmüyor demektir.[35]

Yukarıdaki betimleme, Austen'ın bazı "törel ayrımlar"ı "bağımsız değer" mertebesine yükseltmesine ilişkin genel bir betimleme olarak kusursuzdur. Ancak, *Umut Parkı* söz konusu olduğu ölçüde, Williams'ın gözlemine daha fazla açıklık ve genişlik katarak söylenmesi gereken epey söz var. O zaman belki Austen'ın, daha doğrusu genel olarak emperyalizm öncesi romanların, emperyalist yayılma mantığına ilk bakışta göründüklerinden daha çok suç ortaklığı ettiği ortaya çıkacaktır.

Lukacs ve Proust'tan sonra, romanın entrika ve yapısını esas olarak zamansallığın oluşturduğunu düşünmeye öylesine alıştık ki, mekanın, coğrafyanın ve yerin işlevini gözden kaçırdık. Çünkü yalnızca genç Stephen Dedalus değil, ondan önceki diğer tüm genç roman kişileri de kendilerini ülke içinde, İrlanda'da ve dünyada olmak üzere, genişleyen bir sarmal içinde görüyordu. *Umut Parkı* da diğer pek çok roman gibi, sonunda yeğen Fanny Price'ın Mansfield Park'a manevi ev hanımı olmasına kadar, mekan açısından bir dizi —küçük ve büyük— yerinden olma ve yeni bir yere yerleşme olgusunu konu alır. Mansfield Park'ın kendisi de, Austen tarafından, yarımküreyi, iki büyük denizi ve dört kıtayı arşınlayan çıkarların ve uğraşların ortasına yerleştirilmiştir.

Austen'ın diğer romanlarında da görüldüğü üzere, "mukadder" evlilik ve mülkiyet yoluyla sonuçta ortaya çıkan çekirdek grup, yalnızca kan bağına dayanmamaktadır. Austen'ın romanı, bir ailenin bazı mensuplarının —sözcüğün tam anlamıyla— aileden ayrılmasına, başka birilerinin

ve bir ya da iki seçilmiş ve sınanmış yabancının da aileye girmesine hükmeder: Başka bir deyişle, gerek ülke içinde gerekse uluslararası planda sürekliliği, hiyerarşiyi ve otoriteyi sağlamak için kan bağı yetmemektedir. Bu çerçevede, —zavallı yeğen, uzak Portsmouth kentinden gelen yetim çocuk, bir kenara atılmış uslu şebboy çiçek— Fanny Price, azar azar en talihli akrabalarının çoğuna denk ya da daha üstün bir statü kazanır. Fanny Price, bu aidiyet kalıbı içinde otorite kazanırken, göreli olarak edilgendir. Diğerlerinin kötülüğüne ve ısrarlarına direnir ve kendiliğinden bir edimde bulunmaz pek: Yine de, tıpkı roman boyunca Fanny'nin herkes tarafından, kendisine karşın "konfor" ve "edinim" olarak düşünülmesi gibi, romanın bütününden de Austen'ın Fanny'yle ilgili olarak, Fanny'nin kendisi tarafından çok zor kavranabilecek tasarıları olduğu izlenimi ediniliyor. Kipling'in Kim O'Hara'sı gibi Fanny de hem büyük bir biçimlenişin içinde yer alan bir aygıt ve araç hem de tam bir roman kişisidir.

Kim gibi Fanny'nin de, yöneltilmesi, kendi yoksul deneyiminin sağlayamadığı himaye ve dış otoritenin sağlanması gerekmektedir. Fanny'nin bilinçli olarak bağlantı kurduğu bazı kişi ve yerler varsa da, romanda Fanny'nin yalnızca hafiften sezebildiği, ancak, kendisinin hazır bulunmasını ve iş görmesini gerektiren başka bağlantılar açığa çıkar. Fanny'nin ulaştığı durum, birlikte düşünüldüklerinde, sınıflandırma, ayarlama, yeniden düzenleme gerektiren bir dizi karışık hareketle başlamaktadır. Sir Thomas Bertram, Ward kızkardeşlerden birine tutulmuş, diğerleri başarısız kalmış ve "mutlak bir gedik" açılmıştır; "bulundukları çevreler öylesine apayrı," aralarındaki uzaklık öylesine büyüktür ki on bir yıl boyunca herhangi bir ilişkileri olmaz[36]; zor duruma düşen Price'lar Bertram'ları arar. Fanny, en büyük kız olmamasına karşın, Mansfield Park'a, yeni yaşamına başlamaya gönderildiğinden, azar azar dikkatleri toplamaya başlar. Aynı şekilde, Bertram'lar da —Lady Bertram'ın "bozuk sağlığı ve hatırı sayılır tembelliği"nin sonucu olarak— Londra'yı bırakıp temelli oturmak üzere kent dışına gelirler.

Bu yaşamın maddi temeli, Bertram'ın Antigua'daki, iyi iş yapmayan mülküdür. Austen, görünüşte ayrı, ama gerçekte yakınlaşmakta olan iki süreci bize göstermeye çalışır: Bertram'ın —Antigua da içinde olmak üzere— iktisadî durumu açısından Fanny'nin taşıdığı önemin artışı ile, Fanny'nin bir sürü zor durum, tehdit ve sürpriz karşısında gösterdiği kararlılık. İki süreçte de Austen'ın imgelemi, coğrafi ve mekansal netlik diyebileceğimiz, çeliksi bir sertlikle çalışır. Fanny'nin on yaşında ürkek bir çocuk olarak Mansfield'a geldiği zamanki bilmezliği, "Avrupa haritasını bir araya getiremeyişi" ile anlatılır[37] ve romanın ilk yarısından fazlasında

olup bitenler, ortak paydası —ister yanlış kullanılsın isterse yanlış anlaşılsın— mekan olan bir dizi konudan oluşur: Sir Thomas, hem Antigua'daki hem de evdeki işleri düzene koymak için Antigua'dadır, Mansfield Park'ta ise Fanny, Edmund ve teyzesi Norris, Fanny'nin kalacağı, okuyacağı ve çalışacağı yeri, nerelerin ısıtılacağını görüşmektedir; dostlar ve kuzenler mülklerin durumunun düzeltilmesiyle ilgilenmekte, ev yaşamı açısından mabetlerin (yani din otoritesinin) taşıdığı önem düşünülüp tartışılmaktadır. Crawford'lar ortalığı kızıştırmak için bir tiyatro oyunu önerdiğinde (biraz kuşkulu bir biçimde taşıdıkları Fransız havası anlamlıdır) Fanny'nin duyduğu rahatsızlık, kutuplaştırıcı derecede şiddetlidir. Fanny oyuna katılamamakta, oturma odalarının tiyatro yerine dönüştürülmesini kolay kolay kabullenememekte, ancak, Kotzebue'nun *Aşıkların Yeminleri* adlı oyunu, rollerdeki ve amaçlardaki tüm karışıklığa karşın, hazırlanmaktadır.

Sanırım, Sir Thomas sömürgelerdeki işlerini düzenlemeye gidince kaçınılmaz —açıktan açığa kadınların "başıbozukluğu"yla bağlantılandırılan— bazı ölçüsüzlüklerin ortaya çıkacağını tahmin etmemiz gerekiyor. Bu ölçüsüzlükler, üç çift genç arkadaşın parkta yaptıkları ve birbirlerini beklenmedik biçimde gözden yitirdikleri masum gezintilerin yanı sıra, en çok da, gerçek bir baba otoritesinden yoksun bırakıldıklarında (Lady Bertram kayıtsız, Bayan Norris ise yakışıksız davranmaktadır) genç adamlarla kadınlar arasında olan çeşitli flört ve bağlantılarda apaçık ortadadır. Roller, dalaşmalı, kinayeli ve korkulu bir biçimde üstlenilmektedir: Tüm bunlar, kuşkusuz, sefahata tehlikeli ölçülerde yakın bir şeyin oynanacağı (ama hiçbir zaman oynanmayan) oyunun hazırlıkları içinde netleşmektedir. İlk anlardaki yabancılık, uzaklık ve korku duyguları köklerinden kopmuş olmaktan gelen Fanny, artık neyin doğru, neyin fazla olduğu konusunda bir tür vicdan vekili durumuna gelmiştir. Ancak, tutuk bilincinin gereklerini yerine getirecek gücü yoktur ve şirazeden çıkmış eğilimler, Sir Thomas'ın "yurt dışından" ani dönüşüne kadar sürüp gider.

Sir Thomas geldiğinde oyun hazırlıkları derhal durdurulur ve Austen, Sir Thomas'ın yerel hükümranlığını yeniden kurmasını, bildirim tonuyla dikkat çeken bir bölümde anlatır:

> Sir Thomas için dolu bir sabahtı. Onlarla yaptığı konuşmalar sabahın ancak küçük bir bölümünü doldurdu. Mansfield'daki yaşamında alışılmış yerini yeniden alması, —hesap yapmak ve hesapları incelemek üzere— kâhyasını ve vekilharcını görmesi, işlerin arasında da, ahırlarında, bahçelerinde ve en yakın plantasyonlarında yürümesi gerekti; ancak, etkin ve yöntemli biri olarak,

> akşam yemeğinde evin efendisi koltuğunda yerini almadan önce tüm bunları yapmakla kalmayıp, marangozu bilardo odasına son zamanlarda konmuş şeyleri söküp atma işine koşmuş ve şu an en azından Northampton gibi uzak bir yerlerde olduğuna sevinerek inandığı sahne boyacısına, yeterince erken bir saatte yol vermişti. Sahne boyacısı, bir odanın döşemesini ve arabacının tüm süngerlerini mahvetmiş, hizmetçilerden beşini oyalayıp hoşnutsuz bırakmıştı; Sir Thomas, olup bitenleri doğrudan anımsatan her şeyin silinip süpürülmesine, hatta "Aşıkların Yeminleri"nin ciltsiz kopyalarının da yok edilmesine bir iki günün yeteceğini umuyor, çünkü gözüne çarpan her şeyi ateşe atıyordu.[38]

Bu paragrafın gücü konusunda hataya düşmek olanaksızdır. Söz konusu olan yalnızca her şeyi düzene sokan bir Crusoe değil, aynı zamanda uçarı davranışların tüm izlerini silen bir ilk dönem Protestanıdır. Bununla birlikte, Sir Thomas'ın Antigua'daki "plantasyonlar"ında —daha büyük ölçeklerde— aynı şeyleri yaptığını düşünecek olsak, *Umut Parkı*'nda bizi yalanlayacak hiçbir şey yoktur. Sir Thomas orada kötü giden her şeyi (Warren Roberts'ın içeriden topladığı kanıtlar, iktisadî bunalımın, köleliğin ve Fransa ile olan rekabetin söz konusu olduğunu düşündürmektedir[39]) yoluna koyabilmekte ve böylece sömürge mülkü üzerindeki denetimini sürdürmektedir. Austen, romanları içinde, ülke içindeki otoriteyle uluslararası otoriteyi en net biçimde burada eşzamanlı kılmakta ve kiliseye kabul edilme, hukuk ve mülkiyet gibi yüksek konularla bağlantılı değerlerin, somut toprak sahipliği ve toprak üstündeki egemenlik temeline sıkı bir biçimde oturtulması gerektiğini açıklığa kavuşturmaktadır. Mansfield Park'ı elde tutmanın ve yönetmenin, kaçınılmaz demesek de yakın bağlantı içinde bir emperyal mülkü elde tutup yönetmek olduğunu açık bir biçimde görmektedir. Birindeki evcil huzuru ve çekici uyumu sağlama bağlayan şey, diğerinin üretkenliği ve kurallı disiplinidir.

Bununla birlikte, her ikisinin de tam olarak sağlanabilmesi için, Fanny'nin işlerin gelişimine daha etkin bir biçimde karışması gerekmektedir. Fanny, ürkmüş ve sık sık gadre uğramış bir akraba iken, azar azar Mansfield Park'taki Bertram ailesinin doğrudan bir mensubuna dönüşür. Edmund-Mary Crawford romansının başarısızlığıyla Lydia ve Henry Crawford'un utanmazlığının yanı sıra, Fanny Price'ın Portsmouth'taki evini yeniden keşfedip reddetmesini, Tom Bertram'ın (büyük oğul) yaralanıp sakatlanmasını ve William Price'ın denizcilik mesleğine başlayışını da içeren ikinci bölümün, bu amaçla tasarlandığına inanıyorum. Tüm bu ilişki ve olaylar bütünü, sonuçta Edmund'ın Fanny'yle evlenmesiyle kapanır ve Lady Bertram'ın evinde Fanny'nin yerini kızkardeşi Susan Price

ulır. *Umut Parkı*'nın sonuç bölümlerini, arzulanan bir İngiliz düzeninin tam ortasında, doğal —ya da en azından, mantıklı— olmadığı savunulabilecek bir ilkenin zafer kazanması olarak yorumlamak hiç de abartı olmayacaktır. Austen'ın bakışındaki cüret, zaman zaman cilveli olmasına karşılık, kısık, ve dikkate değer ölçüde alçakgönüllü olan sesiyle biraz gizlenmiştir. Bununla birlikte, dış dünyaya yapılan sınırlı sayıdaki göndermeyi, emeğe, sürece ve sınıfa olan hafifçe vurgulanmış anıştırmaları ve Austen'ın (Raymond Williams'ın sözleriyle) "sonuçta toplumsal temelinden ayrılabilen gündelik uzlaşmaz törelliği" soyutlamak konusundaki gözle görülür yetisini yanlış yorumlamamalıyız. Austen gerçekte çok daha az çekingen, çok daha serttir.

Bunun ipuçları Fanny'de, daha doğrusu Fanny'yi ne kadar sert sayabildiğimizde aranmalıdır. Fanny'nin, kendi ailesinin hâlâ oturmakta olduğu Portsmouth'taki evine yaptığı ziyaretin Mansfield Park'ta alıştığı estetik ve duygusal dengeyi alt üst ettiği ve Mansfield Park'ın görkemli lüksünü verili, hatta en önemli şey kabul etmeye başladığı doğrudur. Bunlar, yeni bir yere alışmanın oldukça gündelik ve doğal sonuçlarıdır. Ancak, Austen, yanılmamamız gereken iki meseleden daha söz eder. Bunlardan biri, Fanny'nin *kendi evinde olmak* denen şeyin anlamı konusunda yeni gelişmiş olan duygusudur; Portsmouth'a geldikten sonra her şeyi değerlendirirken söz konusu olan, yalnızca genişlemiş mekan değildir.

> Fanny neredeyse şaşakalmıştı. Evin küçüklüğü ve duvarların inceliği her şeyi kendisine o kadar yaklaştırıyordu ki, yol yorgunluğu ve son zamanlardaki telaşlar da eklenince buna nasıl katlanacağını pek bilemiyordu. Susan diğerleriyle birlikte ortadan kaybolup yalnızca babasıyla ikisi kaldıklarından, ve babası —komşularından ödünç almayı adet edindikleri— gazeteyi eline alıp Fanny'nin varlığını unutmuşçasına okumaya daldığından, odanın içinde her şey çok sakindi. Odadaki tek lamba, Fanny'ye gerekli olup olmayacağı düşünülmeksizin babasıyla gazete arasında duruyordu; ama Fanny'nin de yapacak bir şeyi yoktu ve sersemlemiş, kırgın, üzgün bir biçimde düşüncelere daldığından, ışığın ağrıyan başına doğrudan vurmamasından hoşnuttu.
>
> Evindeydi. Ama ne yazık ki bu öyle bir ev, öyle bir karşılama değil... diye düşünecekken, kendi kendisini denetledi; mantıksızlık ediyordu... Bir iki gün farklılık gösterebilirdi. Suçlanması gereken yalnızca kendisiydi. Yine de, Mansfield'da olsa böyle olmazdı diye düşünüyordu. Yok, amcasının evinde hava ve mevsim dikkate alınır, konular düzenlenir, yol yordam bilinir, herkese dikkat gösterilirdi; burada böyle şeyler yoktu.[40]

Fazla küçük bir mekanda net göremez, net düşünemez, gerektiği türde düzenleme yapamaz ve dikkat gösteremezsiniz. Austen'ın ayrıntıla-

rındaki incelik ("odadaki tek lamba, Fanny'ye gerekli olup olmayacağı düşünülmeksizin babasıyla gazete arasında duruyordu"), toplumsal ilişkikıtlığının, yalnız yaşanan darkafalılığın, ufalmış bilincin, daha büyük ve daha iyi yönetilen mekanlarda giderilen tehlikelerini büyük bir şaşmazlıkla veriyor.

Austen'ın tezi, tam olarak, bu gibi mekanların Fanny'nin kullanımına miras, hak, akrabalık, bitişiklik ya da yakınlık (Mansfield Park ile Portsmouth arasında birkaç saatlik yol vardır) yoluyla sunulmuş olmamasıdır. Mansfield Park'ta hak sahibi olabilmek için önce bir tür sözleşmeli hizmetli olarak, ya da aşırı uca gidip de söylersek, bir tür taşınır mal olarak evinizden ayrılmanız gerekir (Fanny ile kardeşi William'ın yazgısı açıkça böyledir); ancak, bu durumda size gelecek için zenginlik sözü de verilmiş olur. Sanıyorum Austen, Fanny'nin mekan içinde yaptıklarını, mirasçısı olduğu kılavuzu Sir Thomas tarafından daha büyük, daha açık bir sömürge düzleminde yapılanların, bir hizmetli ölçeğinde ya da küçük ölçeklerde olanı gibi görmektedir. İki devinim birbirine bağımlıdır.

Austen'ın söz ettiği daha karmaşık olan ikinci mesele, dolaylı da olsa ilginç bir kuramsal sorun ortaya koyuyor. Austen'ın çok daha gelişigüzel anıştırdığı imparatorluk konusundaki bilincinin, Conrad ya da Kipling'inkinden çok farklı olduğu açıktır. Austen'ın zamanında İngilizler Karayipler'de ve Güney Amerika'da, özellikle Brezilya ve Arjantin'de son derece etkindir. Batı Hint Adaları'ndaki geniş plantasyonların önemli olduğu duygusu metropol İngiltere'de epey yaygın olduğu halde, Austen bu etkinliğin ayrıntılarını ancak belli belirsiz fark etmiş gibidir. *Umut Parkı*'nda, Antigua ile Sir Thomas'ın Antigua'ya yaptığı yolculuğun, hep söyleyip durduğum üzere, hem rastlantısal, şöyle bir değinilen hem de eylemler açısından kesinlikle yaşamsal önem taşıyan, belirli bir işlevi vardır. Austen'ın Antigua'ya az sayıda göndermede bulunmasını nasıl değerlendirecek, yorum açısından bu göndergeleri nasıl ele alacağız?

Benim tezim şudur: Austen, rastlantısallıkla vurgulama arasındaki bu çok tuhaf bileşim yoluyla, iç durum açısından bir emperyal gücün taşıdığı önemi *benimsediğini* (tıpkı Fanny gibi: Hem üstlenip hem benimsediğini) açığa vuruyor. Biraz daha ileri gideceğim. Austen Antigua'yı *Umut Parkı*'ndaki gibi kullanıp gönderge konusu ettiğinden, okuyucularının da göndergedeki tarihsel değerlikleri somut olarak anlayabilmek için buna denk bir çaba göstermeleri gerekiyor; başka türlü söylersek, Austen'ın göndermede bulunduğu şeyi, o şeye neden önem verdiğini ve bu seçişi gerçekte neden yaptığını anlamaya çalışmamız gerekiyor, çünkü Austen,

Sir Thomas'ın zenginliğini yerine oturtmak için başka bir şey de yapabilirdi. Şimdi *Umut Parkı*'nda Antigua'ya yapılan göndermelerin gösterme gücünü ölçmeye çalışalım; söz konusu göndergeler, tuttukları yeri nasıl tutuyor ve o yerde nasıl bir işlev görüyor?

Austen'a göre bizim, İngilizlere ait olan yer (örneğin, Mansfield Park) ne denli yalıtılmış ve tek başına olursa olsun, denizaşırı destek gerektirdiği sonucunu çıkarmamız gerekiyor. Sir Thomas'ın Karayipler'deki mülkünün, —1830'lara kadar kaldırılmamış olan— köle emeğiyle yürütülen bir şeker plantasyonu olması gerekiyor: Bunlar ölü tarihsel olgular olmayıp Austen'ın mutlaka bildiği gibi açık tarihsel gerçekliklerdir. İngiltere-Fransa rekabetinden önce, Batılı emperyal (Romalı, İspanyol ve Portekizli) güçlerin başlıca ayırt edici özelliği, Conrad'ın belirttiği gibi, ilk imparatorlukların, sömürgelerde gelişme, düzenleme, sistemleşme sağlamaya pek az dikkat ederek, ganimete, sömürgelerden Avrupa'ya hazine taşımaya yönelmiş olmalarıydı; İngiltere, ve daha az olmak üzere Fransa, hem imparatorluklarını uzun erimli, kârlı, süreğen işletmeler haline getirmek istemiş hem de bu girişim içinde rekabet etmişlerdir; bu rekabet hiçbir yerde Karayipler'deki kadar yoğun olmamış, orada korumacılık, tekeller ve fiyat sorunlarını ortaya çıkaran köle taşıma, büyük şeker plantasyonlarının çalışması ve şeker piyasalarının gelişmesi, az çok sürekli bir biçimde rekabet konusu olmuştur.

Antiller'deki ve Leeward Adaları'ndaki İngiliz sömürge mülkleri, Jane Austen'ın zamanında, "oralarda bir yerde" önemsiz mülkler olmak şöyle dursun, sömürge alanındaki İngiltere-Fransa rekabeti açısından yaşamsal önemde ortamlardı. Fransa'dan oralara devrimci fikirler ihraç edilmekte, İngilizlerin kârları sürekli olarak düşmekteydi: Fransız şeker plantasyonları, daha düşük bir maliyetle, daha fazla üretiyordu. Ancak, Haiti'nin içindeki ve dışındaki köle isyanları Fransa'yı güçten düşürüyor ve İngiliz çıkar çevrelerini daha doğrudan müdahalelerle daha büyük bir yerel güç kazanmaya kışkırtıyordu. Yine de, Karayipler'deki İngiliz şeker üretimi, ülke içi piyasalarda daha önce taşıdığı öneme karşılık, on dokuzuncu yüzyılda Brezilya ve Mauritius Adası'nın alternatif ürünü olan şeker kamışına ve Avrupa'da doğan pancar şekeri sanayiine karşı, azar azar ağır basan serbest ticaret ideoloji ve pratiği içinde rekabet etmek zorundaydı.

Umut Parkı'nda, romanın gerek biçimsel özellikleri gerekse içeriği açısından, bu akımlardan birkaçı yakınlaşma içindedir. Bunlardan en önemlisi, sömürgenin açık ve seçik bir biçimde metropolün tam boyunduruğu altında olmasıdır. Mansfield Park'tan giden Sir Thomas *Antigua*'da hiçbir

zaman gösterilmemekte, bu nokta romanda en çok yarım düzine olan göndergelerin durumunu aydınlatmaktadır. John Stuart Mill'in *Principles of Political Economy* adlı yapıtında, bir kısmını daha önce alıntıladığım ve Austen'ın Antigua'yı kullanışındaki anlayışla kesişen bir bölüm vardır. Bölümün bütünü şöyle:

> Bu [sınır dışı topraklarımıza] pek de, başka ülkelerle mal değiş tokuşunda bulunan ülkeler olarak bakılamaz; daha çok, büyük bir topluluğa ait sınır dışı tarım ya da yapım mülkleri olarak bakılabilir. Örneğin, Batı Hint Adaları sömürgelerimizi, kendine ait üretken sermayeleri olan ülkeler sayamayız... [daha çok,] İngiltere'nin, şeker, kahve ve diğer bazı tropik metaların üretimi için elverişli gördüğü yerdir. Sermayenin tümü İngilizlere aittir; sanayi hemen tümüyle İngilizlerin kullanımına yöneliktir; temel maddeler dışında pek az şey üretilmekte ve üretilenler de İngiltere'den sömürge sakinlerinin tüketimi için ihraç edilen eşya karşılığında değil, sömürgedeki mülk sahipleri adına satılmak üzere İngiltere'ye gönderilmektedir. Batı Hint Adaları ile olan ticareti dış ticaret saymak güçtür; daha çok, kırla kent arasındaki mal gidiş gelişine benzetilebilir.[41]

Antigua bir bakıma Londra'ya ya da Portsmouth'a benzer; Mansfield Park gibi kent dışı mülklere göre daha az arzu edilir bir ortamdır ve soylularla orta tabakadan kişilerden oluşan bir küçük grubun elinde ve işletiminde olmakla birlikte, herkes tarafından tüketilecek mallar üretmektedir (on dokuzuncu yüzyılın başlarına gelindiğinde tüm İngilizler şeker kullanmaktadır). Bertram'lar ve *Umut Parkı*'ndaki diğer kişiler söz konusu azınlık içinde bir alt grup oluşturmakta ve ada, bu gruptakiler açısından —Austen'ın mülke, düzene ve romanın sonunda da ek bir iyilik olan konfora dönüştürüldüğünü düşündüğü— zenginlik anlamına gelmektedir. Peki, neden "ek"? Austen bize romanın son bölümlerinde, gayet bilinçli olarak, çünkü kendisinin "büyük bir suçu olmayan herkesi kabul edilebilir bir konfora kavuşturmak ve geri kalanları da işe yarar kılmış olmak" istediğini söyler.[42]

Bu noktanın yorumu, öncelikle, romanın "herkesin" yaşamında istikrarsızlık yaratma yolunda elinden geleni yapmış olduğu ve şimdi rahatlarını sağlaması gerektiği olabilir: Austen gerçekten de bunu azıcık üstkurgusal bir sabırsızlık içinde açıkça söylemekte, romancı, kendi yapıtı üstüne, yeterince açıldığı ve artık toparlama gereksinmesi duyduğu yorumunu yapmaktadır. İkinci olarak, sağda solda dolaşmadan ya da mekik dokumadan, gerektiği gibi evde ve rahat olmanın anlamını herkesin kavramasına artık olanak verilebileceği anlamı çıkarılabilir. (Kendisine verilebilecek

her tür ticari ve siyasal görevle İngiliz donanmasında denizleri arşınlamaya devam edeceğini varsaydığımız genç William bunun dışındadır. Bu tür meseleler, Austen'dan, yalnızca son ve kısa bir jest, William'ın "sürekli iyi hal ve gidişiyle, artan ünü" konusuna şöyle bir değini elde edebilmektedir.) Sonuçta Mansfield Park'a yerleşenlere gelince, artık ortama tümüyle alışmış olan bu insanlara evcilliğin yararları daha çok bahşedilmiş, en çok da Sir Thomas gözetilmiştir. Sir Thomas, çocuklarının eğitiminde neyin eksik olduğunu ilk kez anlar; anlamasını sağlayan ise çelişkili bir biçimde, deyim yerindeyse adı konmamış dış güçler, Antigua'nın zenginliği ve dışarıdan alınan Fanny Price örneği olur. Burada, dışarıyla içerinin ilginç bir biçimde birbirinin yerini alması, Mill tarafından, dışarının, kullanım ve Austen'ın sözcükleriyle "ele alış tarzı" sonucunda içerisi *durumuna gelmesi* olarak tanılanan örneğe nasıl da benziyor:

> Yönetimdeki ağır hata bu noktadaydı [eğitim eksikliğinde; Bayan Norris'e fazla büyük bir rol, çocuklarına ise duygularını gizleme ve bastırma olanağı vermesinde]; ancak, ne denli kötü bir hata olursa olsun, yaptığı eğitim planındaki en korkunç hatanın bu olmadığını da azar azar anlamaya başlıyordu. İçeride bir şeyler eksik olmuş ya da zaman kötü etkilerin çoğunu alıp götürmüş olmalıydı. Sir Thomas, ilkenin, etkin ilkenin eksik olmasından, yeterli tek duygu olan o görev duygusuyla eğilimlerine ve huylarına egemen olmanın onlara hiçbir zaman gereğince öğretilmemiş olmasından korkuyordu. Dinlerinde kuramsal eğitim almış olmalarına karşılık, bunu günlük yaşamda uygulamaları kendilerinden hiç istenmemişti. Gençliğin doğal konusu olan zarafetleri ve kusursuzluklarıyla seçkinleşmeleri bu türden bir yarar sağlamaz, zihinlerinde hiçbir törel etkide bulunamazdı. İyi insanlar olmalarını istemiş, ama dikkatini, anlayış ve tavırlarına yöneltmişti, ele alış tarzlarına değil; nefsini köreltme ve alçakgönüllük meselesine gelince, bunların yararını hiçbir zaman hiçbir ağızdan işitmemiş olduklarından korkuyordu.[43]

İçeride eksik olan şey, gerçekte, Batı Hint Adaları'ndaki bir plantasyondan gelen zenginlikle, Mansfield Park'a getirilerek işe koşulmuş olan yoksul taşralı akrabadan elde ediliyordu. Bununla birlikte, bu iki kaynağın ikisi de tek başına yeterli olamayıp birbirini gerektiriyordu; bundan daha önemli olmak üzere, ikisi de idari bir ele alış tarzına gereksinme duyuyor, ve bu tarz, Bertram çevresinin geri kalanının dönüştürülmesine katkıda bulunuyordu. Austen, tüm bunları metnin açıklamasına katma işini okuyucusuna bırakmaktadır.

Austen'ı okumak bunları getiriyor. Ancak, dışarıyla ilgili olup içeriye getirilen bütün o şeyler, Austen'ın kaçamak ve soyut dilinin etkileyiciliği

içinde şaşmaz bir biçimde *var*dır. Bence "içeride eksik olan ilke," Sir Thomas'ın Antigua'ya gidişlerini, ya da çeşitli yetersizlikleri olan üç Ward kızkardeşin duygusal ve neredeyse kaprisli aşırılıkları sonucu, yeğenlerden birinin bir evden diğerine alınmasını belleğimizde canlandırmaya yöneliktir. Ancak, Bertram'lara görev duygusu aşılanmış, eğilimlerine ve huylarına egemen olmaları ve dinlerini günlük yaşamda uygulamaları öğretilmiş, ayrıca "ele alış tarzları yöneltilmiş," tümden iyi değilse de gerçekten daha iyi olmaları sağlanmıştır: Tüm bunların gerçekleşmesinin nedeni, dış (daha doğrusu dışardaki) etmenlerin gereğince içeriye yerleştirilmesi, yeğen Fanny'nin manevi hanımefendi, ikinci oğul Edmund'ın da manevi efendi olarak Mansfield Park'ın yerlisi durumuna gelmesidir.

Sağlanan diğer bir yarar da Bayan Norris'in yerinden taşınmasıdır; bu olay "Sir Thomas'ın yaşamındaki diğer büyük rahatlık" olarak betimlenir.[44] İlkeler bir kez içselleştirildi mi, rahatlıklar sökün eder: Fanny şimdilik, "rahat etmesine yönelik her tür özenin gösterildiği" Thornton Lacey'e yerleşmiştir; Fanny'nin evi daha sonra "sevecenlik ve rahatlık evi" olacaktır; Susan, "önce Fanny'nin işlerini kolaylaştırmak üzere, sonra yardımcı olarak, en sonunda da Fanny'nin yedeği olarak"[45] getirilip Lady Bertram'ın yanında Fanny'den boşalan yeri alacaktır. Romanın başlangıcındaki biçimleniş açık bir biçimde sürmekte, yalnızca, Austen'ın hep vermeye çalıştığı üzere, artık içselleştirilmiş ve geriye yönelik olarak güvence altına alınmış bir mantık içermektedir. Bu mantık, Raymond Williams'ın "her günkü, sonuçta toplumsal temelinden ayrılabilen ve o toplumsal temele karşı yöneltilebilen, uzlaşmaz törellik" diye betimlediği mantıktır.

Törelliğin gerçekte toplumsal temelinden ayrılamadığını göstermeye çalıştım: Austen, son tümcesine kadar, törelliğin öncesinde yer alan ve altında yatan, törelliği güvenceye alan, ticaret, üretim ve tüketimin de içinde yer aldığı coğrafi yayılma sürecini öne sürer ve yineler. Yayılma ise, Gallagher'ın bize anımsattığı üzere, "sevilsin ya da sevilmesin, sömürgeci egemenlik yoluyla yayılmanın şu ya da bu tarzda istenir olduğu genellikle kabul edilen bir şeydi. Dolayısıyla, gerçekte yayılma üzerinde pek az ülke içi kısıtlama vardı."[46] Çoğu eleştirmenin eğilimi, bizzat Austen'ın düşündüğünden daha az önemli gördükleri bu süreci unutmak ya da göz ardı etmek oldu. Ancak, Jane Austen'ın yorumlanması, ***kimin*** yorumladığına, ***ne zaman*** yorumlandığına, ve daha önemsiz olmamak üzere, yorumun ***nereden*** yapıldığına bağlı. Feministlerle, Williams gibi tarihe ve sınıflara duyarlı büyük kültür eleştirmenleriyle, kültür ve biçem yorumcularıyla birlikte aynı konulara duyarlı duruma geldiysek, şimdi

dünyanın —*Umut Parkı* bakımından ne de olsa önem taşıyan— coğrafi bölümlenmesine, yansız bir bölünme olarak değil, siyasal açıdan —en azından sınıfsal açıdan ve toplumsal cinsiyet açısından geçerli olan bölünme kadar— dolu bir bölünme olarak bakıp ona göre hareket etmemiz ve hatırı sayılır boyutlarının gerektirdiği dikkati ve aydınlatma çabasını göstererek yol almamız gerekir. Dolayısıyla sorun, yalnızca Austen'ın törelliğini ve bu törelliğin toplumsal temelini nasıl anlayıp neyle bağlantılandıracağız sorunu değil, aynı zamanda bunlardan *ne* okumamız gerektiği sorunudur.

Antigua'yla ilgili gelişigüzel göndergeleri, Sir Thomas'ın İngiltere'deki gereksinmelerini Karayipler'den karşılamaktaki rahatlığını, Antigua'dan —ya da Lady Bertram'ın, şaşkın bir sabırsızlıkla "bir şalım olsun. Sanırım iki şalım olacak"[47] diyerek William'dan gitmesini istediği Akdeniz'den, Hindistan'dan— söz edişteki katılığı ve düşünsel temelsizliği bir kez daha ele alalım. Bu göndergeler, gerçekten önem taşıyan *buradaki* bir eylemin çerçevesini çizen, "oralarda"ki bir anlamı göstermektedir, ancak, büyük bir anlam söz konusu değildir. Ne var ki "ülke dışı"na ilişkin bu göstergelerin içinde, gösterilmediği durumlarda bile, o zamandan bu yana, Bertram'ların, Price'ların ve bizzat Austen'ın tanıyamayacağı bir statüye ulaşmış olan zengin ve karmaşık bir tarih var. Bu tarihe "Üçüncü Dünya" denmesiyle birlikte gerçekliklerle ilgilenilmeye başlansa da, siyasal ve kültürel tarih hiçbir biçimde kuşatılmış değil.

İlk adım olarak, daha sonraki romanlarda kayda geçecek İngiliz tarihinin *Umut Parkı*'ndaki habercilerini değerlendirmeliyiz. Bertram'ların *Umut Parkı*'ndaki kullanışlı sömürgelerini, geleceğin ziyaret edilecek, üstünde konuşulacak, betimlenecek ya da ülke içi nedenler ve yerel metropol çıkarları açısından değerlendirilecek kaynaklarına işaret ediyor gibi okuyabiliriz: *Nostromo*'da Charles Gould'un San Tomé madenleri, Forster'ın *Howards End*'inde Wilcox'ların emperyal İngiliz Kauçuk Şirketi, ya da *Büyük Umutlar*'daki, Jean Rhys'ın *Geniş Geniş Bir Deniz*'indeki, *Karanlığın Yüreği*'ndeki o uzak ama elverişli hazine değerindeki yerler gibi. Bu sonraki romanları düşünürsek, Sir Thomas'ın Antigua'sı kuşkusuz, *Umut Parkı*'nın sayfalarındaki çekingen, gizli kapaklı görünümünden biraz daha yoğun bir duruma geliyor. Romanı okuyuşumuz, hemen, ilginç bir biçimde Austen'ın en tutumlu davrandığı ve eleştirmenlerinin en çok (diyebilir miyiz?) göz ardı ettiği noktalara açılmaya başlıyor. Bu nedenle, Austen'ın "Antigua"sı, bir küçümsemeden ibaret olmayıp, Williams'ın içerde daha iyi bir duruma gelmek dediği şeyin dış sınırlarını

çizmenin kesin bir yöntemi, yerel servet kaynağı olarak denizaşırı dominyonlar elde etmek gibi bir ticari serüvenciliğin kısa anıştırması, ya da yalnızca tavır ve nezaketler yoluyla değil, fikir çatışmaları, Napolyon Fransa'sıyla mücadeleler ve dünya tarihinin devrimci bir dönemindeki sarsıcı iktisadî ve toplumsal değişikliklere ilişkin bilinç yoluyla da yayılan bir tarihsel duyarlığa tanıklık eden pek çok göndergeden biridir.

İkinci olarak, Austen'ın törel coğrafyasında ve düzyazısında net bir yerde tutulan "Antigua"yı, romanın zorlu bir denizdeki gemi gibi içinde yol aldığı tarihsel değişmeler yoluyla görmemiz gerekiyor. Köle ve şeker ticareti ile sömürge kurucuları sınıfı olmasa, Bertram'lar da olmazdı; Sir Thomas, toplumsal bir tip olarak, bu sınıfın politika, —Cumberland'ın *The West Indian/Batı Hint Adalı*'sı gibi— oyunlar ve —büyük evler, ünlü partiler, toplumsal ayinler, tanınmış ticari işletmeler, büyük düğünler gibi— pek çok başka kamusal etkinlik yoluyla uyguladığı büyük etki gücünü bilen on sekizinci yüzyıl ya da on dokuzuncu yüzyıl başları okurlarına tanıdık gelmiştir. Korumaya alınmış tekeller sistemi azar azar gözden yitip toprak sahibinin hazır bulunmadığı eski sistemin yerini yeni göçmen-sömürgeciler sınıfı aldıkça, Batı Hint Adaları'nın ağırlığı da azalacaktır: Daha serbest bir ticaret sistemi olan pamuk manifaturası, köle ticaretinin kaldırılmasıyla da birleşince, Bertram'lar gibi insanların gücünü ve saygınlığını azaltıp, Karayipler'de kalma sıklığını düşürecektir.

Dolayısıyla, Sir Thomas'ın işinin başında hazır bulunmayan bir plantasyon sahibi olarak Antigua'ya yaptığı seyrek yolculuklar, sınıfının gücündeki azalmayı yansıtmaktadır. Bu düşüş, Lowell Ragatz'ın klasik yapıtı *The Fall of the Planter Class in the British Caribbean,* 1763-1833 *(1928)/İngiliz Karayiplerinde Sömürgeci Sınıfın Düşüşü*'nün başlığında açıkça dile getirilmiştir. Peki, Austen'da gizlenmiş ya da kaçamaklı olan nokta, Ragatz tarafından yüz yılı aşkın bir süre sonra yeterince açıklığa kavuşturulmuş mudur? 1814 yılına ait bir büyük romanın estetik sessizliği ya da gizli kapaklılığı yüz yıl sonrasının büyük bir tarihsel araştırma yapıtında yeterli bir biçimde açıklanmakta mıdır? Yorumun tamamlandığını kabul edebilir miyiz, yoksa yeni malzemeler gün ışığına çıktıkça yorum da sürecek midir?

Ragatz, tüm bilginliğine karşın, "*Negro*[4] ırkı"nın şu özellikleri olduğunu söyleyebilmektedir: "Hırsızlık yapar, yalan söylerdi; kıt akıllı, kuşkulu, yetersiz, sorumsuz, tembel, boşinançlı ve cinsel ilişkilerinde gevşekti."[48] Bu nedenle, böylesi "tarihler" neyse ki Eric Williams ve C.L.R. James

4 negro: (aşağılayıcı bir tonda) zenci (ç.n)

gibi Karayip tarihçilerinin gözden geçirme çalışmalarına, son zamanlarda da Robin Blackburn'ün *The Overthrow of Colonial Slavery,* 1776-1848/ *Sömürge Köleciliğinin Yıkılışı* adlı çalışmasına konu olmuştur; söz konusu yapıtlarda köleliğin ve emperyal gücün, kapitalizmi eski plantasyon tekellerinin çok ötesine yükseltip pekiştirmesinin yanı sıra, esaslı bir ideolojik sistem de oluşturduğu gösteriliyor; bu ideolojik sistem, belirli iktisadî çıkarlarla olan ilk bağlantıları sonradan ortadan kalkmış olsa bile, etkilerini yıllar boyu sürdürmüştür.

> Çağın siyasal ve törel fikirlerini, iktisadî gelişmeyle olan çok yakın ilişkileri içinde incelemek gerekir...
>
> Tarihsel perspektif içinde iflas kokuları duyulan eski çıkarlar, yalnızca daha önce gördüğü önemli hizmetlerle ve daha önce kazanılmış mevzilerle açıklanabilecek, engelleyici ve yıkıcı bir etkide bulunabilir...
>
> Bu çıkarların üzerine kurulmuş fikirler, çıkarlar yok edildikten çok sonra da varlığını sürdürür, ve eski çıkar bağlantıları artık olmadığı için, zararlı işlevlerini daha da artırır.[49]

Eric Williams, *Capitalism and Slavery/Kapitalizm ve Kölelik* adlı yapıtında (1961) böyle diyor. Yorum sorunu, daha doğrusu yazma işleminin bizzat kendisi, o zaman da, şimdi de, estetik yazılarda olduğu kadar tarihsel yazılarda da işlevi olduğunu gördüğümüz, çıkarlar sorununa bağlıdır. *Umut Parkı*'nın, roman olması nedeniyle, kirli bir tarihe olan aidiyetinin önemsiz ya da aşılmış olduğunu söylememeliyiz, çünkü hem sorumsuzluk etmiş oluruz hem de bunu iyi niyetle söyleyemeyecek kadar çok şey biliyoruz. *Umut Parkı*'nı yayılan bir emperyalist serüven yapısının bir parçası olarak okuduktan sonra, "edebiyat başyapıtları" listesinde —hak ettiğinde kuşku bulunmayan— yerine koyup öylece bırakmak olanaksızdır. Romanın, daha çok, İngiltere'nin daha sonraki toprak kazanımlarını elde etmesinde vazgeçilmez rolü olan ülke içi emperyalist kültüre, sorun çıkarmadan değilse bile, durmadan genişleyen bir alan açtığı kanısındayım.

Alışılmış yorumlarda, ya da konumuzla ilgili olarak, şu ya da bu ileri kuram okulu temeline fazlaca dayalı okumalarda pek rastlanmayan bir çözümleme tipine örnek olması için, *Umut Parkı* üzerinde epeyce durdum. Çünkü romanın oldukça şaşırtıcı olan genel konumu, ancak Jane Austen'ın ve karakterlerinin anıştırdığı küresel perspektif içinde açıklığa kavuşturulabiliyor. Bu tür okumaların diğer okumaları hesaptan düşürüp yerlerini almadığını, tamamlayıcı ya da ekleyici okumalar olduğunu dü-

şünüyorum. Ayrıca, *Umut Parkı*'nda denizaşırı İngiliz güçlerinin gerçekleri Bertram mülkü içindeki karışıklıklarla bağlantılandırıldığından, "tavır ve gönderge yapıları"nın anlaşılabilmesi için benimki gibi bir okumayla yetinmenin olanaksızlığını, romanın üzerinde baştan sona çalışılması gerektiğini vurgulamakta yarar var. Romanı tam olarak okumadan, o yapının gücünü ve edebiyatta nasıl etkinleştirilip ayakta tutulduğunu anlayamayız. Ancak, dikkatli bir okumada, bağımlı ırk ve topraklar konusundaki fikirlerin nasıl hem dışişleri görevlilerinde, sömürge bürokratlarında ve askeri strateji uzmanlarında hem de törel değerlendirme, edebi denge ve biçembilgisel gelişkinliğin ince noktaları üstüne kendi kendilerini eğiten zeki roman okuyucularında bulunduğunu duyumsayabiliriz.

Bu noktada, Jane Austen'da etkilenegeldiğim, ancak hiç çözemediğim bir çelişki var. Tüm kanıtlar, Batı Hint Adaları'ndaki şeker plantasyonlarında köle sahipliğinin en gündelik yönlerinin bile acımasızlık dolu olduğunu gösteriyor. Austen'la ve değerleriyle ilgili olarak bildiğimiz her şey ise köleciliğin acımasızlıklarına ters düşüyor. Sir Thomas'a köle ticareti üstüne sorular sormuş olan Fanny Price, yeğenine bunları anımsatırken, iki dünyanın düpedüz arada ortak bir dil bulunmaması nedeniyle bağlantılandırılamayacağını belirtircesine, "öylesine bir ölü sessizliği oldu ki"[50] der. Ortak bir dil bulunmadığı doğrudur. Ancak, bu olağanüstü eşitsizliğe can veren şey, bizzat İngiliz emperyal gücünün yükselişi, gerilemesi ve düşüşü ile, kalıntılarından bir sömürgecilik sonrası bilincinin doğmasıdır. *Umut Parkı* gibi yapıtları daha doğru okuyabilmek için, temelde, biçimsel kuşatıcılıklarının, tarihsel dürüstlüklerinin ve peygamberce anlamlılıkların tam olarak gizleyemediği öteki ortama direnen, o ortamdan kaçınan yapıtlar olduklarını görmemiz gerekiyor. Zamanla, kölecilikten konuşulduğunda artık ortada bir ölü sessizliği olmayacak, ve Avrupa'nın geçmişte ne olduğu konusundaki yeni anlayış açısından, bu konu büyük bir önem taşıyacaktı.

Jane Austen'ın, köleliği bir kölelik karşıtının ya da yeni özgür olmuş bir kölenin tutkusuyla ele almasını beklemek aptallık olur. Oysa bugün ikincil, azınlık ya da hakları elinden alınmış seslerin çok sık kullandığı suçlama sözleri dediğim şey, Austen'ı ve Austen gibilerini, geriye yönelik olarak, beyaz, ayrıcalıklı, duyarsız ve suç ortağı olmakla suçluyor. Evet, Austen köle sahibi bir toplumun mensubuydu; ancak, bu nedenle Austen'ın romanlarını kaldırıp çoğu önemsiz yapıtın oluşturduğu estetik rüküşlüklerin arasına atıyor muyuz? Hiç değil, diye yanıtlayabiliyorum; elbette, düşünsel ve yorumsal uğraşımızı yeterince ciddiye aldığımızın

göstergeleri olarak, bağlantılar kurabiliyor, olabilecek en büyük miktarda kanıtı tam ve somut olarak ele alıyor, olanı ve olmayanı okuyor, ve her şeyden önce de, insan tarihinin melezleştirici davetsiz konuklarını dışlayan ve yasaklayan yalıtlanmış, yüceltilmiş ya da biçimselleştirilmiş deneyimler yerine, tamamlayıcılığı ve karşılıklı bağımlılığı görebiliyorsak.

Umut Parkı, estetik ve düşünsel karmaşıklığının ve coğrafi sorunsalının daha uzun ve daha yavaş bir çözümleme gerektirmesi açısından, zengin bir yapıt; kendi biçemini sürdürmek için bir Karayip adasına bağımlı olan İngiltere'yi temel alan bir roman. Sir Thomas'ın, bir mülkünün bulunduğu Antigua'ya gidip gelmesi hiç de, gitmiş ya da gelmiş olmasının hatırı sayılır sonuçlar yarattığı Mansfield Park'a gidip gelmesine benzemiyor. Ancak, tam da Austen, sözü bir bağlamda böylesine kısa tutarken diğer bağlamda böylesine kışkırtıcı bir biçimde zengin tuttuğu için, tam da bu dengesizlik nedeniyle, romanın içinde hareket edebiliyor, romanın göz dolduran sayfalarında ender olarak sözü edilen karşılıklı bağımlılığı açığa çıkarıp vurgulayabiliyoruz. Daha alt düzeydeki romanlar, tarihsel aidiyetini daha düz bir biçimde taşır; Mehdi İsyanı ya da 1857 Hint Ayaklanması sırasındaki şoven güftelerin, kendilerini yaratan durum ve gruba doğrudan bağlı olması gibi, bu romanların dünyeviliği de basit ve doğrudandır. *Umut Parkı*, deneyimleri kodlar; yinelemekle yetinmez. Sir Thomas'ın Antigua'ya gidip gelme gücünü, bizim sonradan edinilmiş perspektifimizden yararlanarak, Mansfield Park'ta büyük bir ironi ve tadla gerçekleştirilen bireysel kimlik, davranış ve kiliseye kabul töreni gibi sessiz ulusal deneyimlerden kaynaklanan bir güç olarak yorumlayabiliriz. Yapacağımız iş, birinci bağlamın gerçek tarihsel anlamını yitirmemek, ikinciyi tam olarak yararlanma ya da değerlendirme konusu etmek ve ikisini bir arada görmektir.

III • İmparatorluğun Kültürel Bütünlüğü

Fransız kültüründe, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına kadar, roman olarak *Umut Parkı*'yla ve yer olarak Mansfield Park'la denizaşırı topraklar arasındaki rahat ve sürekli alışverişin bir benzerini bulmak zordur. Kuşkusuz, Napolyon öncesinde, Avrupa dışı dünyaya ilişkin geniş bir fikir, yolculuk, polemik ve spekülasyon edebiyatı var: Örneğin, Volney ve Montesquieu (bu konu bir bölümüyle, Tzvetan Todorov'un son zamanlarda yaptığı *Nous et les autres/Biz ve Ötekiler* adlı çalışmada

tartışılmaktadır[51]). Söz konusu edebiyat, önemli bir istisnası olmaksızın, ya uzmanlaşmış bir edebiyattır (Rahip Raynal'ın sömürgeler üstüne ünlü raporu gibi), ya da insan türüne ilişkin genel tartışmalarda, (örneğin, törel tartışmalar) ölüm oranı, kölelik ya da yolsuzluk gibi konuları ele alan bir türdendir. Ansiklopedistler ve Rousseau, bu ikinci türün tam birer örneğidir. Chateaubriand, gezginci, anı yazarı, konuşmacı, kendi kendinin psikoloğu ve romantik olarak, vurguda ve biçemde eşsiz bir bireyciliği kişiliğinde canlandırmıştır; kuşkusuz, Chateaubriand'ın, *René*'si ya da *Atala*'sı ile roman gibi bir edebiyat kurumuna, ya da tarih yazıcılığı ve dilbilim gibi bilimsel söylemlere mensup olduğunu göstermek çok güçtür. Bununla birlikte, Amerika ya da Yakındoğu yaşamına ilişkin anlatıları, kolay kolay ele avuca sığmayacak ya da öykünülemeyecek ölçüde çizgidışıdır.

Fransa, bu çerçevede, tüccarların, bilginlerin, misyonerlerin ya da askerlerin gittiği ve Doğu'da ya da Amerika'da İngiliz meslekdaşlarıyla karşılaştığı dünyalara, biraz düzensiz, hatta belki dağınık, ancak kesinlikle sınırlı ve uzmanlaşmış bir edebi ya da kültürel ilgi göstermiştir. Fransa'nın, 1830 yılında Cezayir'i almasına kadar bir Hindistan'ı yoktur; başka yerlerde de öne sürdüğüm gibi, ülke dışında, gerçeklikten çok anıya ya da mecaza dönüşen geçici parlak deneyimleri olmuştur. Ünlü örneklerden biri, Rahip Poiret'nin *Lettres de Barbarie/Barbarlar Ülkesinden Mektuplar* adlı, 1785 tarihli yapıtıdır. Bu yapıtta, bir Fransızla Afrikalı Müslümanların, birbirini genellikle anlamadıkları, ancak uyarıcı nitelik taşıyan karşılaşmaları betimlenir. Fransız emperyalist düşüncesinin en iyi tarihçisi olan Raoul Girardet, 1815'le 1870 arasında Fransa'da bol miktarda sömürgecilik akımı bulunduğunu, ancak bunlardan hiçbirinin diğerleri karşısında ağır basmadığı gibi, Fransız toplumunun içinde öncelik ya da yaşamsallık da taşımadığını belirtir. Raoul Girardet, Fransız emperyal kurumlarının ülke içinde canlı kalmasının sorumlusu olarak silah tüccarlarını, iktisatçıları, askerleri ve misyoner çevreleri göstermekle birlikte, Platt'ın ve diğer İngiliz emperyalizmi öğrencilerinin tersine, Fransız "hikmet-i hükümeti" gibi bir şeyi açık seçik tanılayabilmiş değildir.[52]

Fransız edebiyat kültürü üstüne yanlış sonuçlara ulaşmanın kolaylığı nedeniyle, İngiltere'yle olan zıtlıklarını sıralamak yararlı olacaktır. İngiltere'nin, denizaşırı çıkarlara ilişkin yaygın, uzmanlaşmamış ve kolay ulaşılabilen bilincinin Fransa'da doğrudan bir karşılığı yoktur. Austen'daki, Karayipler'e ya da Hindistan'a gelişigüzel göndermede bulunan orta sınıfın ya da Dickens'daki işadamlarının eşdeğerini Fransa'da bulmak kolay

değildir. Bununla birlikte, Fransa'nın denizaşırı çıkarlarının kültürel söylemde ortaya çıktığı, oldukça uzmanlaşmış iki üç dolayım var. Bunlardan biri, ilginç bir biçimde dev, neredeyse ikonlaşmış (Hugo'nun "O" adlı şiirindeki gibi) Napolyon simasıdır. Mısır fatihi Napolyon, ülke dışında romantik Fransız ruhunu kişiliğinde canlandırırken, bir fatihten çok, bir *persona*, düşüncelerin dile getirilmesine yarayan bir maske, düşünceli ve melodramatik bir varlıktır. Lukacs Napolyon'un kariyerinin Fransız ve Rus roman kahramanları üstündeki büyük etkisine incelikle işaret eder. On dokuzuncu yüzyıl başlarında, Korsikalı Napolyon'un egzotik bir çekiciliği de vardır.

Stendhal'in delikanlıları Napolyon'suz anlaşılamaz. *Kırmızı ve Siyah*'ta Julien Sorel, hareketlerindeki görkem, duygularındaki Akdeniz canlılığı ve düşüncesiz *arrivisme*'inde[5] tümüyle Napolyon (özellikle St. Helena Anıları) okumalarının etkisi altındadır. Julien'in dağarcığındaki bu havanın yankıları bir dizi olağanüstü biçime bürünür ve bu biçimlerin tümü de, artık bayağılığın ve tezgahlanan gericiliğin damgasını taşıyan Fransa'da Napolyon söylencesi gözden düşerken, Sorel'in üzerindeki etkisini korur. *Kırmızı ve Siyah*'ta Napolyon havası öylesine güçlüdür ki romanın hiçbir yerinde Napolyon'un kariyerine doğrudan bir anıştırma bulunmadığını fark etmek, öğretici bir sürpriz olmaktadır. Gerçekten de Fransa dışındaki dünyaya olan tek gönderme, Mathilde'in Julien'e aşkını ilan etmesinden sonradır ve Stendhal, Mathilde'in Paris'teki yaşamını Cezayir'e yapılacak bir yolculuktan daha rizikolu olarak niteler. Demek ki 1830 yılında, tam Fransa bu büyük emperyal eyaletini sağlama aldığı sırada, bu yer Stendhal'de tipik bir biçimde, tehlike, sürpriz ve bir tür hesaplı kayıtsızlık belirten, tek başına bir göndergeye dönüşmektedir. Bu durum, aynı sıralarda İngiliz edebiyatında kolaylıkla görünüp kaybolan İrlanda, Hindistan ve Amerika anıştırmalarından dikkate değer ölçüde farklıdır.

Fransa'nın emperyal işlerine kültürel açıdan sahip çıkılmasındaki ikinci araç, başlangıçta Napolyon'un denizaşırı serüvenleriyle olanaklılaşan, yeni ve oldukça göz alıcı bir dizi bilimdir. Bu durum, İngiltere'nin amatörce, genellikle de sıkıcı ölçüde *démodé* düşünsel yaşamına benzemeyen Fransız bilgileniminin toplumsal yapısını tam olarak yansıtıyor. Paris'teki —Napolyon tarafından geliştirilen— büyük bilim kurumlarının, arkeoloji, dilbilim, tarih yazıcılığı, oryantalizm ve deneysel biyoloji alanlarındaki yükselişte, ağır basan bir etkisi vardır (kurumların çoğu

5 arrivisme: ikbal avcılığı [ç.n.]

Description de l'Egypte'in oluşturulmasına etkin bir biçimde katılmıştır). Romancılar genellikle, epey İngiliz-olmayan bir bilgililik ve uzmanlık parıltısı göstererek (örneğin Balzac, *Tılsımlı Deri* ve *Bette Abla*'da), Doğu, Hindistan ve Afrika konusunda akademik bir biçimde düzenlenmiş söylemleri alıntılar. Lady Wortley Montagu'dan Webb'lere kadar, ülke dışında yaşayan İngilizlerin yazdıklarında ise gelişigüzel bir gözlem dili bulunur; sömürgecilik "uzman"larında (Sir Thomas Bertram ve Mill'ler gibi), üzerinde çalışılmış, ancak, temelde içselleştirilmemiş, resmî olmayan bir tavır vardır; Macaulay'in Hindistan'da Eğitim konulu 1835 tarihli tutanağının oluşturduğu ünlü örneğe benzer idari ya da resmi yazılarda da, yüksekten olmakla birlikte, az çok kişisel bir sertlik söz konusudur. Yüksek eğitim kurumlarıyla Paris'in her sözü biçimlendirdiği on dokuzuncu yüzyıl başları Fransız kültüründe, böyle durumlara seyrek rastlanır.

Belirttiğim gibi, metropol sınırları ötesine ilişkin tasavvur gücü, gelişigüzel söyleşilerde bile emperyal toplumun gücünden kaynaklanmakta, bu güç ise, "ham" ya da ilkel verileri, Avrupa anlatısının yerel geleneklerine ve biçimsel sözcelere göre —ya da Fransa söz konusu olduğu ölçüde, disiplin sistematiğine göre— yeniden biçimlendirme ve düzenleme gibi bir usavurum biçimini almaktadır. Tüm bunların "yerli" Afrikalı, Hintli ya da Müslüman muhatapların hoşuna gitmesi ya da ikna olmalarını sağlaması hiç de zorunlu değildir: Daha doğrusu, en etkili örnekler, yerlinin sessizliği öncülüne dayanmaktadır. Metropol Avrupa'nın ötesindeki söz konusu olduğunda, tasavvur sanatları ve disiplinleri (bir yanda roman, tarih, gezi yazısı ve resim, öte yanda toplumbilim, idari ve bürokratik yazılar, filoloji ve ırk kuramı), Avrupa'nın Avrupa dışı dünyayı, daha iyi görebilmek, üzerinde uzmanlaşmak ve her şeyden önce de elinde tutmak için, tasavvur konusu etme gücüne bağlıdır. Philip Curtin'in iki ciltlik *Image of Africa/Afrika İmgesi* ve Bernard Smith'in *European Vision and the South Pacific/Avrupalı Bakışı ve Güney Pasıfik* adlı yapıtları, belki de, erişilebilen pratiğe ilişkin en geniş çözümlemelerdir. Basil Davidson da, yirminci yüzyıl ortalarına kadar Afrika'yla ilgili olarak yazılmış malzeme üstüne incelemesinde, iyi bir popüler betimleme sunar:

> [Afrika] keşif ve fetih edebiyatı, söz konusu süreçlerin kendisi kadar geniş ve çeşitlidir. Ancak, bu yazılar, birkaç seçkin istisna dışında aynı bir tahakküm tavrına dayalıdır: Tümü de Afrika'ya kesinlikle dışarıdan bakan adamların günlükleridir. Çoğunun başka türlü olması beklenirdi demek istemiyorum: Önemli olan, gözlem kalitelerinin kısıtlanmış olmasıdır ve bugün, söz konusu metinler okunurken bu nokta akılda tutulmalıdır. Metinlerin yazarları,

tanıdıkları Afrikalıların zihniyet ve eylemlerini anlamak için ender olarak ve ancak şöylesine bir çaba göstermişlerdir. Hemen tümü de, 'ilkel insan'la, insanlığın tarih öncesi haliyle, zamanın şafağında ayağını sürümüş toplumlarla karşı karşıya olduğu inancındadır. [Brian Street'in önemli kitabı The Savage in Literature/Edebiyatta Yaban'da, akademik ve popüler yayınlarda bunun doğrulandığı aşamalar ayrıntılarıyla verilmektedir.] Bu bakış açısı, Avrupa'nın güç ve zenginlik bakımından ezici nitelikteki yayılmasıyla, siyasal gücü, esnekliği ve incelmişliğiyle, ve bir biçimde Tanrı'nın seçilmiş kıtası olma inancıyla atbaşı yürümüştür. Diğer açılardan saygın olan araştırıcıların ne düşündükleri ve ne yaptıkları, Henry Stanley gibi kişilerin yazılarında ya da Cecil Rhodes gibileriyle maden avcısı adamlarının yapıp ettiklerinde görülebilir; bu kişiler, anlaşmalar (hizmetinde oldukları ve oluşturdukları hükümet ya da özel çıkar çevrelerinin birbirlerine 'fiili işgal'i kanıtlamalarını olanaklı kılan anlaşmalar) sağlama bağlandığı sürece, kendilerini Afrikalı dostlarının dürüst müttefikleri olarak sunmaya hazırdır.[53]

Her kültür, daha iyi egemen olmak ya da bir biçimde denetim altında tutmak istediği yabancı kültürlere ilişkin tasavvurlar oluşturmak eğilimindedir. Bununla birlikte, yabancı bir kültüre fiilen egemen olduğu ya da denetimi altında tuttuğu halde bu tür tasavvurları olmayan kültürler de vardır. Bu durumun, modern Batı kültürlerinin ayırt edici özelliği olduğunu düşünüyorum. Hem söz konusu tasavvurların hem de ifade ettikleri siyasal güçlerin incelenmesi, Batı'nın Avrupa dışı dünyaya ilişkin bilgilenim ya da tasavvurlarının incelenmesini gerektiriyor. Kipling ve Conrad gibi on dokuzuncu yüzyıl sonlarının sanatçıları, ya da, bu konuyla ilgili olarak, Gérôme ve Flaubert gibi yüzyıl ortalarının simaları, uzak toprakları akıllarına getirmekle yetinmeyip, Max Müller, Renan, Charles Temple, Darwin, Benjamin Kidd, Emer de Vattel gibi düşünürlerin sunduğu türde anlatı tekniklerini, tarihsel ve araştırıcı tavırları ve olumlu fikirleri kullanarak, üzerlerinde çalışır ya da canlandırırlar. Tüm bunlar, Avrupalıların yönetmesi, Avrupalı olmayanların ise yönetilmesi gerektiğini ilan eden özcü Avrupa kültürü tavırlarını geliştirip belirginleştirmiştir. Avrupalılar da, *gerçekten* yönetmiştir.

Bugün bu malzemenin ne denli yoğun ve etkisinin ne denli yayılmış olduğunun yeterince bilincindeyiz. Örneğin, Stephen Jay Gould ve Nancy Stepan'ın on dokuzuncu yüzyıl bilimsel buluş, uygulama ve kurumlar dünyasında ırkçı fikirlerin gücü üstüne incelemelerini ele alalım.[54] Yazarların gösterdiği üzere, o dünyada, karaderililerin aşağı olduğuna ilişkin kuramlardan, ileri ırklar/gelişmemiş (sonradan, "tâbi") ırklar hiyerarşisinden, önemli bir kopuş yoktur. Bu koşullar, Avrupalıların önemsiz türle-

rin varlığına doğrudan kanıt olarak gördükleri şeyi buldukları denizaşırı topraklardan türetilmiş ya da pek çok örnekte olduğu gibi, bazen dile bile getirilmeksizin o topraklara uygulanmıştır. Hatta, Avrupa'nın gücü Avrupalı olmayan dev *imperium*'un gücüyle oransız ölçülerde arttıkça, beyaz ırka o rakipsiz otoritesini sağlayan planlama gücü de artmıştır.

Hiçbir deneyim alanı bu hiyerarşilerin dursuz duraksız uygulamalarından kurtulamamıştır. Hindistan için tasarımlanan eğitim sisteminde öğrencilere yalnızca İngiliz edebiyatı değil, İngiliz ırkının yapısında bulunan üstünlük de öğretilmiştir. George Stocking'in betimlediği gibi, yeni doğan etnografya biliminin gözlemci yazarları Afrika, Asya ve Avustralya'ya giderken beraberlerinde titiz çözümleme araçlarının yanı sıra, barbarlık, ilkellik ve uygarlık üstüne bir dizi imge, düşünce ve yarı bilimsel kavram da götürüyorlardı; doğmakta olan antropolojinin içinde, Darwincilik, Hıristiyanlık, yararcılık, idealizm, ırk kuramı, hukuk tarihi, dilbilim ve korkusuz gezginlerin eski bilgileri, şaşırtıcı bir bileşimle birbirine karışıyor, ancak, iş beyaz (yani İngiliz) uygarlığın üstün değerlerini olumlamaya geldiğinde, hiçbiri duraksamıyordu.[55]

İnsan bu konudaki malzemeleri ve modern bilginlerin bu konu üstüne yazdıklarını ne kadar okursa, iş "ötekiler"e geldiğinde temelde gösterdikleri ısrar ve yineleyicilik de o kadar etkileyici oluyor. Örneğin, Carlyle'ın *Past and Present/Geçmiş ve Bugün* adlı yapıtında İngiliz ruhsal yaşamına yaptığı görkemli değer yüklemelerini, aynı yapıtta ya da "Occasional Discourse on the Nigger Question/Zenci Sorunu Üstüne Yeri Gelmiş Bir Söylem"inde karaderililer konusunda söyledikleriyle karşılaştırdığımızda, çarpıcı ölçüde gözle görülür iki etmen buluyoruz. Bunlardan biri, Carlyle'ın İngiltere'ye yeniden can vermek, çalışmaya, organik bağlantılara, kısıtsız sınai ve kapitalist gelişmeye özendirmek vb. yönünde seferber ettiği enerjik eleştirilerin, "Quashee" adlı temsili karaderiliyi canlandırmak için hiç harekete geçmemesi, onu "çirkinliği, hareketsizliği, isyanı"yla sonsuza kadar alt bir statüye yargılı kılmasıdır. Carlyle, *The Nigger Question*'da bu konuda içtendir:

> Hayır: Tanrılar, Batı Hint Adaları'nda helvacıkabağının [Carlyle'ın "negro"larının özellikle sevdiği bitki] yanı sıra baharat ve değerli ürünler yetişsin istiyor; bu isteklerini en çok, Batı Hint Adaları'nı böyle yaratmakla bildirmişlerdir: Sonsuzca daha büyük bir istekleri de, Batı Hint Adaları'nı çalışkan insanların işgal etmesidir, o bol helvacıkabaklarının üstünde ne denli 'mutlu' olurlarsa olsunlar, tembel, iki ayaklı sürülerin değil! Bu iki şeyi de ölümsüz tanrıların kararlaştırdığından, ebedi Parlamento Kararı olarak çıkardıklarından emin

olabiliriz: Her ikisi de gerçekleştirilecektir; yeryüzü parlamentolarıyla varlıkları, son nefeslerine kadar karşı çıksalar bile. Quashee, baharat konusunda yardımcı olmazsa yeniden köle —yine de şu ankinden daha az çirkin bir durumda— olacak, elde başka yöntem bulunmadığı için de kırbaç sayesinde çalışmak zorunda kalacaktır.[56]

Önemsiz türlerin konuşması hiçbir biçimde sözkonusu değilken, İngiltere dev ölçeklerde yayılmakta, kültürü de ülke içinde sanayileşme, ülke dışında ise koruma altındaki serbest ticaret temelinde değişmektedir. Karaderililerin statüsü "ebedi Parlamento Kararı" ile belirlenmekte, böylelikle kendine yetme ve yükselme yönünde bir hareketlilik, ya da (her ne kadar Carlyle köleliğe karşı olduğunu söylüyorsa da) bildiğimiz kölelikten birazcık daha iyi bir şeyler için bile hiçbir gerçek fırsat bulunmamaktadır. Sorun, Carlyle'ın mantığının ve tavırlarının tümüyle kendisine mi ait (ve bu nedenle çizgidışı), yoksa Austen'ın yıllar önce ya da John Stuart Mill'in on yıl sonra benimsediği tavırlardan pek de farklı olmayan temel tavırların, aşırı ve ayrı bir biçimde dile getirilmesinden ibaret mi olduğu sorunudur.

Benzerliklerin göze batması ölçüsünde, bireyler arasındaki farklılıklar da büyük olmakta, çünkü bütün bir kültürün ağırlığı, başka türlüsünü olanaksız kılmaktadır. Beyaz olmayan bir Karayipli şeker üreticisine, kalıcı bir biçimde İngilizlerin boyunduruğu altında olmak dışında bir düşsel, uslamsal, estetik, coğrafi ya da iktisadî statüyü ne Austen sunmaktadır ne de Mill. Bu durum, kuşkusuz, öbür yüzü *üretkenlik* olan tahakkümün somut anlamını oluşturuyor. Carlyle'ın Quashee'si, tıpkı Sir Thomas'ın Antigua'daki mülkleri gibi, İngilizlerin kullanımı için zenginlik üretmek üzere tasarlanmıştır. Dolayısıyla, Carlyle'a göre Quashee için sessiz bir biçimde *orada* olmanın anlamı, İngiliz ekonomisinin ve ticaretinin yolunda gitmesi amacıyla boyun eğmek ve sorun çıkarmayan bir biçimde çalışmaktır.

Carlyle'ın bu konudaki yazılarıyla ilgili olarak kaydedilmesi gereken ikinci nokta, söz konusu yazıların kapalı, karanlık ya da içrek olmadığıdır; yazar, karaderililer konusunda ne düşünüyorsa onu söylemekte, uygun gördüğü tehdit ve cezalar konusunda da çok içten davranmaktadır. Tam anlamıyla genel bir dili konuşan Carlyle, ırkların, halkların ve kültürlerin özleri konusunda sarsılmaz kesinliklere demir atmaktadır, çünkü tüm bunlar, okuyucusu açısından tanıdık olmaları nedeniyle, açıklık getirilmesini pek az gerektirmektedir, Metropol İngiltere için ise,

genel ve kapsayıcı, ulusa seslenen ve ulus konusunda konuşan herkesin ulaşabileceği büyüklükteki bir toplumsal otoriteyle, bir *lingua franca*[6] kullanır. Bu dilde İngiltere, kendi yönettiği, kendi fikirleri ve kültürüyle aydınlanan, törel öğretmenleri, sanatçıları ve yasa koyucularınca üretken kılınan bir dünyanın odak noktasına yerleştirilmektedir.

1830'larda Macaulay'den, ve kırk yıl sonra Ruskin'den, büyük ölçüde aynı vurgular işitilir. Ruskin, Oxford'da 1870 yılında verdiği Slade Kürsüsü Konferanslarında söze İngiltere'nin yazgısına ilişkin ağırbaşlı bir duamsı bölümle başlar. Aşağıdaki uzun bölüm, Ruskin'i kötü göstermesi açısından değil, sanat üstüne bereketli yazılarındaki hemen her şeyin çerçevesini çizmesi açısından, alıntılanmaya değer. Ruskin'in çalışmasının Cook and Weddenburn yayınevince yapılan yetkin basımında, bölümün yazar açısından taşıdığı önemin altını çizen bir dipnot yer almakta, Ruskin bu bölüme, "tüm öğretisinin 'en dolu ve en temel' bölümü"[57] olarak bakmaktadır.

> Bugün bizim için olanaklı bir yazgı vardır: Şimdiye değin bir ulusun önüne kabul ya da red edilmek üzere konmuş en yüksek yazgı. Biz ırk olarak hâlâ bozulmamış durumdayız; en iyi kuzeyli kanların katışımından yapılma bir ırk. Huy olarak henüz ahlaksız değiliz, yönetme kararlılığımız ve itaat erdemimiz hâlâ var. Bize salt merhametten oluşan bir din öğretildi ve bu dine şimdi ya ihanet etmeli ya da onu, tam olarak yerine getirmek yoluyla savunmayı öğrenmeliyiz. Biz onur mirası açısından da zenginiz; bize bin yıllık bir soylu tarih yoluyla devrolan bu mirasın görkemli bir hırsla yükseltilmesi bizim gündelik susuzluğumuz olmalıdır; öyle ki, onur istemek günah olsa, İngilizler yaşayan en suçlu canlılar olmalıdır. Son birkaç yıldır doğa yasaları göz alıcı bir hızla bizlere açıldı ve yerleşime elverişli dünyayı tek bir ülke durumuna getiren ulaşım ve iletişim araçları sağlandı. Tek ülke; ama kralı kim olacak? Kralsız, herkesin kendi gözünde doğru olanı yaptığı bir yer olmasını düşünebilir misiniz? Ya yalnızca terör krallarıyla hırs ve kötülük tanrılarının utanmaz imparatorluğu olmasını? Siz, İngiltere gençleri, ülkenizi yeniden bir krallar tahtı haline; bir saltanat adası, tüm dünyanın ışık kaynağı, bir barış odağı; bilim ve sanat ustası; saygısız ve gelgeç zihniyetlerin ortasında büyük anıların sadık bekçisi; tutkun deneyimlerin ve uçarı arzuların ayartması karşısında zamanın sınavından geçmiş ilkelerin sadık hizmetkârı; ve ulusların zalim ve yaygaracı kıskançlıkları arasında, insanlara iyiniyet göstermekteki tuhaf cesaretine saygı gösterilen bir ülke haline getirecek misiniz?
>
> 29. 'Vexilla regis prodeunt.'[7] Evet, ama hangi kralın? İki sancak var; en uzak adaya hangisini dikeceğiz, cennet ateşiyle dalgalananı mı, yoksa dünya yaldızıyla kirlenmiş ağır beziyle sarkık duranı mı? Gerçekten de, önümüze

6 *lingua franca:* ortak dil [ç.n.]

7 Vexilla regis prodeunt: Kralın sancakları ilerliyor. [ç.n.]

açılmış, şimdiye değin zavallı ölümlü gruplardan hiçbirine sunulmamış hayırlı bir şan koşusu var. Ancak, şimdi "Ya Hükümranlık ya Ölüm" bizimle olmalıdır, bizimledir. Bu ülke için denecektir ki, "Fece per viltate, il gran rifiuto," bu tacın reddi, tarihin kaydettiği en utanılası, en zamansız red olacaktır. Bu ülke, ya başaracak ya yok olacaktır: En enerjik, en değerli adamlarını alıp, olabilecek en hızlı biçimde en uzak sömürgeleri bulacaktır; ayağını basabileceği her verimli ve verimsiz toprağa el koyup, orada sömürgecilerine, başlıca erdemlerinin ülkelerine bağlılık, ilk hedeflerinin ise İngiltere'nin gücünü karada ve denizde ileri götürmek olduğunu, ayrıca, ne kadar uzak bir toprak parçasında yaşıyor olurlarsa olsunlar, tıpkı uzak denizlerdeki gemicileri gibi, kendilerini anavatanlarından kopmuş saymamaları gerektiğini öğretecektir. Öyle ki, sömürgeler doğrudan doğruya bağlı birer filo olsun; içlerindeki her kişi de, sıradaki gemiler yerine, tarla ve caddelerde komuta edecek olan kaptan ve görevlilerin otoritesi altında bulunsun; ve İngiltere, bu sabit donanmalarında (ya da daha doğru ve en güçlü anlamıyla, dünyanın Galile gölünde[8] dümencilerin yönettiği sabit kiliselerde), 'herkesin kendi görevini yapması'nı bekleyecek, gerçekte görev olanaklarının barış zamanında savaştakinden daha az olmadığını kabul edecektir; ve düşük ücretle, İngiltere aşkına kendilerini topların ağzına atacak asker bulabiliyorsak, İngiltere için toprak sürüp tohum ekecek, İngiltere için nazik ve dürüst davranacak, İngiltere'yi sevecek çocuklar yetiştirecek, İngiltere'nin şanının parlaklığında, tropikal göklerin ışığından daha çok mutluluk bulacak kişiler de bulabiliriz. Ancak onların böyle davranabilmesi için, İngiltere kendi büyüklüğünü lekesiz kılmalıdır; onlara gururla düşünebilecekleri bir vatan vermelidir. Dünyanın yarısının efendisi durumuna gelecek olan İngiltere'nin kendisi, kavga içindeki yoksul kalabalıkların ayakları altında çiğnenen bir kül yığını olarak kalamaz; İngiltere yeniden ve tüm güzel yanlarıyla bir zamanlarki İngiltere olmalıdır. Dahası: öylesine mutlu, öylesine korunmuş ve katışıksız olmalıdır ki —kutsal olmayan bulutlarla kirlenmemiş— göklerinde, cennetin gösterdiği her yıldızı, düzenli, geniş ve temiz kırlarında ise çiyleri yudumlayan her otu, doğru olarak, tek tek seçebilmelidir; ve mutlu bahçesinin yeşil yollarının altında, Güneş'in gerçek kızı ilahi Circe olarak, insan sanatlarına kılavuzluk etmeli ve yabanken insana dönüştürülüp umutsuzken barışa kavuşturulan uzak uluslara ilişkin ilahi bilgileri toplamalıdır.[58]

Ruskin üstüne tartışmaların tümü değilse bile çoğu, bu bölümü ele almaktan kaçınır. Oysa Carlyle gibi Ruskin de açık konuşmaktadır; anıştırma ve mecazlarla sarılmış olsa bile, anlamı konusunda yanılmak olanaksızdır. İngiltere, en iyi olması nedeniyle, dünyayı yönetmelidir; güç kullanılmalıdır; İngiltere'nin emperyal rakiplerinin sözü edilmeye bile değmez; İngiltere'nin sömürgeleri artmalı, zenginleşmeli, kendisine bağlı

8 Ruskin, Milton'ın "The pilot of the Galilean lake" dizesine gönderme yaparak, "filots on the Galilean lake" diyor. "The Galilean," İsa anlamına da geliyor. [ç.n.]

kalmalıdır. Ruskin'in şevke getirici tonunda çekici olan, hem savunduğu şeylere ateşli bir biçimde inanması hem de İngiltere'nin dünyaya egemen olmasına ilişkin siyasal fikirlerini, kendi estetik ve törel felsefesiyle bağlantılandırmasıdır. Bunlardan birine tutkuyla inandığı ölçüde diğerine de inanmakta, siyasal ve emperyal yön, estetik ve törel yöne hem açılmakta hem de bir anlamda güvence sağlamaktadır. İngiltere yeryüzünün "kralı," "bir saltanat adası, tüm dünyanın ışık kaynağı" olacağından, gençliği de, öncelikle İngiltere'nin gücünü karada ve denizde ilerletmeyi hedefleyen sömürgeciler olacaktır; İngiltere ya bunları yapmak "ya da ölmek" zorunda olduğundan, sanatı ve kültürü de, Ruskin'e göre, güçlü bir emperyalizme bağlı demektir.

Hemen her on dokuzuncu yüzyıl metninde el altında olan bu görüşleri görmezden gelmek, bir yolu betimlerken, içinde yer aldığı ortamdan söz etmemeye benzer. Bir kültürel biçim ya da söylemde ne zaman bütünlüğe ya da toptanlığa yönelinse, çoğu Avrupalı yazar, düşünür, politikacı ve tüccar, küresel çerçevede düşünme eğilimi gösterir. Bunlar ise süslü hayaller olmayıp, uluslarının somut ve yayılmakta olan küresel kapsamına oldukça isabetli bir biçimde denk düşen sözlerdir. V.G. Kiernan, Ruskin'in çağdaşı olan Tennyson ve *The Idylls of the King/ Kralın İdilleri* adlı yapıtındaki emperyalizm üstüne özellikle kesinleyici bir denemesinde, Tennyson'ın bazılarına bizzat katıldığı, bazılarıyla ise (akrabaları kanalıyla) doğrudan bağlantılı olduğu, tümü de yeni toprakların kazanılması ya da kazanılmış olanların sağlama bağlanmasıyla sonuçlanan denizaşırı İngiliz seferlerinin hayli şaşırtıcı olan uzanımlarını inceler. Kiernan'ın verdiği ve Ruskin'in yaşamıyla aynı çağa denk düşen bu listeye bir bakalım:

1839-42	Çin'de Afyon Savaşları
1840'lar	Güney Afrika'da Kaffirlere ve Yeni Zelanda'da Maorilere karşı savaş; Pencap'ın fethi
1854-6	Kırım Savaşı
1854	Aşağı Myanmar'ın (Burma) fethi
1856-60	İkinci Çin Savaşı
1857	İran'a saldırı
1857-8	Hint Ayaklanması'nın bastırılması
1865	Jamaika'da Vali Eyre olayı
1866	Etiyopya seferi
1870	Kanada'da Fenianların püskürtülmesi

1871	Maori direnişinin yok edilmesi
1874	Batı Afrika'da Asantilere karşı son sefer
1882	Mısır'ın fethi

Kiernan ayrıca Tennyson'dan "Afganlılardan gelen hiçbir saçmalığa katlanmak istemeyen"[59] biri olarak söz etmektedir. Ruskin, Tennyson, Meredith, Dickens, Arnold, Thackeray, George Eliot, Carlyle, Mill, kısacası Victoria döneminin tüm önemli yazarlarının gördüğü şey, bütün dünyada fiilen denetimsiz olan İngiliz gücünün dev boyutlu uluslararası vitrinidir. İngiltere ile ülke içinde çeşitli yordamlarla özdeşleşmiş olduklarından, bu güçle şu ya da bu yolla özdeşleşmeleri hem mantıklı hem de kolay olmuştur. Zaten, kültür, fikirler, beğeni, törellik, aile, tarih, sanat ve eğitim konularında bu yazarlar gibi konuşmak, tasavvurda bulunmak ya da düşünsel ve sözel olarak biçimlendirme çabası göstermek için, bu konuların dünya ölçeğinde kabul edilmesi zorunluydu. Uluslararası İngiliz kimliği, İngiliz ticaret politikasının kapsamı ve İngiliz silahlarının etkinlik ve hareketliliği, ortaya öykünülecek karşı konmaz modeller, izlenecek haritalar, hakkı verilecek eylemler koyuyordu.

Dolayısıyla, ada ya da metropol sınırları ötesinde kalanlara ilişkin tasavvurlar, neredeyse baştan itibaren Avrupa gücünü *onaylayıcı* nitelikte oldu. Bu noktada, etkileyici bir döngüsellik var: Biz tahakküm ederiz, çünkü —sınai, teknolojik, askersel ve törel bakımdan— güçlü olan biziz, onlar değil, bu nedenle de onlar tahakküm *edemez*; onlar aşağı, biz üstünüz... ve benzeri. Bu totolojinin daha on altıncı yüzyılda İrlanda'ya ve İrlandalılara ilişkin İngiliz görüşlerinde özel bir inatla kullanıldığı görülür; on sekizinci yüzyılda ise Avustralya ve Amerika kıtalarındaki beyaz sömürgecilere ilişkin görüşlerde aynı totoloji iş başında olacak (Avustralyalılar ta yirminci yüzyıla değin aşağı bir ırk olarak kalmıştır), hemen hemen İngiliz kıyıları ötesindeki bütün bir dünyayı kapsayacak biçimde azar azar genişleyecektir. Fransız kültüründe de Fransa sınırları ötesinde, denizaşırı olan her şey konusunda buna benzer bir yinelemecilik ve kuşatıcılık ortaya çıkacaktır. Avrupalı olmayan, sakinleri, toplumları, tarihleri ve varlıklarıyla Avrupalı olmayan bir özü temsil eden tüm bölgeler, Batı toplumunun kıyılarında Avrupa'nın köleleri yapılmış, Avrupa ise, kendisinden olmayan her şeyi denetimi altında tutmayı —kanıtlanabilir bir biçimde— sürdürerek, Avrupalı olmayanı, bu denetimi ayakta tutan destek olarak tasavvur etmiştir.

Söz konusu aynılık ve döngüsellik, düşünce, sanat, edebiyat ve kültür

söylemi çerçevesinde, engelleyicilikten ya da baskılayıcılıktan uzaktır. Temel önemdeki bu gerçeğin üzerinde her zaman durmakta yarar var. Değişmeyen tek ilişki, metropol ile genel olarak denizaşırı yerler arasında, Avrupalı-batılı-beyaz-Hıristiyan-eril ile coğrafi ve törel açıdan Avrupa dışı dünyada (İngiltere için, Afrika, Asya artı İrlanda ve Avustralya) oturan insanlar arasındaki hiyerarşik ilişkidir.[60] Bunun dışında, ilişkinin iki yanında da çizgidışı inceliklerde gelişmelere olanak tanınmış, bunun genel sonucunda ise, Batı tarafındakinin çeşitlemelerinde artış kaydedilirken, taraflardan her birinin kimliği güç kazanmıştır. Emperyalizmin temel izleği —örneğin, her şeyi içtenlikle ortaya koyan Carlyle gibi yazarlar tarafından— belirtilirken, kendilerine ait iniş çıkışları, zevkleri ve biçimsel özellikleriyle daha ilginç, ancak onaylayıcı da olan çok sayıda kültürel uyarlama da emperyalizme ait kılınarak aynı çerçevede toparlanmıştır.

Günümüz kültür eleştirmeni açısından sorun, tüm bunların anlamlı bir biçimde nasıl bir araya getirilebileceğidir. Çeşitli bilginlerin gösterdiği üzere, Avrupalı yazarlarda etkin bir emperyalizm bilincinin, saldırgan, denetimli bir emperyal misyona ilişkin bilincin, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına değin kaçınılması olanaksız —genel kabul gören, göndermede bulunulan, etkin bir biçimde üzerinde anlaşılan— bir bilinç durumuna gelmediği kuşkusuz doğrudur. (İngiltere'de 1860'larda "emperyalizm" sözcüğü, sık sık ve biraz tatsız bir tonda, bir imparator tarafından yönetilen ülke olarak Fransa'ya gönderme yapılırken kullanılıyordu.)

Ancak, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına gelindiğinde, yüksek ya da resmi kültür, emperyal dinamiğin biçimlendirilmesinde kendi oynadığı rol açısından ince araştırmalardan kaçmayı hâlâ başarıyor, emperyalizmin nedenleri, yararları ya da kötülükleri —neredeyse takıntılı bir biçimde yapılageldiği üzere— ne zaman tartışılsa, söz konusu kültür, anlaşılmaz bir biçimde çözümleme dışı bırakılıyordu. Ele aldığım konunun büyüleyici yönlerinden biri bu: Kültür, emperyalizme katıldığı halde, bu rolünün nasıl olup da bir biçimde bağışlandığı. Örneğin, Hobson, Giddings'in o inanılmaz "geriye dönük rıza"[61] (boyunduruk altına alınan halklar için, sonradan, köleleştirilmeye kendilerinin rıza gösterdiği varsayımında bulunulması) fikrinden kötüleyerek söz etmesine karşılık, bu fikirlerin Giddings gibi insanlardaki o kendi kendini kutlayıcı, düzgün dille nerelerde ya da nasıl ortaya çıktığını sormak cesaretini göstermiyor. 1880 sonrasında imparatorluğun kuramsal açıdan haklı çıkarılmasını üstlenen büyük söz ustaları (Fransa'da Leroy-Beaulieu, İngiltere'de Seeley), büyüme, verimlilik ve genişleme imgeleri, mülkiyet ve kimliğe

ilişkin ereksel yapıları, "biz"le "onlar" arasındaki ideolojik ayrımları ile, başka alanlarda —romanda, siyaset biliminde, ırk kuramında, gezi yazılarında— önceden olgunlaştırılmış olan bir dil kullanır. Kongo ve Mısır gibi sömürgelerde Conrad, Roger Casement ve Wilfrid Scawen Blunt gibi insanlar beyaz adamın kötülüklerini ve neredeyse akılsızlık düzeyinde denetimsiz olan zulümlerini kaydederken, ülke içinde Leroy-Beaulieu, sömürgeciliğin özü konusunda şu şairanelikleri yazar:

> c'est dans l'ordre social ce qu'est dans l'ordre de la famille, je ne dis pas la génération seulement, mais l'éducation... Elle mène à la virilité une nouvelle sortie de ses entrailles... La formation des sociétés humaines, pas plus que la formation des hommes, ne doit être abandonnée au hasard... La colonisation est donc un art qui se form à l'école de l'expérience... Le but de la colonisation, c'est de mettre une société nouvelle dans les meilleures conditions de prospérité et de progrès.[62]
>
> (toplumsal düzende, tıpkı aile düzenindeki gibi, yalnızca kuşaklar değil, eğitim de önemlidir... Erilliğe yeni bir çıkış sağlar... İnsan toplumlarının oluşumu, tıpkı insanların oluşumu gibi, rastlantıya bırakılmamalıdır... Dolayısıyla, sömürgecilik, deneyim okulunda okunan bir sanattır... Sömürgeciliğin amacı, yeni bir toplumun en iyi refah ve ilerleme koşullarına kavuşturulmasıdır.)

On dokuzuncu yüzyıl sonları İngiltere'sinde emperyalizm, genelde İngiliz doğurganlığının, özelde de anneliğin refahı için temel önemde sayılıyordu;[63] Baden-Powell'in kariyeri dikkatle okunduğunda görüleceği gibi, İzci hareketinin izleri, bizi doğrudan doğruya imparatorlukla ulusun sağlığı (mastürbasyon ve yozlaşma korkusu, soy arıtımı) arasında kurulan bağa götürüyor.[64]

Demek ki emperyal egemenliği öneren ve genellikle ideolojik uygulamasını yapan fikirlerin ezici çoğunluğu yanında, pek az istisna var. "Kültür ve emperyalizm" incelemesi kapsamına girdiğini düşündüğüm çeşitli bilimsel alanlardaki bütün bir modern araştırmalar dizisinden çıkarabileceklerimizi kısa bir sentez içinde toplamaya çalışalım. Bunlar, sistemli olarak şöyle tasarlanabilir:

1. Batı ile dünyanın geriye kalan kısmı arasındaki temel varlıkbilimsel ayrım konusunda anlaşmazlık yoktur. Batı ile Batılı olmayan çeper arasındaki coğrafi ve kültürel sınırlar öylesine güçlü bir biçimde duyumsanmakta ve algılanmaktadır ki, bu sınırları mutlak kabul edebiliriz. Ayrımın üstünlüğüyle, Johannes Fabian'ın zaman içindeki... "akranlık" dediği şeyin yadsınması ve insan türü çerçevesindeki köklü kopukluk bir arada yürü-

mektedir.[65] Bu çerçevede "Doğu," Afrika, Hindistan ve Avustralya, başka türlerin yaşadığı yerler olmasına karşılık, Avrupa'nın tahakkümü altındadır.

2. Etnografyanın gelişmesiyle birlikte —Stocking'in betimlediği ve dilbilim, ırk kuramı ve tarihsel sınıflandırmalarla gösterildiği üzere— bir farklılık kodlaması ve ilkel ırklardan tâbi ırklara, oradan da üstün ya da uygarlaşmış halklara giden çeşitli evrim şemaları oluşturulmuştur. Bu noktada Gobineau, Maine, Renan ve Humboldt büyük önem taşımaktadır. İlkel, vahşi, yoz, doğal, doğal olmayan gibi, yaygın olarak kullanılan kategoriler de bu çerçevede yer alır.[66]

3. Batı'nın Batılı olmayan dünyayı etkin bir biçimde tahakkümü altında tutması olgusu, artık tarih araştırmalarının bir dalı durumuna gelmiştir ve gerektiği üzere, kapsam bakımından küreseldir (örnek: K.M. Panikar, *Asia and Western Dominance/Batı Tahakkümü ve Asya* ve Michael Adas, *Machines as the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance/İnsan Ölçüsü Olarak Makineler: Batı Tahakkümünün Bilimi, Teknolojisi ve İdeolojileri*[67]). İmparatorlukların, özellikle Britanya İmparatorluğu'nun, büyük coğrafi kapsamı ile evrenselleştirici kültür söylemleri arasında bir yakınlaşma vardır. Bu yakınlaşmayı olanaklı kılan, kuşkusuz, güçtür; dünyanın dört bir yanında bulunma, diğer halkları öğrenme, bilgiyi kodlayıp yayma, diğer kültürlerden örnekleri (sergiler, geziler, fotoğraflar, resimler, inceleme yazıları ve okullar yoluyla) niteleme, taşıma, yerleştirme ve sergileme, her şeyden önce de o kültürleri egemenlik altına alma yetisi, güçle atbaşı gitmektedir. Tüm bunlar da yerli halklar karşısındaki "görev" denen şeyi, Afrika'da ve daha başka yerlerde yerliler "yararına"[68] ya da anavatanın "saygınlığı" için koloniler kurma gereğini doğurmaktadır. *La mission civilisatrice*'in[9] sanatlı sözleri böyledir.

4. Tahakküm hareketsiz olmayıp, metropol kültürünü, pek çok yoldan etkilemektedir; bizzat emperyal alanda da, tahakkümün etkisi yeni yeni, gündelik yaşamın ayrıntılarına kadar incelenmeye başlanmaktadır. Son zamanlarda yayımlanan bir dizi kitap[69], popüler kültürün, romanın, ve tarih, felsefe ve coğrafya dilinin yapısına girmiş olan emperyal güdüyü betimlemektedir. Hindistan'daki, ideolojisi Macaulay ile Bentinck'ten türeyen İngiliz eğitim sisteminin, ırklar ve kültürler arası eşitsizlik fikirleriyle doldurularak dersliklere taşınmış olduğu Gauri Viswanathan sayesinde gösterilmiştir; o eğitim programının savunucusu Charles Trevelyan'a göre:

9 la mission civilisatrice: uygarlaştırma görevi [ç.n.]

> [Bu eğitbilimin amacı] doğuştan gelen ve ... oryantal toplumun feodal niteliği nedeniyle yozlaşmış durumdaki niteliklerini Platoncu anlamda anımsatmak üzere sömürge tebaasını uyandırmaktır. Daha önce misyonerlerin sunduğu bir senaryodaki buyruklardan alınan bu evrenselleştirici anlatıda İngiliz yönetimi, Hintliler tarafından benliklerinin kendiliğinden dile gelişiyle doğal bir biçimde özenilmesi gereken bir ideal devlet şeklinde, başka bir deyişle, İngiliz yöneticilerin Platonik bekçiler olarak simgesel bir yer tuttuğu bir devlet şeklinde, yeniden biçimlendirilmiştir.[70]

Yalnızca doğrudan tahakküm ve fiziksel güç yoluyla değil, çok daha etkin bir biçimde ve uzun bir süredir *ikna yöntemleriyle* de gerçekleştirilip desteklenen bir ideolojik ufku tartışıyor olduğumdan, —çoğunlukla yaratıcı, yenilikçi, ilginç ve her şeyden önce de uygulayıcı nitelikteki— gündelik hegemonya süreçlerini çözümleme ve aydınlatma çabaları şaşırtıcı derecede kolaylaşıyor. En gözle görülür düzlemde, ister Alfred Crosby'nin "çevrebilimsel emperyalizm"[71] dediği fiziksel çevrenin yeniden biçimlendirilmesi, isterse sömürge kentleri (Cezayir, Delhi, Saygon) kurmak gibi idari, mimari ve kurumsal başarılar yoluyla olsun, emperyal dünyanın fiziksel dönüşümleri yer alıyor; ülke içinde ise, yeni emperyal seçkinler, kültürler ve altkültürler (emperyal "hüner" okulları, sürüp giden sömürgeci politikaya bağımlı enstitüler, bölümler, coğrafya ve antropoloji türünden bilimler), ayrıca gezi fotoğrafları, egzotik ve oryantalist resim, şiir, roman, müzik, anıtsal heykel ve —Maupassant'ın *Güzel Dost*'ta[72] unutulmaz bir biçimde kişileştirdiği— gazeteciliği de kapsayan yeni sanat biçemleri ortaya çıkıyor.

Bu hegemonyanın dayanakları, Fabian'ın *Language and Colonial Control: The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo. 1880-1938/Dil ve Sömürgeci Denetim: Eski Belçika Kongo'sunda Savahili'ye Sahip Çıkılması,* Ranajit Guha'nın *A Rule of Property for Bengal/ Bengal İçin Mülkiyet Yönetimi,* ve Hobsbawm ve Ranger derlemesinin bir parçası olarak, Bernard Cohn'un "Representing Authority in Colonial India/Sömürge Hindistan'da Otoritenin Temsili" (ayrıca, aynı yazarın *An Anthropologist Among the Historians/Tarihçiler Arasında Bir Antropolog* adlı çalışmasında, Hindistan toplumundaki İngiliz temsil ve denetimi üstüne dikkate değer incelemeleri) gibi yapıtlarda hatırı sayılır bir kavrayışla incelenmiştir.[73] Bu yapıtlar, gündelik yaşamın dinamikleri içinde olup biten güç dayatmalarını, yerliler arasındaki etkileşimin gelgitlerini, beyaz adamı ve otorite kurumlarını anlatmaktadır. Ancak, söz konusu

emperyalizm mikrofiziğinde önem taşıyan etmen, "iletişimden komutaya" ve komutadan iletişime olan geçişte, Batılı ile yerli arasındaki, herhangi bir değişikliği hemen hemen olanaksız kılacak ölçüde bütünsel ve esnek olan ayrıma dayalı, birleştirilmiş bir söylemin —daha doğrusu, Fabian'ın deyişiyle "fikirlerin geçtiği, çapraz ve karşılıklı olarak geçtiği bir alanın"[74]— gelişmekte olmasıdır. Bunun zaman içinde yarattığı öfke ve gerginliği, Fanon'da (sömürgeci sistemin Maniciliği ve bunun sonucu olan şiddet gereksinmesi üstüne yorumlarında) duyumsayabiliyoruz.

5. Emperyal tavırlar hem kapsamlı ve hem de *otorite* sahibi olmuş, ancak, ülke dışında yayılma, ülke içinde ise toplumsal bozulma yaşanan bir dönemde, büyük bir yaratıcı güç de içermiştir. Bundan kastım, yalnızca genelde "geleneğin icat edilmesi" değil, aynı zamanda tuhaf bir biçimde özerkliği olan düşünsel ve estetik imgeler üretme yetisidir. Oryantalist, Afrikanist ve Amerikanist söylemler, tarih yazma, resim, roman ve popüler kültür içinde zikzaklar çizerek gelişmiştir. Foucault'nun *söylemler*'e ilişkin fikirleri burada çok yerindedir; ve Bernal'in betimlediği üzere, on dokuzuncu yüzyılda Attika Yunanistan'ını Semitik-Afrikalı köklerinden arındıran tutarlı bir klasik filoloji gelişmiştir. Ronald Inden'in *Imagining India/Hindistan'ı Düşlemek*[75] adlı yapıtında göstermeye çalıştığı gibi, zamanla, emperyal mülk ve çıkarlarla ilişkili, bütün bir yarı bağımsız metropol oluşumlar dizisi ortaya çıkmıştır. Conrad, Kipling, T.E. Lawrence ve Malraux bunun anlatıcılarındandır; ataları ve koruyucuları arasında Clive, Hasting, Dupleix, Bugeaud, Brooke, Eyre, Palmerston, Jules Ferry, Lyautey ve Rhodes da vardır; gerek bunlarda, gerekse büyük emperyal anlatılarda *(The Seven Pillars of Wisdom, Karanlığın Yüreği, Lord Jim, Nostromo, Büyük Yol)* emperyal bir kişilik öne çıkar. On dokuzuncu yüzyıl sonları emperyalizminin söylemi, ayrıca, çoğu bugün unutulmuş ve okunmazlaşmış, ancak o zamanlar güçlü, hatta peygamberce etkilerde bulunmuş olan Seeley, Dilke, Froude, Leroy-Beaulieu, Harmand ve daha başkalarının tezleriyle biçimlenmiştir.

Batı emperyal otoritesinin unutulmaz, tuhaf bir biçimde çekici ve zorlayıcı imgeleri yerli yerinde duruyor: G.W. Joy'un ünlü tablosunda Gordon'un Hartum'da, belinde yalnızca tabancası ve kınında kılıcıyla, Sudan'lı dervişlere sert ve yukardan bakışı; Conrad'ın Afrika içlerinde göz dolduran, çılgın, kötü yazgılı, cesur, yırtıcı, ağzı laf yapan Kurtz'u; Arap savaşçılarının başına geçmiş, çölde romans yaşayan, gerilla savaşının yaratıcısı, prenslerin ve devlet adamlarının yakın arkadaşı, Homeros

çevirmeni ve İngiltere'nin "Esmer Dominyon"unu ayakta tutmaya çalışan Arap Lawrence; başka insanların çocuk sahibi olması ya da işyeri açmasını kadar kolay bir biçimde ülkeler, mülkler, sınıflar, fonlar kuran Cecil Rhodes; Abdülkadir'in güçlerini hizaya getirerek Cezayir'i Fransız yapan Bugeaud; Gérôme'un kumaları, çengileri, odalıkları, Delacroix'nın Sardanapalus'u, Matisse'in Kuzey Afrika'sı, Saint-Saëns'ın *Samson ve Dalila*'sı. Liste uzun, içerdiği hazineler yoğun.

IV • İmparatorluk İş Başında: Verdi'nin *Aida*'sı

Şimdi, bu malzemelerin, bazı kültürel etkinlik alanlarını, hatta çıkarcı emperyalist sömürüyle bugün artık bağlantısı olmayan dünyaları, nasıl yaratıcı bir biçimde etkilediğini göstermek istiyorum. Bir şansımız var: Bazı genç bilginler, emperyal güç incelemelerini geliştirerek Mısır ve Hindistan'ın denetim ve yönetimindeki estetik bileşimi gözlemlememize olanak sağladılar. Örneğin, Timothy Mitchell'in *Colonising Egypt/Mısır'ın Sömürgeleştirilmesi*[76] adlı yapıtını düşünüyorum: Bu yapıtta gösterildiği üzere, örnek köyler inşa edilmesi, harem yaşamının mahremiyetinin keşfi ve görünüşte Osmanlı, gerçekte ise Avrupalı olan bir koloni içinde yeni askersel davranış biçimlerinin kurumlaştırılması, hem Avrupa'nın gücünü yeniden sağlama bağlamış hem de Mısır'ı denetleme ve yönetme hazzını artırmıştır. Emperyal egemenlikte güçle haz arasındaki bu bağ, Leyla Kinney ve Zeynep Çelik'in yazdığı, göbek dansını konu alan ve Avrupa sergilerindeki sözde etnografik ürünlerin gerçekte Avrupa'da yaşanan tüketimci boş vakit uğraşlarıyla ilişkili olduğunu gösteren incelemede, çok güzel bir biçimde kanıtlanıyor.[77] Bu konuda varılan sonuçlardan birbiriyle bağlantılı olan ikisi (özellikle Fransa metropolünde, görülmemiş bir boş vakitçiliğin, ve bir bölümüyle egzotik örneklerin etkisi altında olmak üzere erotizmin ortaya çıkması), T.J. Clark'ın Manet ve daha başka Parisli ressamlar üstüne *The Painting of Modern Life/Modern Yaşamın Resmi* başlıklı incelemesinde ve Melik Allula'nın, yirminci yüzyıl başlarında Cezayirli kadınları gösteren Fransız kartpostallarını yapıbozmacı yöntemle okuduğu *Le Harem colonial/Sömürge Haremi*'nde elde ediliyor.[78] Burada, Doğu'nun bir vaatler ve güç diyarı olarak taşıdığı önem çok açıktır.

Yine de, benim çoksesli okuma girişimlerimin belki de çizgidışı ya da tuhaf gelmesinin nedenini ele almak istiyorum. Birincisi, her ne kadar genellikle on dokuzuncu yüzyılın başından sonuna doğru, zamandizin-

sel sırayla gidiyorsam da, gerçekte olayları, eğilimleri ya da yapıtları sırayla vermeye çalışmıyorum. Tek tek her yapıta, hem kendi geçmişi hem de daha sonraki yorumlar çerçevesinde bakıyorum. İkincisi, genel tez, beni ilgilendiren bu kültürel yapıtların, görünürde istikrarlı ve geçirimsiz, temelde ise toplumsal cinsiyete, dönemselleştirmeye, ulusallığa ya da biçeme dayalı olan kategorileri yaygınlaştırdığı ve böyle kategorilerle iç içe geçtiği; söz konusu kategorilerinse Batı ile kültürlerinin, diğer kültürlerden ve dünyevi güç, otorite, ayrıcalık ve tahakkümden büyük ölçüde bağımsız olduğunu varsaydığı tezidir. Ben, "tavır ve gönderge yapısı"nın, resmen belirtilen emperyal çağın epey öncesinde bile, her tür yöntem, biçim ve yer için geçerli olduğunu göstermek istiyorum; söz konusu yapı, tarihsel dünyadan özerk ya da üstte olmak şöyle dursun, o dünyaya çok yakındır; değişmez ve katışıksız olmayıp, melezdir ve sanatsal parlaklık kadar ırksal üstünlüğü de, teknik otorite kadar siyasal otoriteyi de, karmaşık teknikler kadar basitleştirici, indirgeyici teknikleri de içerir.

Verdi'nin ünlü "Mısırlı" operası *Aida*'yı ele alalım. *Aida*, görsel, müziksel ve tiyatrosal bir gösteri olarak Avrupa kültürü için ve bu kültürün içinde pek çok şey yapar ve bunlardan biri de, Doğu'nun temelde egzotik, uzak ve antik, Avrupalılar tarafından bazı güç gösterilerinde bulunulabilecek bir yer olduğunu doğrulamaktır. *Aida*'nın bestelenmesiyle aynı zamanlarda Avrupa'da açılan "evrensel" sergiler, alışılmış bir biçimde, sömürge ülkelerden köy, kent, saray vb. örnekleri içermekte, ikincil ya da aşağı kültürlerin yumuşaklığını ve taşınabilirliğini vurgulamaktadır. Bu ikincil kültürler Batılıların huzurunda büyük emperyal alanın mikro evrenleri olarak sergilenmekte, Avrupalı olmayanlara bu çerçeve dışında pek az yer verilmekte ya da hiç yer verilmemektedir.[79]

Aida, on dokuzuncu yüzyılın benzersiz düzeydeki "acıklı opera"sıyla eşanlamlıdır. Diğer operalardan oluşan çok küçük bir grupla birlikte, son derece sevilen, ve müzisyenlerin, eleştirmenlerin ve müzikbilimcilerin sağlıklı bir saygı duyduğu bir yapıt olarak yüz yılı aşkın bir süre ayakta kalmıştır. Bununla birlikte, *Aida*'nın büyüklüğü ve seçkinliği, her ne kadar yapıtı görmüş ya da işitmiş olan herkes için açıksa da, başta Batı'daki tarihsel ve kültürel devinirlikle olan bağı olmak üzere, üstünde her türden spekülatif kuramın var olduğu karmaşık sorunlardır. Herbert Lindenberger, *Opera: The Extravagant Art/Opera: Pahalı Sanat* adlı yapıtında, *Aida, Boris Godunov* ve *Götterdämmerung*'un, sırasıyla arkeolojiye, milliyetçi tarih yazıcılığına ve filolojiye bağlanmış birer 1870 operası olduğu biçiminde, yaratıcı bir kuram öne sürmektedir.[80] 1962 yılında Berlin'de

Aida'yı sahneleyen Wieland Wagner, bu operayı kendi sözleriyle, "bir Afrika gizemi" olarak ele almıştır ve *Aida*'da, merkezinde "Ethos" ile "Bios" arasındaki çözümsüz çatışmanın yatması açısından, büyükbabasının yazdığı *Tristan*'ın bir ön belirtisini görmektedir ("Verdis *Aida* ist ein Drama des anauflösbaren Konflikts zwischen Ethos und Bios, zwichen dem moralischer Gesetz und den Forderungen des Lebens").[81] Bu şemada başlıca sima, üstünde güçlü bir sopa gibi sarkan "Riesenphallus"un tahakkümündeki Amneris'tir; *Opera* dergisine göre, "Aida daha çok, bitkin ya da arka plana çekilmiş olarak görülür."[82]

II. Perde'deki ünlü Zafer sahnesinin sık sık elverdiği kabalıkları görmezden gelsek bile, Verdi'yi biçem ve ufuk bakımlarından 1840'lardaki *Nabucco*'dan ve *I Lombardi*'den başlayıp, 1850'lerde *Rigoletto, Trovatore, Traviata, Simon Boccanegra* ve *Un Ballo in Maschera*'dan geçerek, 1860'larda sorunsal *Forza del Destino* ve *Don Carlos*'a getiren gelişmenin *Aida*'da doruğa çıktığını kaydetmemiz gerekir. Verdi, otuz yıl boyunca gününün en seçkin bestecisi olmuş, kariyeri Risorgimento'ya[10] eşlik etmek ve yorum getirmekle özdeş görünmüştür. *Aida*, Verdi'nin bestecilik yaşamını sona erdiren opera çiftinden (yoğun, ancak esas olarak ülke içine ait birer yapıt olan *Otello* ve *Falstaff*) önce yazdığı, kamusal ve siyasal son operaydı. Verdi uzmanı olan başlıca bilginlerin tümü (Julian Budden, Frank Walker, William Weaver, Andrew Porter, Joseph Wechsberg) Verdi'nin *Aida*'da *kabalet* ve *konçertato* gibi geleneksel müzik biçimlerini yeniden kullanmasının yanı sıra, bu biçimlere Wagner dışında o zamanın hiçbir bestecisinde görülmeyen yeni bir kromatiklik, orkestrasyon ustalığı ve dramatik akıcılık kattığını kaydeder. Joseph Kerman'ın *Opera as Drama/Drama Olarak Opera*'daki itirazı, *Aida*'nın benzersizliğini kabul edişi bakımından ilginçtir:

> Bana kalırsa *Aida*'da elde edilen sonuç, kuşkusuz Verdi'nin tekniğinin ulaştığı görülmemiş zenginlik nedeniyle, librettonun özel çevik yalınlığı ile müziksel anlatımın korkunç karmaşıklığı arasındaki neredeyse sürekli oransızlıktır. Yalnızca Amneris canlılık kazanır; Aida baştan sona karışıktır; Rhadames, Metastasio'ya değilse bile, en azından Rossini'ye geri gidiş gibidir. Bu operanın çok sevilmesinin yeterli nedeni olarak, bazı sayfaların, bölümlerin ve sahnelerin her tür övgünün ötesinde olduğunu belirtmeye gerek yoktur. Bununla birlikte, Aida'da, Verdi'ye pek benzemeyen, ve zaferler, törenler ve bandolarla

10 Risorgimento: İtalyan birliği hareketi.

> dolu acıklı opera aygıtından daha da rahatsız edici bir biçimde Meyerbeer'i anımsatan, tuhaf bir yapaylık vardır.[83]

Bu sözlerin sonuna kadar inandırıcı olduğu yadsınamaz; Kerman *Aida*'nın yapaylığı konusunda haklıdır, ancak nedenlerini pek açıklayamamaktadır. Bir kere, Verdi'nin daha önceki yapıtlarının, çoğunlukla İtalyanlardan oluşan izleyicisini doğrudan işin içine katması ve kendine çekmesi nedeniyle ilgi gördüğü unutulmamalıdır. Verdi'nin müzik-dramaları, (genellikle ensest içerikli) iktidar, şan ve şöhrete karşı duruşun tüm görkemini taşıyan boyun eğmez, gözükara erkek ve kadın kahramanlar çizer, ancak —Paul Robinson'ın *Opera and Ideas/Opera ve Fikirler* adlı yapıtında haklı bir biçimde savunduğu üzere— bunların hemen tümü, söz ustalıkları, marşsı müzikler ve gemlenmemiş heyecanlarla dolu siyasal operalar olarak tasarlanmıştır. "Verdi'nin sözbilimsel biçeminin en açık seçik bileşeni —sözümüzü esirgemeyecek olursak— belki de sırf yüksek sesliliktir. Beethoven'la ikisi, tüm büyük besteciler içinde en gürültücü olanlardır... Politikacı konuşmacılar gibi Verdi de uzun süre sakin duramaz. İğneyi bir Verdi operası plağının herhangi bir yerine değdirin, genellikle hatırı sayılır bir velvele işitirsiniz."[84] Robinson daha sonra, Verdi'nin görkemli gürültücülüğünün, tıpkı Risorgimento sırasında kulakları dolduran "gösteri, forum ve konuşmalar"[85] gibi, gerçek yaşamdaki oluşumların yüksek sesli hale getirilişi olduğunu söylemektedir. (*Aida* da, II. Perde'nin başlarında birkaç solo ve kitlesel bir koro için yazılmış dev "Su del nilo" gibi parçalarıyla, bu konuda istisna oluşturmuyor.) Verdi'nin ilk operalarındaki (özellikle *Nabucco, I Lombardi* ve *Attila*) melodilerin, etkilerini hemen göstermeleri, çağdaş göndergelerinin netliği ve herkesi kaçınılmaz, büyük tiyatro zirvelerine çıkarma konusundaki mutlak becerisi sayesinde izleyicilerini çılgın katılımlara ittiği bugün herkesin bildiği bir şeydir.

Verdi'nin ilk operalarında —çelişkili bir biçimde, özellikle *Nabucco*'da—çoğu kez egzotik ya da *outré*[11] konusuna karşın İtalya ve İtalyanlar ele alınırken, *Aida*, Verdi'nin o zamana değin müzikleştirdiği olguların çok uzağında ve tümünden daha az bağlayıcı bir olgu olarak, eski Mısır'a ve Mısırlılara ilişkindir. *Aida*'nın Verdi'deki alışılmış siyasal gürültücülükten yoksun olmasından değil; II. Perde'deki 2. Sahne'nin (Zafer Sahnesi deniyor), Verdi tarafından sahne için yazılmış en büyük şey, bir opera binasında toplanabilecek her şeyi içine alan gerçek bir cümbüş olduğun-

11 outré: aşırılığa kaçan [ç.n.]

da kuşku yok. *Aida* kendi kendisiyle sınırlı, alışılmamış ölçüde denetimli bir operadır. Örneğin, New York Metropolitan Opera'da en çok sahneye konan yapıt olmasına karşın, bu operayla ilgili bir katılım heyecanına ilişkin hiçbir kayıt yoktur. Verdi'nin, uzak ya da yabancı kültürleri ele alan diğer yapıtları, izleyicileri yapıtla özdeşleşmekten alıkoymamıştır; ayrıca, Verdi'nin daha önceki operaları gibi *Aida* da sevişme istekleri bir baritonla bir mezzo tarafından engellenen bir tenorla sopranoya ilişkindir. *Aida*'nın farklı yanları nedir; Verdi'nin alışılmış karması, neden bu kez büyük ustalık ile duygusal tarafsızlığın böylesine alışılmamış bir karışımını üretmiştir?

Aida'nın ilk sahnelenişinin ve yazılışının gerçekleştiği koşullar, Verdi'nin meslek yaşamında benzeri olmayan koşullardır. Verdi'nin 1870 başlarıyla 1871 sonları arasında çalıştığı siyasal ve —elbette ki— kültürel ortam, yalnızca İtalya'yı değil, emperyal Avrupa'yı ve Mısır Genel Valiliği'ni de içeriyordu ve Mısır, teknik olarak Osmanlı İmparatorluğu içinde yer almakla birlikte, gitgide Avrupa'nın bağımlı ve tâbi bir parçası durumuna gelmekteydi. *Aida*'nın özellikleri (konusu ve ortamı, anıtsal görkemi, duygulandırıcı olmaktan tuhaf bir biçimde uzak görsel ve müziksel etkileri, çok gelişmiş müziği, ülke içindeki sınırlı konumu, Verdi'nin meslek yaşamındaki çizgidışı yeri), İtalyan operasına ilişkin standart görüşlere ya da daha genel olarak on dokuzuncu yüzyıl Avrupa uygarlığının başyapıtlarına ilişkin genel geçer görüşlere benzemeyen, çoksesli dediğim bir yorumu gerektirmektedir. Opera denen biçimin kendisi gibi *Aida* da hem kültür tarihine hem de tarihsel denizaşırı tahakküm deneyimine ait, melez, kökünden karışık bir yapıttır. Görmezden gelinen ya da keşfedilmeyen ve betimsel olarak anımsanıp haritası çıkarılabilen farklılık ve eşitsizliklerin etrafında kurulu, karma bir yapıttır; bu farklılık ve eşitsizlikler, kendileri açısından ve kendileri olarak ilginçtir ve *Aida*'nın düzgün olmayışı, kuraldışılıkları, kısıtlamaları ve sessizlikleri açısından, İtalya ve Avrupa kültürüne odaklaşmış çözümlemelerden daha çok anlam taşımaktadır.

Okuyucunun önüne, göz ardı edilemeyecek, oysa hep edilmiş malzemeler koyacağım. Göz ardı edilmesinin en önemli nedeni, *Aida* ile ilgili sıkıntının, sonuçta yapıtın emperyal tahakküme ***ilişkin*** olmaktan çok bu tahakkümden ***kaynaklanıyor*** olmasıdır. Jane Austen'la olan benzerlikler ortaya çıkıyor: Sanatın emperyal işlere karışması aynı derecede akla gelmez bir durum. *Aida* bu perspektiften bakılarak, operanın Verdi'yle hiçbir bağlantısı olmayan bir Afrika ülkesi için yazılıp ilk kez o ülkede sahnelendiği bilinerek yorumlandığında, bazı yeni özellikler göze çarpıyor.

Verdi'nin kendisi de, Mısır operasıyla olan, şimdiye değin hemen tümüyle örtülü kalmış bağlantısının başladığı bir mektupta bu yönde bir şeyler söylüyor. Bir *voyage en Orient*'dan[12] yeni dönmüş olan yakın dostu Camille du Locle'a yazdığı bu 19 Şubat 1868 tarihli mektupta şöyle diyor:

> "Görüştüğümüzde, yolculuğunuza ilişkin tüm olayları, gördüğünüz harikaları ve bir zamanlar, görme olanağını hiç bulamadığım bir büyüklüğü ve uygarlığı yaşamış olan bir ülkenin güzellik ve çirkinliklerini anlatmalısınız."[86]

Süveyş Kanalı'nın açılış şenlikleri sırasında, 1 Kasım 1869 günü, göz alıcı bir olay vardı: Kahire Opera Binası'nın açılış töreni. Sahnelenen opera, *Rigoletto*'ydu. Verdi, bundan birkaç hafta önce olay dolayısıyla bir marş yazmasını isteyen Hıdiv İsmail Paşa'ya red yanıtı vermişti. Aralık ayında da, du Locle'a "yamalı bohça" operaların tehlikesi üstüne uzun bir mektup yazıyordu: "Tüm ortaya çıkış biçimleriyle sanatın, sizin yeğlediğiniz *düzenleme, yapaylık* ve *sistem* değil, *sanat* olmasını istiyorum" diyor ve kendi payına, içinde "fikrin BİR olması ve içindeki her şeyin bu BİR'i oluşturmak üzere yakınsaklaşması" gereken "birleşik" yapıtlar isteğini ekliyordu.[87] Bu savlar, du Locle'un Verdi'ye Paris için bir opera yazması önerisine yanıt olarak dile getirilmiş, ancak, *Aida* çalışmalarında da, önemli bir izlek durumuna gelmesine yetecek kadar yinelenmiştir. Verdi 5 Ocak 1871'de Nicola de Giosa'ya şunları yazmıştır: "Günümüzde operalar öyle değişik dramasal ve müziksel niyetlerle yazılıyor ki yorumlanmaları neredeyse olanaksızlaşıyor; eğer yazar bir ürününün ilk sahnelenişi sırasında yapıtı kendi yönetimi altında dikkatle incelemiş birini gönderirse kimsenin alınmaması gerekir diye düşünüyorum."[88] 11 Nisan 1871'de de Ricordi'ye, yapıtının "tek bir yaratıcısı" (kendisi) olmasına izin verebileceğini yazacaktır: "'Yaratma' hakkını şarkıcılara ve koro şeflerine bırakmıyorum, çünkü, daha önce de söylediğim gibi, böyle bir ilke uçuruma götürür."[89]

O halde Verdi neden sonunda Hıdiv İsmail Paşa'nın Kahire için özel bir opera yazma önerisini kabul etti? Kuşkusuz, nedenlerden biri paradır: Kendisine altın cinsinden 150.000 frank ödenmiştir. Ayrıca, öncelikle seçilerek Wagner ve Gounod'nun önünde yer aldığından, gururu okşanmıştır. Ancak, tanınmış Fransız Mısırbilimci Auguste Mariette'ten opera konusu olabilecek bir skeç almış olan du Locke'un önerdiği öykünün de aynı derecede önemli bir neden olduğunu düşünüyorum. Verdi, 26

12 voyage en Orient: Doğu'ya yolculuk. [ç.n.]

Mayıs 1870'te du Locke'a yazdığı bir mektupta "Mısır'la ilgili taslağı" okuduğunu, iyi bir taslak olduğunu ve "görkemli bir *mise-en-scène* olanağı" taşıdığını belirtmiş,[90] yazarın "son derece uzman, yazmaya alışkın ve tiyatroyu çok iyi bilen biri" olduğuna işaret etmiştir. Haziran başlarında da *Aida* üzerinde çalışmaya başlayacak, Ricordi'ye de hemen, libretto yazarı olarak Antonio Ghislanzoni diye birinin hizmetine başvurmasına karşılık işlerin ne kadar yavaş ilerlediğinden yakınacaktır. Bu noktada, "bu işlerin çok hızlı yapılması gerekir," demektedir.

Verdi, Mariette'in yazdığı yalın, yoğun ve her şeyden önce gerçekten "Mısırlı" olan bu senaryolarda, birleştirici bir niyetin yanı sıra, müzikte karşılığını vermeyi umduğu usta ve uzman bir iradenin damgasını ya da izini algılamıştı. Mesleğinin düş kırıklıklarına, gerçekleşmemiş niyetlere ve emprezaryolar, bilet satıcıları ve şarkıcılarla olan işbirliğinde yetersizliklere uğradığı bir zamanda (yine can sıkıcı olan son örnek, *Don Carlos*'un Paris'teki galasıydı), başlangıç skeçinden tutun, açılış gecesine kadar her tür ayrıntıyı denetleyebileceği bir yapıt yaratmanın olanağını görmüştü. Üstelik, bu girişimde sarayın desteğini görecekti: Gerçekten de du Locle, Genel Vali'nin bu yapıtı kendisi için hem fena halde istediğini hem de yazılmasında Mariette'e yardımcı olduğunu bildiriyordu. Verdi, zengin bir doğulu otoritenin, gerçekten parlak ve içten bir Batılı arkeologla birlikte, kendisine, kumanda edebileceği, rahat bırakılan bir sanatsal konum sağladığını varsayabilecekti. Olayın yabancılaştırıcı Mısırlı kökeni ve ortamı, aykırı bir biçimde, Verdi'nin teknik ustalık duygusunu kışkırtmışa benziyordu.

Kesinleştirebildiğim kadarıyla, Verdi'nin, İtalya, Fransa ve Almanya konusundaki hayli gelişkin düşüncelerine ve opera üstünde çalıştığı iki yıl boyunca kendisine Mısır için ulusal düzeyde bir çalışma yapma güvencesinin verilmesine karşın, modern Mısır konusunda hiçbir fikri yoktu. Kahire Operası'nın müdürü Draneht Bey (Pavlos Pavlidis) Verdi'ye bu güvenceyi vermiş ve 1870 yazında kostümleri ve hazır dekorları almak için Paris'e gelen ve daha sonra, Fransa–Prusya Savaşı sırasında orada mahsur kalan Mariette, gerçekten görülmeye değer bir gösteri için hiçbir harcamadan kaçınılmadığını sık sık anımsatmıştı. Verdi, sözleri ve müziği düzeltmek, Ghislanzoni'nin kusursuz "tiyatrosal sözleri," *parola scenica*'yı[91] bulmasını sağlamak ve gösterinin ayrıntılarını şaşmaz dikkatiyle denetlemek niyetindeydi. İlk Amneris oyuncusunu bulmak konusundaki son derece karmaşık pazarlıklar ve Verdi'nin karışıklıklara olan katkısı, kendisine "dünyanın baş Cizvit'i" unvanını kazandırmıştı.[92] Yaşamında Mısır'ın uysal ya da en

azından kayıtsız varoluşu, uzlaşmaz bir yoğunluk olarak ortaya çıkan sanatsal niyetlerinin peşinden gitmesine olanak sağlıyordu.

Ancak, Verdi'nin, uzak bir operasal anlatıyı yaşama kavuşturmak konusundaki bu karmaşık, sonuçta da işbirliğiyle ilgili olan yeti ile, yalnızca tek bir yaratıcının estetik niyetlerinden beslenen, organik açıdan bütünleşmiş, tek parça bir sanat yapıtı gibi bir romantik ideali ölümcül bir biçimde birbirine karıştırdığı inancındayım. Bu çerçevede, Avrupalı besteciye ilişkin iddiası minimum düzeyde olan ya da hiç olmayan Avrupa dışı bir dünyayla ilgili emperyal anlayışla, sanatçı denen şey konusundaki emperyal anlayış rahatlıkla birleşiyordu. Bu birleşme Verdi'ye hep desteklenmeye değer görünmüş olmalıdır: Opera personellerinin engelleyici kaprisleriyle geçen yıllardan sonra, en sonunda kendi alanının rakipsiz egemeni olabilecekti; Kahire'de operayı gösterime hazırlarken, birkaç ay sonra da (Şubat 1872) İtalya'da La Scala'daki galasının hazırlıkları sırasında Ricordi, Verdi'ye "siz La Scala'nın Voltke'si olacaksınız" diyordu (2 Eylül 1871).[93] Bu askerce egemen olma rolü öylesine çekiciydi ki, Verdi bir noktada Ricordi'ye yazarken kendi estetik amaçlarını açıklıkla Wagner'inkilerle, ve daha da önemli olarak, Wagner'in —yalnızca kuramsal bir öneri düzeyinde de olsa— neredeyse tümden tahakkümü altına almak istediği Bayreuth'la[13] bağlantılandırıyordu.

> Orkestranın oturma düzeni —çalgıların karışımı, ses düzeni ve etmen açılarından— genellikle inanıldığından çok daha önemli. Bu küçük düzeltmeler daha sonra bir gün hiç kuşkusuz yapılacak olan başka yeniliklere kapı açacak; bunlar arasında izleyici localarını sahnenin dışına almak, perdeyi sahne önü ışıklarına denk getirmek de var; bir başka düzeltme de orkestrayı görünmez hale getirmek. Bu fikir benim değil, Wagner'in. Harika bir fikir. Bugün kılıksız kuyruklarla beyaz kravatların görüntüsüne, örneğin, Mısırlı, Asurlu ve Druid tarzı kostümlerin vb. vb. karışmasını, üstelik neredeyse döşemenin ortasında harp tepelerinin, kontrbas saplarının ve havada oynayan şef bastonunun gözükmesini hoşgörmek olanaksız gibi.[94]

Verdi burada, alışılmış opera binası karışımlarından *ayrılmış* ve izleyiciyi yeni bir otorite ve gerçeksilik karışımıyla etkileyecek biçimde yalıtılmış bir tiyatro gösterisinden söz ediyor. Bu sözlerde, *The Clothing of Clio/Kleo'nun Giysisi* adlı yapıtın pazarı Steven Bann'ın, tarihsel yapıtlar veren Walter Scott ve Byron gibi yazarlarda bulunduğunu söylediği "yerin tarihsel kompozisyonu"yla[95] açık paralellikler vardır. Aradaki

13 Bayreuth: Almanya'nın Bavyera eyaletinde, Wagner'in yaşadığı kent. [ç.n.]

fark, Verdi'nin, Avrupa operasında ilk kez olmak üzere, Mısırbilimin tarihsel bakışından ve akademik otoritesinden yararlanabilecek olması ve gerçekten de yararlanmasıdır. Bu bilim Verdi'nin çok yakınında, taşıdığı Fransız uyrukluğu ve Fransız eğitimiyle yaşamsal bir emperyal kalıtımın parçası olan Auguste Mariette'in şahsında canlanıyordu. Verdi'nin belki Mariette'e ilişkin ayrıntıları bilme olanağı yoktu, ancak, Mariette'in başlangıçtaki senaryosundan çok etkilenmiş ve onun eski Mısır'ı hak edilmiş bir inanılırlıkla tasarlayabilen yetkin bir uzman olduğunu kabul etmişti.

Burada belirtilmesi gereken basit bir nokta, Mısırbilimin Mısırbilim olduğu, Mısır'ın kendisi olmadığıdır. Mariette'i olanaklı kılan, ikisi de Fransız, ikisi de emperyal, ikisi de yeniden kurmacı, ve Northrop Frye'ın bir sözcüğünü kullanmama izin verilirse, ikisi de sunumsal olan iki önemli öncelidir: Bunlardan birincisi Napolyon'un *Description de l'Egypte*'inin arkeolojiyle ilgili ciltleri, ikincisi ise Champollion'un 1822'de *Lettre à M. Dacier/M. Dacier'ye Mektup*'unda ve 1824'te *Précis du système hiéroglyphique/Hiyeroglif Sistemi Elkitabı* adlı yapıtında sunduğu hiyeroglif çözümleridir. "Sunumsal"dan ve "yeniden kurmacı"dan kastım, Verdi'ye tam tamına uyan bir dizi belirgin özelliktir: Napolyon'un Mısır seferini güdüleyen şey Mısır'ı alma, İngilizleri tehdit etme ve Fransız gücünü gösterme arzusu olmakla birlikte, Napolyon'la uzman bilginleri oraya aynı zamanda Mısır'ı Avrupa'nın huzuruna getirmek, bir anlamda Mısır'ın antik dönemini, çağrışım zenginliklerini, kültürel önemini ve benzersiz havasını Avrupalı izleyiciler *için* sahnelemek üzere gitmişlerdi. Ancak, bunun gerçekleşebilmesi için, siyasal niyetler kadar, estetik niyet de gerekiyordu. Napolyon ve ekibi, karşılarında antik boyutları perdelenmiş bir Mısır, her yerde işgalci Fransız ordularıyla eski Mısır'ın arasına dikilen Müslüman, Arap, hatta Osmanlı varlığını buldular. Perdenin arkasındaki o diğer, eski ve daha saygın tarafa nasıl geçilecekti?

Champollion ile Mariette'in yapıtlarında süren Mısırbilimin özellikle Fransız olan yönü burada başladı. Mısır, ölçeği, yönlendirilmiş büyüklüğü ("yönlendirilmiş" diyorum, çünkü *Description*'un sayfalarını çevirirken, bakmakta olduğunuz şeyin, modern Mısırlılar hiç yokmuş, yalnızca Avrupalı izleyiciler varmış gibi ideal ve görkemli gözüken o tozlu, yıpranmış ve ihmal edilmiş firavun sitelerinin çizimleri, şemaları ve resimleri olduğunu bilirsiniz) ve egzotik uzaklığı gerçekten görülmemiş nitelikler taşıyan maket ya da çizimler yoluyla yeniden kurulmalıydı. Bu nedenle, *Description*'daki sunuş, betimleme değil, *yükleme*dir. Tapınak ve saraylar önce eski Mısır'ın gerçekliğini emperyal gözün yansıttığı biçimiyle

sahneleyen bir yönlendirme ve perspektifle yeniden üretilmekte; sonra —bunların tümü de boş ya da cansız olduğundan—, Ampère'in sözleriyle konuşturulmaları gerektiğinden Champollion'un hiyeroglif çözümleri etkin olmakta; en sonunda, bağlamlarından alınarak, kullanılacakları yer olan Avrupa'ya taşınmaları olanaklı hale gelmektedir. Göreceğimiz üzere, Mariette'in katkısı budur.

Yaklaşık 1798'den 1860'lara kadar gelen bu süreç kesintisiz ve Fransızdı. Hindistan'ı elinde tutan İngiltere'nin ve bir dereceye kadar İran'la Hindistan'ı izleyip düzenli bilgi sahibi olan Almanya'nın tersine, Fransa için, Raymond Schwab'ın *The Oriental Renaissance/Oryantal Rönesans* adlı yapıtında "Rougé'den, [Champollion'un yapıtıyla başlayan] sıranın sonundaki Mariette'e kadar [bilginler], ... her şeyi kendi hesaplarına öğrenen yalnız başlarına araştırıcılar vardı"[96] dediği bu daha çok düşsel ve girişkenlik dolu alan söz konusuydu. Napolyon döneminin bilginleri, her şeyi kendi hesaplarına öğrenen araştırıcılardı, çünkü Mısır konusunda yararlanabilecekleri hiçbir düzenli, gerçekten modern ve bilimsel bilgi bütünü yoktu. Martin Bernal'ın belirttiği gibi, on sekizinci yüzyıl boyunca Mısır'ın saygınlığı büyüktüyse de, bu saygınlık Masonluk gibi içrek ve gizemleştirici akımlarla bağlantılıydı.[97] Champollion ve Mariette, çizgidışı ve kendi kendilerini yetiştirmiş kişiler olmakla birlikte, bilimsel ve akılcı bir enerjiyle hareket ediyorlardı. Bu durumun Fransız arkeolojisindeki ideolojik Mısır tasavvuru çerçevesinde taşıdığı anlam, Mısır'ın "Batı üstündeki ilk ve temel oryantal etki olarak" tanımlanabileceğiydi. Schwab, eski dünyanın diğer kesimlerindeki Avrupalı bilginlerin yaptığı oryantalist çalışmaları göz ardı eden bu sonuncu iddiayı haklı olarak yanlış buluyor ve şöyle diyor:

> 1868 Haziranında [tam, Draneht, Hıdiv İsmail Paşa ve Mariette'in Aida'yı tasarlamaya başladıkları sırada] Revue des Deux-Mondes'da yazan Ludovic Vitet, oryantalistlerin son elli yıl içindeki 'benzeri olmayan buluşları'nı selamlıyordu. 'Doğu'nun tiyatro olarak yer aldığı arkeoloji devrimi'nden bile söz ediyor, ancak sakin bir biçimde şunları öne sürüyordu: 'Champollion sayesinde harekete geçildi ve her şey onunla başladı. Tüm bu keşiflerin hareket noktası odur'. Vitet'nin kendi tuttuğu yol kamu zihninde zaten yerleşik olanı izlediğinden, bundan sonra Asur anıtlarına geçiyor, en sonunda da Vedalar üstüne birkaç söz söylüyordu. Vitet ayağını sürümemiştir. Napolyon'un Mısır seferinden sonra oradaki anıtların ve tarihsel yerlere giden bilgin misyonlarının herkesçe konuşulduğu açıktır. Hindistan ise yalnızca kağıt üstünde rağbet görmüştür.[98]

Auguste Mariette'in kariyeri, *Aida* için, tümü de ilginç olan pek çok açıdan önem taşıyor. Mariette'in *Aida* librettosuna olan gerçek katkısı bir miktar tartışıldıysa da, onun müdahalesinin opera için yol açıcı olduğunu kesin bir dille savunan Jean Humbert bu tartışmada ağır basmıştır.[99] (İmparatorluğun ilk ve en büyük vitrinlerinden biri olan 1867 Uluslararası Paris Sergisi'ndeki Mısır pavyonunda Mariette'in baş antik dönem tasarımcısı olarak oynadığı rol, librettonun hemen ardında yer almıştır.)

Arkeoloji, acıklı opera ve evrensel Avrupa sergilerinin ayrı dünyalar olduğu açık olmakla birlikte, Mariette gibi biri bunları anlamlı bir biçimde bağlantılandırabilmiştir. Mariette'in bu üç dünyada birinden diğerine geçişini olanaklı kılan şeyin derinlikli bir açıklaması vardır. Şöyle:

> On dokuzuncu yüzyılın evrensel sergileri, insan deneyiminin bütününü — geçmişi ve bugünü, ayrıca geleceğe yönelik tahminleri— özetleyecek mikro evrenler olarak düşünülmüştü. Dikkatle dile getirilmiş olan düzenleriyle, ağır basan güç ilişkisini de gösteriyorlardı. Düzene sokma ve özellikleri belirginleştirme yoluyla, farklı toplumlar rütbelendiriliyor, akla uygun ve nesnel bir duruma getiriliyordu. Sonuçta ortaya çıkan hiyerarşiler yoluyla, ırkların, cinslerin ve ulusların, ev sahibi ülkedeki sergi komitesi tarafından belirlenen değişmez düzende yer tuttuğu bir dünya resmedilmiş oluyordu. Batılı olmayan kültürlerin fuarlarda temsil ediliş biçimi, "evsahibi" kültürde, Fransa'da, önceden yapılmış yerleşik toplumsal düzenlemelerle belirtiliyordu; bu çerçevede, ulusal tasavvur kalıplarını belirlemeleri, ve serginin ürettiği bilgileri biçimlemede araçlık eden kültürel anlatım kanallarını sağlamaları bakımından, parametrelerin açıklanması önem taşıyor.[100]

Mariette, 1867 sergisi için yazdığı katalogda serginin *yeniden kurmacı* yönlerini yoğun bir çabayla vurguluyor ve Mısır'ı Avrupa'ya ilk kez kendisinin getirmiş olduğu konusunda kuşkuya pek yer bırakmıyordu. Bunu başarabilmesinin nedeni, Brian Fagan'ın yerinde sözleriyle "tam bir adanmışlıkla kazı yaptığı"[101] Gize, Sakkara, Edfu ve Teb'dekiler de içinde olmak üzere otuz beş kadar sit alanında elde ettiği büyük arkeolojik başarılardı. Mariette ayrıca kazı alanlarında hem kazı hem boşaltma işlerine girişmiş, böylece Avrupa müzelerindeki (özellikle Louvre) Mısır hazineleri büyümüş, Mısır'daki asıl mezarları sinik bir biçimde boş olarak gösterime sunmuş ve "düş kırıklığına uğrayan Mısırlı resmi görevlilere" yaptığı açıklamalarda yumuşak ve dingin tavrını sürdürmüştür.[102]

Mariette, Hıdiv'in hizmetindeyken, kanalın mimarı Ferdinand de Lesseps'le karşılaşmıştı. İkisinin çeşitli restorasyon ve koruyuculuk plan-

larında işbirliği yaptığını biliyoruz; benim izlenimim, ikisinin —belki de Mısır konusunda daha önceki, Saint-Simon'cu, Masonik ve teosofik Avrupalı fikirlere kadar giden— bakış tarzlarının birbirine benzediği ve bundan oldukça olağanüstü planlar çıkardıkları yönünde; bu planların etkililik derecesinin, iki adamda da görülen tiyatrosallık ve bilimsel hıza olan eğilimle kişisel irade bileşimi sonucu arttığını kaydetmek önem taşıyor.

Mariette'in *Aida* librettosu, kostüm ve dekor tasarımları yapmasına, bu da *Description*'daki dikkate değer, peygambersi sahne tasarımlarına dönmesine kapı açmıştır. *Description*'un en çarpıcı sayfaları, yazılacak büyük işler ya da kişiler arar gibidir; içerdikleri boşluk ve boyutları ise, kişilerin gelmesini bekleyen opera dekorlarına benzer. Bu sayfaların Avrupalı içeriği bir güç ve bilgi tiyatrosu oluştururken, on dokuzuncu yüzyıldaki somut Mısır ortamı düpedüz yok olup gitmiştir.

Mariette *Aida*'nın ilk sahnesini tasarladığı sırada zihninde olan File tapınağının, Memfis'te bulunduğu varsayılan aslı değil, *Description*'da aktarılan tapınak olduğu hemen hemen kesindir; Verdi'nin ise *Description*'un o baskılarını görmüş olması pek olası değilse de, Avrupa'da yaygın bir biçimde dolaşımda olan kopyalarını görmüş olduğu kesindir; bunları görmüş olmak, Aida'nın ilk iki perdesini çok sık olarak dolduran yüksek sesli askeri müziği barındırmayı kolaylaştırmıştır. Mariette'in kostümlere ilişkin görüşlerinin, önemli farklar içerse de, bu opera için benimsediği *Description*'daki resimlerden geliyor olması da olasıdır. Mariette'in, firavunlar dönemine özgü kılıkları, kendi akıl gözünde kabaca modern eşdeğerlerine, tarihöncesi Mısırlıların 1870'te geçerli olan biçimde giydirilmiş haline çevirmiş olduğunu düşünüyorum: Avrupalılaştırılmış yüzler, bıyıklar ve sakallar bunu açığa vuruyor.

Elde edilen sonuç, Verdi'nin tümüyle kendine özgü müziğinde ulaştığı, oryantalleştirilmiş bir Mısır'dır. Ünlü örnekler en çok II. Perde'dedir: Rahibenin şarkısı ve bundan biraz sonra gelen ayin dansı. Verdi'nin, en çok bu sahnenin doğruluğuyla ilgilendiğini biliyoruz; gerçeğe en uygun olması gereken ve en ayrıntılı tarih sorularını sormasına neden sahne buydu. Ricordi'nin 1870 yazında Verdi'ye gönderdiği bir belgede eski Mısır'a ilişkin malzemeler vardır ve bunların içinde en ayrıntılı olanları, kutsama törenleri, rahip ayinleri ve eski Mısır dininin daha başka yönleriyle ilgili olanlardır. Verdi bu malzemenin pek azını kullanmış olmakla birlikte, kaynaklar, Doğu konusunda Avrupa'da Volney ve Creuzer'den türeyen ve Champollion'un daha yeni arkeolojik çalışmalarının da kat-

kıda bulunduğu genel bir bilincin varlığını göstermektedir. Ancak tüm bunlar rahiplerle ilgilidir: Kadınlardan hiç söz edilmez.

Verdi bu malzemeyle iki şey yapıyor. Her tür egzotik uygulamada doğulu kadınlara temel bir yer veren geleneksel Avrupa tavrına uyarak, rahiplerden bazılarını rahibeye çeviriyor: Verdi'nin rahibelerinin işlevsel eşdeğeri, dans eden kızlar, köleler, cariyeler ve on dokuzuncu yüzyıl ortalarında Avrupa sanatında, 1870'lerde ise eğlencelerinde ön plana çıkan, yıkanan harem güzelleridir. Bu *à l'orientale* dişil erotizm gösterimleri, "güç ilişkilerini dile getirmekte ve tasavvur yoluyla üstünlüğü artırma arzusunu açığa vurmaktadır."[103] Böyle olduğu, II. Perde'de Amneris'in odasında, tensellikle acımasızlığın kaçınılmaz bir biçimde ilişkilendirildiği sahnede —örneğin, Faslı kölelerin dansında— kolaylıkla görülebilir. Verdi'nin yaptığı ikinci şey, saraydaki yaşama ilişkin genel oryantalist klişeyi dönüştürerek, daha doğrudan anıştırmalarla erkek rahipliğe çengel takmaktır. Verdi'nin, Başrahip Ramfis konusunda, Risorgimentoculuktan gelen din adamı karşıtlığından ve despotik doğulu yöneticilere ilişkin fikirlerinden hareket ettiğini düşünüyorum; sözkonusu doğulu yönetici, yasallık ve kutsal yazılar yoluyla maskelenmiş mutlak bir kana susamışlıkla intikam alan biridir.

Makam açısından egzotik olan müziğe gelince: Verdi'nin mektuplarından, kendisini hem tedirgin ettiği hem de büyülediği anlaşılan Belçikalı müzikolog François-Joseph Fétis'in yapıtlarını incelediğini biliyoruz. Fétis, *Résumé philosophique de l'histoire de la musique/Müzik Tarihinin Felsefi Özeti* adlı yapıtıyla (1835) genel müzik tarihinin ayrı bir parçası olarak Avrupalı olmayan müziği inceleme girişiminde bulunan ilk Avrupalıydı. Bitmemiş yapıtı *Histoire générale de la musique depuis les temps anciens à nos jours* (1869-76)*/Eski Çağlardan Günümüze Müzik Tarihi*'nde bu projeyi daha ileri götürüyor ve egzotik müziği, bu müziğin bütünsel kimliğini vurguluyordu. Fétis, E.W. Lane'in on dokuzuncu yüzyıl Mısır'ı üstüne çalışmalarını ve *Description*'un Mısır müziğine ayrılan iki cildini biliyora benzemektedir.

Fétis'in Verdi açısından taşıdığı değer, Fétis'in yapıtlarında "oryantal" müzikle ilgili örnekler (*hoochy-kooch*[14] müziğinde çok kullanılan armoni klişeleri, hipertoniğin yarım perde düşmesine dayalıdır), ayrıca bazıları (harplar, flütler ve bugün artık iyi tanınan tören trompeti) *Description*'daki tasarımlara denk düşen ve Verdi'nin İtalya'da yaptırmak gibi az çok gülünç bir çabaya giriştiği oryantal çalgı örneklerini okuyabilmesiydi.

14 hoochy-kooch: Karnavallarda oynanan bir tür erotik dans. [ç.n.]

Son bir nokta: Verdi ve Mariette, Nil sahnesi adı verilen III. Perde'nin hayranlık uyandıran atmosferini yaratmak konusunda —ve bence çok başarılı bir biçimde— işbirliği yapıyorlardı. Burada da Mariette'in sahne imgesine Napolyon'un *Description*'undaki idealize edilmiş tasarımın örneklik etmiş olması olasıdır; Verdi ise gerçeğe daha az uygun ve daha etkileyici müzik araçları kullanarak eski Doğu'ya ilişkin anlayışını abartmak yolunu tutuyordu. Elde edilen sonuç, perde açılışındaki sakin dekor renklerini destekleyen ve daha sonra Aida, babası ve Radames arasındaki fırtınalı ve çatışmalı doruğa açılan, geçirimli bir taslağa dayalı enfes tonal görünümdür. Mariette'in bu çok güzel sahnenin dekorları için yazdığı taslak, ***kendi*** Mısır'ının bir sentezi gibidir: "Sette sarayın bir bahçesi temsil edilir. Solda, bir köşkün —ya da *çadırın*— köşeli yüzü görülür. Sahnenin arkasında Nil akmaktadır. Ufukta Libya dağ silsilesinden dağlar, batmakta olan güneşin ışınlarıyla canlı bir biçimde aydınlatılır. Heykeller, palmiyeler, tropikal ağaçlar."[104] Verdi gibi Mariette'in de kendisini bir yaratıcı olarak görmesine şaşmamak gerekiyor: Sabırlı ve becerikli Draneht'e yazdığı bir mektupta (19 Temmuz 1871), "*Aida*, gerçekte benim çalışmamın ürünü. Sahneleme emrini vermesi için Genel Vali'yi ikna eden benim; tek sözcükle *Aida*, benim beynimin bir yaratısıdır,"[105] diyor.

Dolayısıyla *Aida*, Mısır'la ilgili malzemeleri, hem Verdi'nin hem de Mariette'in kendilerine mal etme gerekçesi bulabilecekleri bir biçimde birleştirip kaynaştırıyor. Bununla birlikte, yapıtın, içerdiği ve örtük olarak da dışladığı öğelerin seçmeliği ve vurgulanmışlığı nedeniyle zarar gördüğü —ya da en azından tuhaflaştığı— kanısındayım. Verdi, yapıtı konusunda modern Mısırlıların ne düşündüğünü, dinleyicilerin birey olarak müziğine nasıl bir tepki gösterdiğini ve operanın gala sonrasına olan uzantılarını merak etme fırsatı bulmuş olmalıdır. Ancak, galadaki Avrupalı eleştirmenleri paylayan birkaç huysuz mektup dışında tüm bunlardan kayda geçen pek az şey var; söz konusu mektuplarda oldukça kaba bir tonla, eleştirmenlerin kendisini tatsız bir biçimde tanıttıklarını söylüyor. Filippi'ye yazdığı bir mektupta, bu operayla olan uzaklığını, bence *Aida*'nın sahne ve librettosuna bile yazılmış olan bir ***Verfremdungseffekt***'i[15] sezmeye başlıyoruz:

> ... Kahire'desiniz! *Aida* için bundan büyük ***reklam*** düşünülemez! Bana öyle geliyor ki sanat bu biçimiyle artık sanat değil, bir iş, bir zevk oyunu, bir av, peşinde dolaşılacak bir şey, başarıyla, ya da hiç değilse, ne pahasına olursa

15 Verfremdungseffekt: Yabancılaştırıcı etki. [ç.n.]

olsun saygınlıkla donatılması gereken bir şey! Benim buna olan tepkim, tiksinme ve aşağılamadır! Hep ilk zamanlarımı anımsıyorum, hemen hiç dostum, beni konuşacak hiç kimsem, hazırlığım, herhangi bir etki gücüm yokken kamunun önüne operalarımla, *mahvolmaya* hazır bir halde çıktım, biraz iyi izlenimler elde etmeyi başarabilsem epey mutlu oluyordum. Şimdi, bir opera uğruna ne tantanalar!!!! Gazeteciler, sanatçılar, korocular, koro şefleri, çalgıcılar, vb, vb. Tümünün de *reklam* anıtına kendi taşını taşıması, böylelikle operanın değerine hiçbir şey eklemeyen ufak tefek şeylerden bir çerçeve oluşturması gerekiyor; gerçekte yapılan ise asıl değeri (varsa) karanlıkta bırakmaktır. Acınacak bir durum, çok acınacak bir durum!!!!

Kahire'yle ilgili nazik önerilerinize teşekkür ediyorum, ancak, evvelsi gün *Aida*'yla ilgili her şeyi Bottesini'ye yazdım. Bu opera için yalnızca, iyi, her şeyden önce de *zekice* bir icra ve sahneleme istiyorum. Bundan ötesine gelince, ***à la grâce de Dieu;***[16] çünkü ben mesleğime böyle başladım, böyle de bitirmek isterim...[106]

Verdi'nin buradaki protestoları operanın yönelimi konusundaki tavırlarını kapsıyor: Verdi *Aida*'nın kendi kendine yeten bir sanat yapıtı olduğunu ve öylece bırakılmasını söyler gibidir. Ancak, burada da sürüp gitmekte olan başka bir şey yok mu? Verdi'de, bu operanın, kendisiyle ilgisi olmayan bir yer için yazılmış, umutsuz bir çıkmazda, düpedüz mezarda biten bir komplo içerdiği duygusu görülmüyor mu?

Verdi'nin *Aida*'daki uyumsuzlukların farkında olduğu, başka yerlerde de görülür. Bir noktada, ironik bir tonda, Mısır müziğinin armonisine Palestrina'yı[17] eklemekten söz eder; ayrıca eski Mısır'ın hem bir ölü uygarlık hem de bir ölüm kültürü olduğunun bilincinde gibidir: Bu uygarlığın görünürdeki —Verdi'nin Herodotos'tan ve Mariette'ten uyarladığı— fetih ideolojisi ölümden sonraki yaşam ideolojisiyle ilişkilidir. *Aida* üzerinde çalıştığı sıralarda Risorgimento politikalarıyla olan oldukça sıkıntılı, düş kırıklığı içeren ve kendisinde kalıntılar bırakan bağı, yapıtında, askersel başarının kişisel başarısızlık getirdiği biçiminde ortaya çıkar; başka bir deyişle siyasal zafer, insan çıkmazının karışık tonlarıyla, kısaca *Realpolitik* olarak verilir. Verdi, Radames'in *patria*'sındaki olumlu niteliklerin *terra addio*'daki cenaze tonlarıyla bitmesini düşlemişe benzemektedir; IV. Perde'deki bölünmüş sahnenin (bunun olası kaynaklarından biri *Description*'daki bir levhadır), Amneris'in karşılıksız tutkusuyla Aida ve Ra-

16 'à la grâce de Dieu: Tanrı yardım eder. [ç.n.]

17 Palestrina, Giovanni Pierluigi da: İtalyan besteci (1525-1594). [ç.n.]

dames'in neşe dolu ölümündeki *discordia concors*'u[18] Verdi'nin zihnine güçlü bir biçimde kazıdığında kuşku yoktur.

Aida'nın havasızlığı ve hareketsizliği ancak baleler ve zafer alaylarıyla hafiflerse de bu gösteriler bile bir biçimde sarsıntıya uğrar: Verdi bunları olduğu gibi bırakmayacak kadar zeki ve içtendir. I. Perde'de Ramfis'in kutsanmasıyla ilgili zafer dansı hiç kuşkusuz III. ve IV. perdelerde Radames'in ölümünün yolunu açar ve böylece hoşa gidecek pek bir şey kalmaz; II. Perde'nin ilk sahnesinde Faslı kölelerin dansı, köle rakibi Aida'yla kötü niyetli bir biçimde oynayan Amneris'i eğlendirmeye yöneliktir. II. Perde'nin gerçekten ünlü olan ikinci sahnesine gelince, neredeyse, aşırı ve gösterişli olsun da ne olursa olsun diyen izleyici ve yönetmenler katında *Aida*'nın taşıdığı kötücül çekiciliğin özü belki de burada yatmaktadır. Bu nokta aslında Verdi'nin niyetinden fazla uzak düşmüyor da olabilir.

Üç modern örnek olarak aşağıdakileri alalım. Birincisi,

> *Aida* Cincinnati'de (Mart 1986). Cincinnati Operası'nın bir basın bildirisinde, bu sezon sahnelenecek olan *Aida*'nın Zafer sahnesinde şu hayvanların rol alacağı duyuruluyor: 1 karıncayiyen, 1 merkep, 1 fil, 1 boa yılanı, 1 tavus, 1 tukan, 1 kızıl kuyruklu şahin, 1 beyaz kaplan, 1 Sibirya vaşağı, 1 ibikli papağan ve 1 çita: toplam 11; yapımda görev alanların sayısı 261 olup, bunlar 8 yönetici, 117 koro üyesi (40'ı asil, 77'si ek), 24 balerin, 101 figüran (12 hayvan bakıcısı dahil) ve 11 hayvandan oluşmaktadır.[107]

İşte, az çok ham, kısmen komik taşkınlıkta bir bolluk, ve görülmemiş bir kabalıkla Caracalla Hamamları'nda marifet gibi oynanan ve yeniden oynanan *Aida*.

Wieland Wagner'in sahnelediği *Aida*'nın II. Perde, ikinci sahnesinde ise, bunun tersine, izleyiciye bir etnografya sergisinin öğeleri gibi sunulan totemler, masklar ve dinsel tören nesneleri taşıyan bir Etiyopyalı tutsaklar alayı vardır. Bu, "yapıtın tüm dekorunun, Firavunlar Mısır'ından, tarih öncesi bir çağın karanlık Afrika'sına aktarılmasıdır":

> Sahne dekorlarıyla ilgili olarak yapmaya çalıştığım şey, *Aida*'ya kendi içindeki renkli tadı vermek, bu tadı bir Mısır müzesinden değil, yapıtın kendisinde bulunan atmosferden türetmekti. Yapay Mısırlı sanatsılığından ve yapay anıtsallıktan, Hollywood'su tarih resimlemeciliğinden uzak durup, arkaik olana, —Mısırbilim çerçevesindeki anlamıyla— hanedanlar öncesi zamanlara dönmek istedim.[108]

18 discordia concors: birlik içindeki uyumsuzluk. [ç.n.]

Wagner, "bizim" dünyamızla "onların" dünyası arasındaki farkı vurguluyor; bu vurgu kuşkusuz, operanın önce Paris, Milano ya da Viyana *olmayan* bir yer için bestelenip tasarlanmış olduğu kabulünden hareket eden Verdi'nin de vurgusudur. Bu kabul ise ilginç bir biçimde bizi 1952 Mexico *Aida*'sına getiriyor; orada, baş şarkıcı Maria Callas, yapıtı aşan bir uygulamayla bütün koroyu, yüksek bir mi bemol ile, Verdi'nin yazdığı notadan bir oktav yukarıda bitirir.

Her üç örnekte de, Verdi'nin yapıtta bıraktığı bu tek açıklığı, diğer tüm bölümlerde yapıta girmesini yasaklayan bir dış dünyaya giriş izni veriyora benzediği bu tek gediği kullanma çabası gösterilmiştir. Ancak, Verdi'nin koştuğu şartlar ağırdır. Şöyle diyor gibidir: "Egzotikler ya da tutsaklar olarak içeri buyurun, biraz kalın, sonra da beni işimle baş başa bırakın." Kendi arazisinin sınırlarını müzik açısından belirlemek için ise, *bel canto*'cu çağdaşlarınca küçümsenen geleneksel teknikleri çok iyi bilen bir müzik ustasının iş başında olduğunu izleyiciye göstermeye yönelik, daha önce pek kullanmadığı düzeneklere başvurur. 20 Şubat 1871'de bir muhabire, Giuseppe Piroli'ye, şunları yazmıştır: "Dolayısıyla, genç bestecilerin her tür kontrpuan dalında çok uzun ve sıkı alıştırmalar yapmalarını isterim... *Modernleri çalışmalarını değil!*"[109] Bu nokta, üzerinde çalışmakta olduğu, sıkı bir kanon yazımıyla başlayan operanın ölümle ilgili yönleriyle (bir seferinde, mumyalara şarkı söyletmekten söz etmiştir) uyum halindedir; *Aida*'daki kontrpuan ve *stretto* teknikleri, Verdi'nin pek az ulaştığı yükseklikte bir yoğunluğa ve güce ulaşmıştır. Bu ustaca bölümler, *Aida*'nın elde ettiği dereceyi kalıcı kılan savaş müziğinin (bir bölümü daha sonra Hıdivlik Mısır'ının ulusal marşı olacaktır) yanı sıra, operanın anıtsal ve —üstelik— duvarsı yapısını da güçlendirmektedir.

Kısacası *Aida*, oldukça net bir biçimde, sipariş edildiği ve bestelenmesini olanaklı kılan koşulları anımsatır ve dışlamak için onca çaba gösterdiği çağdaş bağlamın özelliklerine, yankının ilk sese uyduğu gibi uyar. *Aida*, yüksek derecede uzmanlaşmış bir estetik bellek olarak, yaratıcısının da niyetleri doğrultusunda, on dokuzuncu yüzyıl tarihinin (1869-71 yılları Kahire'sinin yer olarak olağanüstü uygun düştüğü bir tarihin) bir anında, Avrupa'nın gördüğü biçimiyle Mısır'ın otoritesini bünyesinde canlandırır. *Aida* tam bir çokseslilikle değerlendirildiğinde, görsel ve müziksel metninin satır aralarında bıraktığı bir dizi görünmez işaretten okunabilecek bir gönderge ve tavır yapısı, bir aidiyetler, bağlantılar, kararlar ve işbirlikleri ağı ortaya çıkar.

Öyküyü düşünelim: Bir Mısır ordusu, Etiyopya güçlerini yener, ancak seferin genç Mısırlı kahramanı hain muamelesi görür, ölüme hüküm giyer ve boğularak ölür. Antik dönemde Afrikalılararası rekabeti konu alan bu bölüm, 1840'lardan 1860'lara kadar Doğu Afrika'da yaşanan İngiliz–Mısır rekabeti zemininde okunduğunda, hatırı sayılır yankılar kazanmaktadır. İngilizler, güneye doğru yayılmak isteyen Hıdiv İsmail Paşa'nın yönetimindeki Mısırlıların Doğu Afrika'ya ilişkin hedeflerini, Kızıl Deniz'de kendi hegemonyalarına ve Hindistan yolunun güvenliğine yönelmiş bir tehdit olarak görüyorlardı; bununla birlikte, dikkatli bir politika kaydırmasıyla, Fransızlarla İtalyanların Somali ve Etiyopya'ya ilişkin heveslerinin önünü kesmek için, İsmail Paşa'ya Doğu Afrika harekâtı için cesaret vermeye başlamışlardı. 1870'lerin başlarına gelindiğinde değişiklik tamamlanmış, 1882 yılında ise İngiltere Mısır'ın tümünü işgal etmişti. *Aida*, Mariette'in özümsemiş olduğu Fransız bakış açısından, özellikle İsmail Paşa'nın —Osmanlı Genel Valisi olarak— bu tür serüvenlere İstanbul karşısında daha fazla bağımsızlık kazanmanın bir yolu olarak bizzat ilgi göstermesi nedeniyle, Mısır'ın güç kullanma politikasının Etiyopya'da başarı kazanması durumunda doğacak tehlikeleri dramalaştırıyordu.[110]

Aida'nın yalınlığı ve sertliği, en çok da gerek operanın, gerekse operayı konuk etmek üzere yaptırılan Opera Binası'nın bizzat İsmail Paşa'yı ve yönetimini (1863-79) ilgilendirmesi nedeniyle, bundan daha fazla bir şeyler içerir. Napolyon'un Mısır seferini izleyen seksen yıl boyunca Mısır'a olan Avrupa müdahalelerinin iktisadî ve siyasal tarihi, son zamanlarda oldukça çok sayıda çalışmaya konu olmuştur; bu çalışmaların büyük bir bölümü Mısırlı ulusçu tarihçilerin (Sabri, Refik, Gorbal) savunduklarıyla uyuşmaktadır: Mehmed Ali hanedanından gelen genel valilik mirasçıları, gitgide düşen erdem düzeyleriyle (uzlaşmaz bir kişi olan Abbas dışında) Mısır'ı, "dünya ekonomisi" denen[111], ancak daha doğru olarak *Avrupalı* sermayedarlar, tüccar bankerler, kredi kurumları ve ticari serüvenciler tarafından oluşturulan gevşek kümelenme denebilecek şeyin içine daha da çok sokmuşlardır. Bu durum kaçınılmaz olarak İngilizlerin ülkeyi işgal etmesine (1882) ve aynı derecede kaçınılmaz olarak, 1956 Temmuzunda Süveyş Kanalı'nın Cemal Abdül Nâsır tarafından geri istenmesine yol açmıştır.

1860'lı ve 1870'li yıllarda Mısır ekonomisinin en çarpıcı özelliği, Amerikan İç Savaşı nedeniyle Avrupa fabrikalarına Amerikan pamuk sunumu durduğunda, Mısır'ın pamuk satışlarında gerçekleşen patlamaydı; bu patlama yalnızca yerel ekonomideki çeşitli çarpıklıkları hızlandırmaya

yaradı (Owen'a göre, 1870'lerde "tüm Delta, iki ya da üç ürünün yetiştirilmesine, işlenmesine ve ihraç edilmesine yönelmiş, bir ihracat sektörüne dönüştürülmüş durumdaydı"[112]). Söz konusu çarpıklıklar, çok daha büyük ve daha bunalımlı olan genel durumun bir parçasından ibaretti. Mısır, kimisi çılgınca, kimisi yararlı (demiryollarının ve karayollarının yapımı gibi), ancak, başta kanal olmak üzere tümü pahalı olan her türden plana açılmıştı. Kalkınmanın finansmanı, hazine bonosu çıkarma, para basma ve bütçe açığını büyütme gibi yollarla sağlanıyordu; kamu borçlarındaki artış Mısır'ın dış borçlarını, borç faizi ödemelerini ve ülkedeki yabancı yatırımcılarla bunların yerel temsilcilerinin sayısını önemli ölçülerde artırıyordu. Dış kredilerin genel maliyeti, itibari değerlerinin yüzde 30'u ile 40'ı arasında gerçekleşmiş gibidir. (David Landes'in *Bankers and Pashas/Bankacılarla Paşalar* adlı yapıtında dönemin çıkarcılık dolu, ancak eğlendirici tarihi tüm ayrıntılarıyla verilmektedir.[113])

İsmail Paşa yönetimindeki Mısır, artan iktisadî zayıflığının ve Avrupa sermayesine olan bağımlılığının yanı sıra, başka bir dizi önemli gelişmeye de sahne oluyordu. Doğal nüfus artışıyla aynı zamanda, ülkeye yerleşen yabancı topluluk mensuplarının sayısı geometrik olarak artıyordu (1880'lerin başlarında 90.000). Zenginliğin vali ailesinde ve hizmetlilerinde yoğunlaşması feodal toprak sahipliğini ve kent ayrıcalıklarını biçimlendiriyor, bu da ulusçu bir direniş bilincinin gelişmesini hızlandırıyordu. Kamuoyundaki İsmail Paşa karşıtlığı, İsmail Paşa'nın Mısır'ı yabancılara teslim ettiği algısının yanı sıra, yabancıların da Mısır'ın uyuşukluğunu ve zayıflığını veri kabul etmesinden kaynaklanmış gibidir. Mısırlı tarihçi Sabri, III. Napolyon'un, kanalın açılış töreninde yaptığı konuşmada Fransa'dan ve *Fransa*'nın kanalından söz edip Mısır'dan hiç söz etmemiş olmasını öfkeyle kaydetmektedir.[114] Yelpazenin öbür yanındaki Osmanlı yanlısı gazeteciler de,[115] son derece pahalı Avrupa yolculukları gibi çılgınlıkları (bu yolculuklar, Georges Douin'in *Histoire du Règne du Khedive Ismail/Hıdiv İsmail Yönetiminin Tarihi,* Cilt 2'de mide bulandıracak ölçüde ayrıntılı bir biçimde yazılıdır[116]), Bab-ı Ali'den bağımsızlık iddiaları, tebaasına koyduğu ağır vergiler ve kanalın açılış törenine savurganca çağırdığı Avrupalı ünlüler nedeniyle İsmail Paşa'ya açıktan açığa saldırmıştır. Hıdiv İsmail Paşa ne kadar bağımsız görünmeye çalışırsa, küstahlıkları da Mısır'a o kadar pahalıya mal olmuş, Osmanlılar onun bağımsızlık gösterilerine öfkelendikçe, Avrupalı alacaklılar İsmail Paşa'nın üstüne o kadar çok varmıştır. İsmail Paşa'nın "hırsları ve imgelemi dinleyenleri şaşkına çeviriyordu. Sıcak ve sıkıntılı 1864 yazında Paşa bir yandan ka-

nalları ve demiryollarını, bir yandan da 'Nil üzerindeki Paris'i ve 'Afrika İmparatoru İsmail'i düşünüyordu. Kahire'nin kendi *grands boulevards*'ı,[19] borsası, tiyatroları, operası, Mısır'ın da büyük bir ordusu, güçlü bir donanması olacaktı. Fransız Konsolosu, 'Neden?' sorusunu sordu. 'Nasıl?' sorusunu da sormuş olabilirdi."[117]

"Nasıl"ın yanıtı, Kahire'nin yenilenmesi yoluna devam etmekti ve bu da (aralarında Draneht'in de bulunduğu) pek çok Avrupalının çalıştırılmasını, ayrıca, beğenileriyle gereksinmeleri pahalı ithal mallarına uyarlanmış bir yerel piyasanın büyüyeceğini haber veren yeni bir kentliler sınıfının gelişmesini gerektiriyordu. Owen'ın söylediği gibi, "ithalat, ... büyük bir yabancı topluluğun yanı sıra, Kahire'nin ve İskenderiye'nin önem taşıyan hemen her şeyi —hatta inşaat malzemesini— dış ülkelerden satın alan Avrupalılaşmış semtlerindeki Avrupa tipi evlerde yaşamaya başlamış olan Mısırlı toprak sahipleriyle resmi görevlilerin tümüyle farklılaşan tüketim kalıplarını beslemek açısından da önem taşıyordu."[118] Dış ülkelerden satın alınanlara, opera, besteci, şarkıcı, orkestra şefi, dekor ve kostümleri de ekleyebiliriz. Bu gibi projelerin başka ve önemli bir yararı da, yabancı alacaklılara paralarının iyi bir biçimde kullanıldığı konusunda gözle görülür kanıtlar sunmaktı.[119]

Oysa Kahire, İskenderiye'nin tersine, İsmail Paşa'nın en parlak dönemlerinde bile Arap ve Müslüman bir kentti. El Gize arkeolojik sitlerinin romantizmi bir yana bırakılırsa, Kahire'nin geçmişi Avrupa'yla kolaylıkla ya da iyi bir biçimde iletişime girebilecek bir geçmiş değildi; burada Helenistik ya da Levanten çağrışımlar, inceden esen meltemler, Akdeniz'in telaşlı liman yaşamı yoktu. Kahire'nin Afrika, İslam, Arap ve Osmanlı dünyaları için taşıdığı temel önem Avrupalı yatırımcılara geçit vermez bir engel gibi görünüyor ve ülkenin Avrupalılara daha çekici görünmesini ve daha açık olmasını isteyen İsmail Paşa'yı, kentin modernleşmesini desteklemeye itiyordu. İsmail Paşa bunu esas olarak Kahire'yi bölmek yoluyla gerçekleştirdi. Burada yapabileceğim en iyi şey, Kahire'yi en iyi anlatan yirminci yüzyıl kaynağından, Amerikalı kent tarihçisi Janet Abu–Lughod'un *Cairo:* 1001 *Years of the City Victorious/Kahire: Galip Kentin* 1001 *Yılı*'ndan alıntı yapmak olacak:

> Böylece on dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde, Kahire, aradaki sınırı çizen küçük tuhaf caddeden çok daha geniş engellerle bölünmüş, fiziksel olarak ayrı iki topluluktan oluşuyordu. Mısır'ın geçmişiyle geleceği arasında on

19 grands boulevards: Paris'in birbirine açılan büyük bulvarları. [ç.n.]

dokuzuncu yüzyıl başlarında küçük bir çatlak olarak ortaya çıkan kopukluk, yüzyıl sona ererken büyük bir açıklığa dönüşmüştü. Kentin fiziksel ikiliği kültürel yarılmanın göstergesinden başka bir şey değildi.

Doğuda, teknoloji, toplumsal yapı ve yaşam tarzı açısından esas olarak hâlâ sanayi öncesini yaşayan asıl kent uzanıyordu; batıda ise buharla çalışan teknikleri, daha hızlı yaya ve tekerlekli trafiği ve Avrupalı kimliğiyle, "sömürge" kenti yer alıyordu. Doğuda, kent kapıları kaldırılıp karanlığı yaran iki yeni cadde açılmış olmakla birlikte, döşenmemiş *harat* ve *durub* türü labirentsi yol yapıları geçerliydi; batıda ise geniş düz şoseler, yanlarında geniş kaldırımları ve dönüş yerleriyle, dik açılı köşelerde birbirini saldırganca kesiyor, yer yer, bir döngü ya da meydanda birbirine yakınlaşıyordu. Doğu kesiminin mahalleleri hâlâ seyyar su satıcılarına bağımlıyken, batıda oturanlar ırmak kenarındaki buharlı pompalama merkezine bağlı boru tesisatından rahatça su alıyordu. Gece olduğunda doğu mahalleleri karanlığa gömülür, batı kesiminde ise tüm yollar gazla aydınlatılırdı. Ortaçağ kentinde park ve caddelerdeki ağaçlar kum ve çamur renginden kurtulamıyordu; oysa batıdaki kent, Fransız tarzı bahçeler, dizi dizi süs çiçekleri ya da biçim verilmiş ağaçlarla, incelikli bir şekilde süslenmişti. Eski kente kervanlarla giriliyor, kentin içinde yaya ya da hayvan sırtında dolaşılıyordu; yenisine ise demiryoluyla girilip, atların çektiği Victoria tarzı arabalarla yola devam ediliyordu. Kısacası bu iki kent, fiziksel bitişikliklerine karşın, tüm kritik noktalarda birbirinden toplumsal açıdan kilometrelerle, teknolojik açıdan da yüzyıllarla ölçülebilecek uzaklıktaydılar.[120]

İsmail Paşa'nın Verdi için inşa ettirdiği Opera Binası, tam kuzey–güney ekseninin merkezinde batıya, Nil'in kıyılarına doğru uzanan geniş bir meydanın ortasında, yüzü Avrupai kente dönük olarak yer alıyordu. Kuzeyde istasyon, Shepheards Oteli ve Azbakiyah Bahçeleri vardı. Abu–Lughod bu bahçeler için şöyle diyor: "İsmail Paşa, Bois de Boulogne ve Champs de Mars'taki işlerine hayran olduğu Fransız bahçe mimarını getirtip kendisine Azbakiyah'ı, on dokuzuncu yüzyıl Fransız bahçelerinin kaçınılmaz klişeleri olan serbest biçimli havuzu, mağarası, köprüleri ve taraçalarıyla, tıpkı Parc Monceau gibi düzenleme görevini verdi."[121] Güneyde, İsmail Paşa tarafından 1874 yılında kendi ikametgâhı olarak yeniden düzenlenen Abdin Sarayı vardı. Opera Binası'nın arkasında ise bu binanın etkileyici boyutlarıyla Avrupai otoritesinin arkasına gizlenmiş, doğurgan Muski, Seyid Zeynep, ve Ataba el–Kadra mahalleleri yer alıyordu.

Kahire'de, bir bölümü (asla tümü değil) Avrupalıların etki gücü altında olmak üzere reformun düşünsel mayası tutmaya başlıyor ve bunun sonucu olarak, Jacques Berque'in söylediği gibi, bir üretim kargaşası doğuruyordu.[122] Bu duruma, İsmail Kahire'sinin belki de en incelikli anlatıcısı olan Ali Paşa Mübarek'in *Kitat Tevfikiya* adlı yapıtında gü-

zel bir biçimde değinilmektedir. Ali Paşa Mübarek, inanılmaz derecede enerjik bir Bayındırlık ve Eğitim Bakanı, mühendis, ulusçu, modernleştirici, yorulmaz bir tarihçi, alçakgönüllü bir *fakih* köylü oğlu, Müslüman Doğu'nun geleneklerinin ve dininin etkisi altında olduğu kadar Batı karşısında da büyülenmiş bir kişidir. O dönem Kahire'sindeki değişiklik ve dinamikler, Ali Paşa'yı artık —Kahire yerlilerini görülmemiş ayrımlarda ve gözlemlerde bulunmaya götüren— ayrıntılara yeni ve modern bir dikkat gösterilmesi gerektiğini kabul edip kent yaşamını kaydetmeye zorlamış gibidir. Ali Paşa, İsmail Paşa'nın saray, bahçe ve hayvanat bahçelerine yaptığı savurgan harcamaları ve ziyarete gelen ileri gelenlere yaptığı gösterişleri ayrıntılarıyla anlatmasına karşılık, Opera'dan söz etmiyor. Daha sonraki Mısırlı yazarlar ise, Ali Paşa gibi, dönemin kaynaşmalarını kaydedecek, ama (örneğin, Enver Abdülmelik) ülkenin sanat yaşamının *ve* emperyalist boyunduruğa girmesinin çatışkılı simgeleri olarak Opera Binası ile *Aida*'dan da söz edeceklerdir. Ahşap Opera Binası, 1971 yılında tümüyle yandı; bir daha aynı yerde inşa edilmedi ve o yere önce bir otopark, sonra da katotopark yapıldı. 1988 yılında Cezire Adası'nda Japon parasıyla yeni bir kültür merkezi inşa edildi; bu merkezde bir de opera binası var.

Açıkça şu sonuca varmamız gerekiyor: Kahire, Batı sahnelerinde uzun yıllar başarı kazanmış bile olsa ömrü kendisininkinden daha uzun olmayan bir dolayım ve yer için yazılmış bir opera olarak *Aida*'yı uzun süre destekleyemezdi. *Aida*'nın Mısırlı kimliği kentin Avrupalı yüzünün bir parçasını oluşturmuş, yalınlığı ve gücü ise sömürge kentin yerli mahallelerini emperyal mahallelerinden ayıran düşsel duvarlara damgasını vurmuştur. *Aida*'nın estetiği bir ayrılık estetiğidir; Keats'in, Yunan vazosundaki süs ile, süse denk düşen, "bu insanların, bu kutsal sabahın boş bıraktığı" kent ve kale arasında gördüğü uyumu, *Aida* ile Kahire arasında göremeyiz. *Aida* çoğu Mısırlı açısından, eğlence amaçları asıl amaçlarının yanında ikincil olan bir avuç müşteri için borçlanılarak satın alınmış emperyal bir *article de luxe*'tü.[20] Verdi *Aida*'yı sanatının anıtı olarak düşünmüştü; İsmail Paşa ve Mariette de, çeşitli amaçlarla, fazla enerjilerini ve dur durak bilmez iradelerini *Aida*'ya dökmüşlerdi. Kusurlarına karşın, gücü ve sarsılmaz çerçevesi sayesinde *Aida*'dan, o acımasızca ölümcül mantığıyla belirli bir tarihsel devinirliği ve özgül bir tarihe bağlı estetik biçimi anımsatan bir tür koruyucu sanat olarak, neredeyse tümü Avrupalı

20 article de luxe: lüks tüketim maddesi. [ç.n.]

olan izleyicisini yabancılaştırıp etkilemeyi hedefleyen bir emperyal gösteri olarak, yararlanılabilir ve yorumlar çıkarılabilir.

Bu söylediklerim, kuşkusuz, ***Aida***'nın günümüz kültür repertuarındaki konumundan çok uzak. İmparatorluğun pek çok büyük estetik nesnesinin de, anımsanır ve hayranlık duyulurken, imgelemde olgunlaşmasından üretilmesine kadar gelen süreç boyunca taşımış olduğu tahakküm yükünün dışında tutulduğu kesindir. Oysa imparatorluk, iniş çıkışları ve izleri açısından, okunmak, görülmek ve dinlenilmek üzere varlığını sürdürüyor. Toprak ve denetim mücadelesiyle ilgisiz gibi görünen ***Aida*** gibi yapıtları bile, akla getirdikleri emperyalist tavır ve gönderge yapılarını hesaba katmazsak birer karikatüre indirgemiş oluruz: İncelikli de olsa, sonuçta karikatür.

Emperyal ve sömürgeci ilişkilerde güçlü tarafa mensup olunduğunda, "oralarda" olup bitenlerin tatsız yönlerini gözden kaçırmanın, unutmanın ya da dikkate almamanın çok olanaklılaştığı da unutulmamalıdır. Kültürel mekanizmaların —***Aida*** gibi gösterilerin, gezginler, romancılar ve bilginler tarafından yazılan gerçekten ilginç kitapların, büyüleyici fotoğraf ve egzotik tabloların— Avrupalı izleyiciler üstünde bilgi verici etkisi kadar uyuşturucu etkisi de olmuştur. Bu gibi arayı açan ve estetize eden kültürel uygulamalar işe koşulduğunda, metropoldeki bilinçlerde önce kopukluk sonra da uyuşukluk yaratmaları nedeniyle, her şey dikkate değer bir biçimde değişmemiş olarak kalıyor. 1865 yılında İngiltere'nin Jamaika Valisi E.J. Eyre, birkaç beyazın öldürülmesine misilleme olarak bir karaderili kıyımı emretmişti; bu durum pek çok İngilizin gözünde sömürgeci yaşamın adaletsizliklerini ve dehşetini açıklığa kavuşturdu; olayın ardından yapılan tartışmaya katılan ünlü kişilerden, Eyre'in sıkıyönetim ilan etmesini ve Jamaikalı karaderilileri kıyıma uğratmasını ***destekleyenler*** de oldu (Ruskin, Carlyle, Arnold), ***karşı çıkanlar*** da (Mill, Huxley, Kraliyet Yargı Kurulu Başyargıcı Cockburn). Oysa zamanla bu olay unutuldu ve imparatorlukta başka "idari kıyımlar" da gerçekleşti. Bir tarihçinin sözleriyle, "İngiltere, ülke içindeki özgürlükle ülke dışındaki emperyal otorite [yazar bunu 'baskı ve terör' olarak betimliyor] arasındaki ayrımı sürdürmeyi başardı."[123]

Matthew Arnold'un acı dolu şiirlerini, ya da kültürü öven ünlü kuramını okuyan modern okuyucuların çoğu şunu bilmez: Arnold aynı zamanda, Eyre'in emrettiği "idari kıyım"ı sömürge ***Eire***[21] konusundaki sert

21 Eire: İrlanda [ç.n.]

İngiliz politikasıyla bağlantılandırıp her ikisini de kuvvetle onaylamıştır; *Culture and Anarchy/Kültür ve Anarşi* adlı yapıtı, 1867 Hyde Park İsyanları'nın tam ortasına denk gelmiş ve Arnold'un kültür konusunda söyleyebileceklerinin, sömürgelerde, İrlanda'da ve ülke içinde tırmanmakta olan kargaşa için özel bir caydırıcılığı olacağına inanılmıştır. Jamaikalılar, İrlandalılar ve bazı tarihçiler söz konusu kıyımları "uygunsuz" zamanlarda ortaya dökmekte, Arnold'un çoğu İngiliz–Amerikalı okuyucusu ise bu kıyımları unutmayı sürdürmekte, kazara gözlerine ilişse bile Arnold'un tüm çağlar için öne çıkardığı anlaşılan büyük kültür kuramı açısından önemsiz saymaktadır.

(Küçük bir parantez olarak şunların söylenmesi önem taşıyor: Çöl Fırtınası Operasyonu, Saddam Hüseyin'in Kuveyt'i kaba güç kullanarak işgal etmesi karşısındaki hukuki temeli her ne olursa olsun, aynı zamanda kısmen "Vietnam sendromu"nu yok etmek, ABD'nin savaş kazanabileceğini, hem de çabucak kazanabileceğini iddia edebilmek için yürütülmüştür. Böyle bir gerekçeyi savunabilmek için, iki milyon Vietnamlının öldürüldüğünü, savaşın sona ermesinden bu yana on altı yıl geçmiş olmasına karşın Güney Doğu Asya'nın hâlâ harap durumda olduğunu unutmak gerekiyordu. Bu nedenle, Amerika'yı daha güçlü kılmak ve Başkan Bush'un önder olarak imgesini büyütmek, uzaktaki bir toplumu yakıp yıkmanın önüne geçirildi. Savaşı heyecan verici, temiz ve erdemli göstermek için yüksek teknoloji ile, halkla ilişkilerin zekice yordamları kullanıldı. Irak'ta parçalanma galeyanları, karşı isyanlar ve kitlesel acılar yaşandıkça, Amerikan kamuoyundan kısa kısa alkışlar işitiliyordu.)

On dokuzuncu yüzyıl sonları Avrupalılarına, tümü de yerlilerin boyunduruk altına alınıp kurban edilmesine dayanan bir dizi ilginç seçenek sunulmuştu. Bunlardan biri, güç (uzak ülkeleri ve halkları gözlemleme, yönetme, elinde tutma ve kâr etme gücü) kullanımından, kendini unuturcasına duyulan hazdır. Bu kullanımdan, keşif gezileri, lüks mal ticareti, yönetim, ilhak, bilgin kurullarının gezileri ve sergileri, yerel sahne sanatları ve yeni bir sömürge yöneticileri ve uzmanları sınıfı ortaya çıkıyordu. İkinci seçenek, yerlilerin yönetilecek ve üzerinde egemenlik kurulacak birileri durumuna düşürülerek yeniden yapılandırılmasına yönelik ideolojik mantıktı. Thomas Hodgkin'in *Nationalism in Colonial Africa/ Sömürge Dönemi Afrika'sında Ulusçuluk* adlı yapıtında belirttiği gibi, egemenlik kurmanın çeşitli biçemleri var: Fransız Dekartçılığı, İngiliz deneyciliği, Belçika platonizmi.[124] Bunların damgasını, insan bilimleriyle ilgili girişimlerde de —Afrika'nın ve Asya'nın her yerinde yerli seçkinlerin

yarattığı ve çekip çevirdiği çeşitli sömürge okullarında, yüksek okullarda ve üniversitelerde— bulabiliyoruz. Üçüncü seçeneği oluşturan ise, Batı'nın, "uygarlaştırma görevi" yoluyla selameti ve kefareti fikridir. Fikir işçileri (misyonerler, öğretmenler, danışmanlar, bilginler) ile modern sanayi ve iletişim alanındaki uzmanlar tarafından ortaklaşa olarak desteklenen, geri kalmışları Batılılaştırma biçimindeki bu emperyal düşünce, tüm dünyada kalıcılık kazanmış, ve Michael Adas ile daha başkalarının gösterdiği gibi, her zaman tahakkümle el ele yürümüştür.[125] Dördüncü seçenek, fetihçinin, kendi uyguladığı şiddetin hakikatine derinlemesine bakmamasını sağlayan bir durumun yarattığı güvenliktir. Arnold'un incelikli kıldığı biçimiyle kültür fikrinin bizzat kendisi de, uygulamayı kuram düzeyine çıkarmak, ülke içindeki ve dışındaki isyancı öğelere karşı uygulanan —dünyevi ve tarihsel olandan soyut ve genel olanına kadar— ideolojik zorlamayı serbest bırakmak üzere tasarlanmıştır. "Düşünülenin ve yapılanın en iyisi," ülke içinde ve dışında sarsılmaz bir konum sayılmıştır. Beşinci seçenek, yerlilerin kendi topraklarında kendi tarihsel yerlerinden edilmelerinin ardından, tarihlerinin de yeniden ve emperyal tarihin bir işlevi olarak yazılması sürecidir. Bu süreçte, birbiriyle çelişen anıları dağıtıp şiddeti özümsemek için anlatı biçimi kullanılmakta —merakın çekiciliğiyle, gücün vurduğu damganın yerini egzotik olan almakta—, emperyal gücün varlığı ise, tarihsel zorunluluktan ayrılmasını sağlayabilecek her tür çabayı olanaksızlaştıracak ölçüde ağır basmaktadır. Tüm bunlar, üst üste ele geçirilip egemenlik ve tahakküm altına alınmış, sakinlerinin hiçbir kaçışı olmayan, Avrupa iradesinin yaratıları olarak kalmaya yazgılı görünen topraklara ilişkin bir anlatı ve gözlem sanatları karışımı yaratmaktadır.

V • Emperyalizmin Verdiği Hazlar

Rudyard Kipling'in *Kim*'i, İngiliz edebiyatında olduğu kadar, kendi yaşam ve kariyerinde de benzersizdir. Kitap, Kipling'in, doğum yeri ve her zaman adını çağrıştıracak ülke olan Hindistan'dan ayrılmasından on iki yıl sonra, 1901 yılında yayımlanmıştır. Daha ilginci, *Kim*, Kipling'in başarıyla sonuna kadar götürülmüş ve olgunlaştırılmış tek uzun romanıdır; zevkle okunması ergenlik çağındakiler için söz konusuysa da, ergenlik çağından yıllar sonra, genel okur ve eleştirmenlerce de saygı ve ilgiyle okunabilmektedir. Kipling'in diğer kurmaca yapıtları ya kısa öykülerden

(ve *The Jungle Books/Cengel Kitabı* örneğindeki gibi, bu tür öykülerinin derlemesinden) ya da uzunca, hayli kusurlu öykülerden (tutarlılık, ufuk ve akıl yürütme açılarından başarısız kalmaları nedeniyle ilginç yanları da gölgelenen *Cesur Kaptanlar, Sönen Işık, Stalky and Co.* gibi) oluşur. Kipling'in dışında emperyal deneyimi böylesine bir güçle yapıtına ana konu yapan, yalnızca, yine bir biçem ustası ve Kipling'den yaşça biraz küçük olan Conrad'dır; ton ve biçem açısından dikkate değer farklar göstermekle birlikte, iki sanatçı da, ülke toplumunun uzmanlaşmış kesimlerince iyi bilinen denizaşırı girişimlerin rengini, parıltısını ve çekiciliğini, çoğunluğu adalı ve taşralı olan İngiliz okura ulaştırmıştır. İki yazardan, daha ilk dönemlerinde geniş bir okuyucu kitlesine ulaşanı —daha az ironik, teknik açıdan daha az içine kapalı ve daha az ikircimli olan— Kipling'dir. Ancak, her ikisi de, çizgidışı ve genellikle de sıkıntı yaratıcı olduklarını düşünen İngiliz edebiyat bilimcileri için birer bilmece olarak kalmış, Dickens ve Hardy gibi yaşıtlarıyla birlikte büyük yapıtlar içinde özümsenip evcilleştirilmek yerine, sakınımlı, giderek kaçınmayı yeğleyen bir tavırla ele alınmışlardır.

Conrad'ın emperyalizme bakışı özellikle *Karanlığın Yüreği*'nde (1899) Afrika, *Lord Jim*'de (1900) Güney Pasifik Okyanusu, *Nostromo*'da (1904) Güney Amerika ile ilgiliyken, Kipling'in yapıtı, büyük bölümüyle, Conrad'ın hiç ele almadığı bir ülke olan Hindistan'da yoğunlaşır. Hindistan, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında tüm İngiliz hatta belki tüm Avrupa sömürgeleri içinde en büyük, en uzun süreli ve en kârlı olanıdır. 1608'deki ilk İngiliz seferinden 1947'de son İngiliz Vali'nin ayrılmasına kadar, ticaret ve alım-satım, sanayi ve politika, ideoloji ve savaş, kültür ve imgelem açılarından İngiliz yaşamı üstünde yoğun etkilerde bulunmuştur. İngiliz edebiyatında ve düşüncesinde Hindistan'la ilgilenen ve Hindistan üstüne yazan büyük adların listesi şaşırtıcı derecede etkileyicidir ve Hindistan'ın, tüm yapı çatlayıp parçalanmadan hemen önceki olgun aşamasında Britanya İmparatorluğu için taşıdığı anlamın tanımlanması, imgelemde canlandırılması ve dile getirilmesi açısından yadsınmaz bir önem taşıyan William Jones, Edmund Burke, William Makepeace Thackeray, Jeremy Bentham, James ve John Stuart Mill, Lord Macaulay, Harriet Martineau ve kuşkusuz, Rudyard Kipling gibi yazarları içerir.

Hindistan üstüne yazan Kipling, aynı zamanda *Hindistanlı*'ydı. İncelikli bir bilgin, öğretmen ve sanatçı (*Kim*'in I. bölümündeki nazik Lahor Müzesi Müdürü'nün modeli) olan babası Lockwood, İngiliz Hindistan'ında öğretmendi. Rudyard 1865 yılında orada doğmuş, yaşamının ilk yıl-

larında Hindu dilini konuşmuş ve Kim'inkine çok benzeyen, yerli kılık içinde bir Sahib[22] yaşamı sürdürmüştü. Altı yaşındayken, okula başlamak üzere kızkardeşiyle birlikte İngiltere'ye gönderildi; İngiltere'de dehşetli travmatik (Southsea'de bir Mrs. Halloway'in gözetiminde) geçen ilk yılların deneyimi Kipling'e süreğen bir konu olarak gençlerle tatsız otorite arasındaki etkileşim konusunu kazandıracak, bu konuyu yaşamı boyunca büyük bir karmaşıklık içinde verecekti. Kipling daha sonra sömürge memurlarının çocuklarına yönelik en alt düzeydeki devlet okullarından biri olan, Westward Ho!'daki! United Services College'a gitti (bu tür okulların en büyüğü, sömürgeci seçkinlerin üst tabakasına ayrılan Haileybury'ydi); 1882'de Hindistan'a döndü. Ailesi hâlâ oradaydı. Dolayısıyla, yedi yıl Pencap'ta, önce *The Civil and Military Gazette*, sonra da *The Pioneer* için olmak üzere gazeteci olarak çalıştı. Bunları, ölümünden sonra yayımlanan özyaşamöyküsü *Something of Myself/Kendimden Bir Şeyler*'de anlatır.

Kipling'in ilk öyküleri bu deneyimden çıkacak ve Hindistan'da yayımlanacaktı. T.S. Eliot'ın "koşuk" dediği şiirlerini yazmaya da o sıralar başladı ve ilk şiirlerini *Departmental Ditties/Bölgesel Şarkılar* adı altında derledi. 1889'da Hindistan'dan ayrıldı ve yaşamı boyunca sanatı Hindistan'da geçen ilk yıllarının anılarından beslendiyse de, bu ülkede bir daha uzun süre kalmadı. Kipling, daha sonra bir süre ABD'de yaşadı (Amerikalı bir kadınla evlendi), ardından Güney Afrika'da kaldı, ancak, 1900'den sonra İngiltere'ye yerleşti: *Kim*'i Bateman'de, öldüğü yıl olan 1936'ya kadar kaldığı evde yazdı. Hızla üne ve büyük bir okur kitlesine kavuştu; 1907'de Nobel ödülünü aldı. Aralarında kuzeni Stanley Baldwin, Kral V. George ve Thomas Hardy'nin de yer aldığı zengin ve güçlü dostları oldu; önde gelen pek çok yazar, bu arada Henry James ve Conrad, Kipling'den saygıyla söz edecekti. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra (oğlu John savaşta öldürülmüştü) Kipling'in ufku hayli kararardı. Emperyalist bir Muhafazakâr olarak kaldıysa da, İngiltere'ye ve geleceğe ilişkin kasvetli öyküleri, alışılmamış hayvan ve yarı tanrıbilimsel öyküleriyle de birleşince, ünü değişikliğe uğradı. Öldüğünde İngiltere'nin en büyük yazarlarına bahşedilen bir biçimde onurlandırıldı: Westminster Abbey'e gömüldü. Kipling, ana çizgiden her zaman hafifçe ayrık duran, kabul gören ama görmezden gelinen, beğenilen ama asla tam olarak klasikleştirilmeyen biri olmasına karşılık, İngiliz edebiyatında bir kurum olarak yer aldı.

22 İngilizce metinde de "Sahib." [ç.n.]

Kipling'in hayranları ve omuzdaşları onun Hindistan'ı canlandırış tarzından, genellikle sanki bu Hindistan, zamandışı, değişmez ve "özsel," neredeyse coğrafi somutluğu kadar şiirsel bir yermiş gibi söz etmişlerdir. Bence bu, Kipling'in kökünden yanlış bir biçimde okunmasıdır. Kipling'in Hindistan'ında özsel ve değişmez nitelikler varsa, bunun nedeni Kipling'in Hindistan'ı bile isteye böyle görmesidir. Önünde sonunda, Kipling'in İngiltere'ye ilişkin son öykülerini ya da Boer Savaşı'na ilişkin öykülerini özsel İngiltere ya da özsel Güney Afrika ile ilgili kabul ediyor değiliz; yerinde bir tavırla, bu yerlere ilişkin duygusuna, tarihlerindeki belirli anlarda karşılık verdiği ve gerçekte bu duyguyu yaratıcı bir biçimde yeniden dile getirdiği kanısını besliyoruz. Aynı şey Kipling'in Hindistan'ı için de geçerli olmalı ve Hindistan, üç yüzyıl boyunca İngiltere'nin egemenliği altında kalmış, ancak bu egemenlik sırasında sömürgelikten çıkarak bağımsızlığa ulaşmasını sağlayan huzursuzlukları yaşamaya başlamış bir ülke olarak yorumlanmalıdır.

Kim'i yorumlarken aklımızda tutacağımız iki etmen var. Bunlardan birincisi, isteyelim ya da istemeyelim, yazarının hem sömürge topraklarındaki bir beyaz adamın egemen bakış açısından hem de ekonomisi, işleyişi ve tarihiyle sanal bir doğa olgusu statüsü kazanmış kitlesel bir sömürge sisteminin perspektifinden yazdığıdır. Kipling, temelde tartışma konusu edilmeyen bir imparatorluğu benimsiyordu. Sömürgesel bölünmenin bir yanında, başta İngiltere ve Fransa olmak üzere, Hollanda, Belçika, Almanya, İtalya, Rusya, Portekiz ve İspanya'yı da kapsayan çeşitli ülkeler eliyle yeryüzünün büyük bölümünü denetiminde tutan beyaz Hıristiyan Avrupa vardı. Çizginin öbür yanında ise, tümü de önemsiz, aşağı, bağımlı ve tâbi görülen, alabildiğine çeşitli ülkeler ve ırklar. İrlanda ve Avustralya gibi "beyaz" sömürgeler de daha aşağı insanlardan oluşmuş sayılıyordu; örneğin, ünlü bir Daumier deseni, İrlandalı beyazlarla Jamaikalı karalerileri açıkça bağlantılandırır. Bu önemsiz tebaa sınıflandırılarak, Georges Cuvier, Charles Darwin ve Robert Knox gibi bilginlerce bilimsel güvenceye alınan bir halklar şemasına yerleştirilmiştir. Hindistan'da ya da daha başka yerlerde, beyaz olanla olmayan arasındaki ayrım mutlaktır; gerek *Kim*'de gerekse Kipling'in diğer yapıtları boyunca, bu ayrım anıştırılır; Sahib Sahib'dir ve ırk farklılığının ana çizgilerini hiçbir dostluk ya da arkadaşlık değiştiremez. Kipling, Himalayalar'la ne kadar tartıştıysa, bu farklılığı ve beyaz Avrupalının yönetme hakkını da o kadar sorgulamıştır.

Akılda tutulacak ikinci etmen ise, Kipling'in, büyük bir sanatçı olmaktan başka, en az Hindistan kadar da tarihsel bir varlık olduğudur. *Kim*'i,

yazarlık mesleğinin belirli bir anında, İngilizlerle Hintliler arasındaki ilişkinin değişmekte olduğu bir zamanda yazmıştır. *Kim*, yarıresmi imparatorluk çağı açısından temel önemdedir ve bir anlamda o çağı temsil etmektedir. Ve Kipling gerçekliğe ne kadar direnirse direnşin, Hindistan İngiliz yönetimine dinamik olarak ve yekten karşı çıkma yoluna koyulmuş (Hindistan Ulusal Kongresi 1885'te kurulmuştur), 1857 Ayaklanması'nın bir sonucu olarak, gerek askersel gerekse sivil İngiliz sömürge görevlilerinden oluşan egemen kast içinde önemli tavır değişiklikleri ortaya çıkmaya başlamıştı. İngilizler de evriliyordu, Hintliler de; ikisi birlikte. Ortak, birbirine bağımlı bir tarihleri vardı ve bu tarihin içinde karşıtlaşma, düşmanlık ve sempati, ikisini birbirinden ayırıyor ya da bir araya getiriyordu. *Kim* gibi dikkate değer, karmaşık bir roman, her büyük sanat yapıtı gibi, bu tarihin çok aydınlatıcı, vurgularla, iniş çıkışlarla, bile bile yapılmış ekleme ve dışlamalarla dolu bir parçasını oluşturmakta ve Kipling'in İngiliz–Hindistan durumuyla ilgili yansız bir sima değil, işin içinde, önde gelen bir aktör olması nedeniyle daha da ilginçlik kazanmaktadır.

Hindistan bağımsızlığını 1947'de kazanmış (ve bölümlenmesi yapılmış) olmakla birlikte, Hindistan ve İngiltere tarihinin sömürgecilik sonrası dönemde nasıl yorumlanacağı sorusu, bu ölçüde yoğun ve çok çatışmalı olan tüm karşılaşmalarda görüldüğü üzere, hâlâ, her zaman yapıcı değilse de ciddi bir tartışma konusu. Örneğin, emperyalizmin Hindistan yaşamını durmadan kötü yönde etkileyip çarpıttığı ve İngiliz ihtiyaçlarından ve alışkanlıklarından beslenmiş Hindistan ekonomisinin bağımsızlıktan yıllar sonra bile bunun sonuçlarına katlanmayı sürdürdüğü görüşü var. Bazı İngiliz aydınları, politik simaları ve tarihçileri ise, bunun tersine, —Süveyş, Aden ve Hindistan'la simgelenen— imparatorluğu bırakmanın hem İngiltere hem de "yerliler" için kötü olduğuna, iki tarafın da o vakitten bu yana her yönden kötüye gittiğine inanıyor.[126]

Kipling'in *Kim*'ini bugün okuduğumuzda, bu konuların çoğuna değen yanları olabiliyor. Kipling, Hintlileri aşağı kişiler olarak mı çizmiştir, yoksa az çok eşit ama farklı kişiler olarak mı? Açıktır ki, Hintli okur bu soruya daha çok bazı etmenlerde (örneğin, Kipling'in doğulu kişiliğe ilişkin —kimilerinin ırkçı diyeceği— klişe görüşlerinde) odaklanan bir yanıt verirken, İngiliz ve Amerikalı okurlar Kipling'in Büyük Anayol'daki Hintli yaşamına olan sevgisini vurgulayacaktır. O zaman biz, Scott'un, Austen'ın, Dickens'ın ve Eliot'ın yapıtlarından sonra yazılmış bir on dokuzuncu yüzyıl romanı olarak *Kim*'i nasıl okuyacağız? Unutmamalıyız ki bu kitap, önünde sonunda romanlar dizisi içinde bir romandır, anımsanacak birden çok

öykü içerir, ve genellikle yalnızca siyasal yönden bakılan emperyal deneyim, Batı metropolünün kültürel ve estetik yaşamına da girmiştir.

Burada romanın planı kısaca özetlenebilir. Kimball O'Hara, Hindistan ordusundaki bir çavuşun öksüz oğludur; annesi de beyazdır. Kim, Lahor pazar yerlerinin çocuğu olarak büyümüştür ve kimliğini belirten bir muskayla bazı kağıtlar taşımaktadır. Tibet'teki bir manastıra mensup, yıkanarak günahlarından arınacağına inandığı ırmağı arayan bir rahiple karşılaşır. Kim bu rahibin müridi ya da tilmizi olur ve ikisi birlikte Hindistan'da maceracı dilenciler olarak dolaşır, Lahor Müzesi'nin İngiliz Müdürü'nün yardımlarından yararlanırlar. Bu arada Kim, İngiliz gizli servisinin, kuzey Pencap illerinden birinde Ruslar tarafından esinlendirilen, ayaklanma çıkarmaya yönelik bir komployu boşa çıkarmak için yaptığı planın içinde yer alır. Kim, İngilizler için çalışan Afgan at tüccarı Mahbub Ali ile gizli servis şefi etnograf Albay Creighton arasında kurye olarak kullanılmaktadır. Daha sonra Creighton'ın Büyük Oyun'daki ekibinin diğer mensupları olan Lurgan Sahib ve etnograf Hurree Babu ile de tanışır. Kim'in Creighton'la karşılaştığı sırada, çocuğun (her ne kadar İrlandalı'ysa da) beyaz olduğu, göründüğü gibi yerli olmadığı keşfedilir ve beyaz bir çocuk olarak eğitimini tamamlaması için St. Xavier'daki bir okula gönderilir. Mürşit (rahip) Kim'e okul parası bulmayı başarır ve ihtiyar adamla genç tilmizi, tatillerde gezilerine yeniden başlarlar. Rus casuslara rastlarlar, Kim bunlardan suç oluşturan kağıtlar çalmayı başarır, ancak, "yabancılar" kutsal ihtiyarı vururlar. Her ne kadar söz konusu komplo ortaya çıkarılıp önü alınırsa da, müridle mürşit üzgün ve hastadır. Kim'in yapıcı gücü sayesinde sağlıklarına kavuşup dünyayla ilişkilerini yenilerler; yaşlı adam, aradığı ırmağı Kim yoluyla bulmuş olduğunu anlar. Roman biterken Kim Büyük Oyun'a döner ve tam zamanlı çalışan bir İngiliz sömürge memuru olur.

Kim'in bazı özellikleri politikadan ve tarihten bağımsız olarak her okura çarpıcı gelecektir. En önemli yeri iki adet son derece çekici erkeğin —erkekliğin ilk dönemine adım atan bir çocukla, yaşlı bir çileci rahibin— tuttuğu, ezici bir ağırlıkla eril bir roman söz konusudur. Bu ikisi ve çevrelerinde, bazıları yol arkadaşı, bazıları iş arkadaşı ve dost olarak yer alan başka erkekler, romanın başlıca, tanımlayıcı gerçekliğini oluşturur. Mahbub Ali, Lurgan Sahib, büyük Babu, yaşlı Hintli askerle onun gösterişli at binicisi oğlu, ayrıca Albay Creighton, Bay Bennett ve Peder Victor, bu bereketli kitapta yer alan çok sayıdaki kişiden yalnızca birkaçıdır: Tümü de erkeklerin kendi aralarında konuştuğu dili konuşur.

Romandaki kadınların hem sayısı göreli olarak dikkat çekecek ölçüde azdır hem de bunlar önemsizleştirilmiş ya da erkeklerin dikkatine uygun düşmeyen, fahişeler, yaşlı dullar ya da Shamlegh'in dul eşi gibi ısrarcı ve gürbüz kadınlardır; Kim, "kadınlar tarafından sonsuzca taciz edilmek," yalnız erkeklerin iyi oynadığı Büyük Oyun'da oynamaktan alıkonmaktır, der. Yolculukların, ticaretin, serüvenlerin ve entrikaların egemen olduğu eril bir dünyadayızdır ve kurgulamada yaygın olan aşk maceralarından ve süreğen evlilik kurumundan kaçınan, tüm bunların etrafından dolaşıldığı, neredeyse göz ardı edildiği, bekâr bir dünya söz konusudur. Kadınlar olsa olsa bir şeylere yardımcı konumdadır: Bir bilet alıverir, yemek pişirir, hastalara bakar ve ... erkeklerin ırzına saldırırlar.

Kim'in kendisi, her ne kadar romanda on üç yaşından on altı ya da on yedi yaşına kadar gelirse de, erkek çocuklara özgü hokkabazlıklara, cakalı oyunlara, zekice sözcük oyunlarına, becerikliliğe olan tutkularıyla, hep erkek çocuk olarak kalır. Kipling, kendi çocukluğuna yaşamı boyunca sempati beslemiş gibidir; her zaman otoritelerinin kabullenilmesi gereken hükmedici öğretmenlerin ve rahiplerin (*Kim*'deki Bay Bennett olağandışı iticilikte bir örnektir) oluşturduğu erişkinler dünyasının üstüne üstüne geldiği bir çocukluktur bu: Albay Creighton gibi bir başka otorite simasının çıkıp genç kişiye anlayışlı, ama yine otoriteye dayalı bir sevecenlikle davranmasına kadar. Kim'in bir süre gittiği St. Xavier okulu ile Büyük Oyun'da (Hindistan'daki İngiliz gizli servisi) hizmet görmek arasındaki fark, Büyük Oyun'da daha çok özgürlük olmasından kaynaklanmamaktadır; tam tersine, Büyük Oyun'un isterleri daha katıdır. Söz konusu fark, St. Xavier'ın yararsız bir otoriteyi dayatmasına karşılık, gizli servisin Kim'den, seve seve kabul ettiği, şaşmaz ve heyecan verici bir disiplin istemesinden ileri gelmektedir. Creighton açısından Büyük Oyun bir tür denetim ekonomi politiğidir ve burada, bir seferinde Kim'e söylediği üzere en büyük günah, bilmezliktir, bilmemektir. Ancak, Kim'e göre Büyük Oyun, her ne kadar bir tür genişletilmiş cakalı oyun olarak sonuna kadar oynanabilirse de, tüm karmaşık örgüleriyle algılanamaz. Kim'in dost düşman tüm büyükleriyle şakalaştığı, pazarlık ettiği, hazırcevaplık yaptığı sahneler, Kipling'de, oyun oynamanın, her tür oyunun verdiği anlık haz için tükenmezcesine çocukça bir neşe birikimi olduğunu göstermektedir.

Bu çocukça hazlar bizi yanıltmamalıdır. Bunlar İngiltere'nin Hindistan ve diğer denizaşırı dominyonlar üzerinde kurduğu denetimin genel siyasal amaçlarıyla çelişmez: Tersine, emperyal sömürgesel yazıların pek çok

türünde olduğu kadar, figüratif sanatta ve müzik sanatında da istikrarlı bir varlık gösteren ve genellikle tartışılmadan kalan *haz, Kim*'in yadsınmaz bir bileşenidir. Eğlenceyle saf siyasal ciddiyet karışımının farklı bir örneği de, Lord Baden–Powell tarafından 1907–1908 yıllarında kurulup başlatılan izcilik anlayışında görülüyor. Kipling'in hemen hemen tam çağdaşı olan ve kısaca BP diye anılan Lord, genel olarak Kipling'in erkek çocuklarından, özel olarak da Mowgli'den çok etkilenmişti; bu imgeler BP'nin "boyology"[23] konusundaki fikirlerini dev bir imparatorluk otoritesi şemasına doğru götürmüş ve "imparatorluk surlarını tahkim eden" büyük İzci yapısında doruğa ulaşarak, gözleri parlayan, hevesli ve becerikli orta sınıf imparatorluk hizmetlileri saflarında eğlence ile hizmeti yan yana getirme buluşunu doğrulamıştır.[127] Kim, önünde sonunda hem İrlandalıdır hem de alt tabakadan gelmektedir; Kipling'in gözünde bu durum Kim'in hizmete adaylığını pekiştirmektedir. BP ve Kipling, iki önemli noktada daha uyuşmaktadır: Söz konusu çocuklar, en sonunda, yaşamın ve imparatorluğun sarsılmaz yasalarca yönetildiğini ve hizmetin, bir öyküden —doğrusal, kesintisiz, zamansal olmaktan— çok, bir oyun alanı —çokboyutlu, kesintili ve mekansal— olarak düşünüldüğünde daha eğlenceli olduğunu algılamalıydılar. Tarihçi J. A. Mangan'ın geçtiğimiz yıllarda yayımlanan kitabının başlığı, bu konuyu hoş bir biçimde özetliyor: *The Games Ethic and Imperialism/Oyun Ahlakı ve Emperyalizm*.[128]

Kipling'in perspektifi öylesine geniş ve Kipling insan olanaklarının oluşturduğu yelpazeye öylesine şaşılası bir biçimde duyarlıdır ki, Kim'de, duygusal seçişlerinden bir başkasına, tuhaf Tibetli Lama ile kitaba başlığını veren roman kişisinin ilişkisinde dile getirilen seçişe tam hız vererek, bu hizmet ahlakını dengelemektedir. Kim her ne kadar gizli servis çalışmasına doğru çekilecekse de, Lama'nın müridi olmak bu yetenekli çocuğa romanın başlarından itibaren çekici gelir. İki adet erkek yol arkadaşı arasındaki neredeyse pastoral ilişkinin ilginç bir soyağacı var. Bazı Amerikan romanları (akla hemen *Huckleberry Finn, Moby-Dick* ve *The Deerslayer* geliyor) gibi *Kim* de, zor, hatta yer yer düşmanca olan bir ortamdaki iki erkeğin dostluğunu kutsar. Amerika'daki yerleşilmemiş arazilerle sömürge Hindistan, birbirinden çok farklı olmakla birlikte, her ikisi de cinslerarası evcil ya da aşksı bağlantılardan çok, "eril bağ"a öncelik verilen bölgelerdir. Bazı eleştirmenler bu ilişkilerde gizli bir eşcinsel güdü bulunduğunu ileri sürdüler; ancak, bir erkek serüvencinin (eşini ya

23 "boyology": erkek çocuk bilimi. [ç.n.]

da annesini —hangisi varsa— evde güvenlik içinde bırakıp, toplumdışı erkek yol arkadaşlarıyla birlikte özel bir düşün peşine düşmesini konu alan eski öykülerle bağlantılı bir kültürel motif hep vardır: Jason, Odysseus, hatta daha da çekici olan Don Kişot'la Sançe Panza gibi. Kırlarda ya da açık yollarda, iki erkek birlikte daha kolay yolculuk yapmakta ve yardımlaşmak konusunda, birinin kadın olmasına göre daha çok inandırıcılık taşımaktadır. Dolayısıyla, Odysseus'la tayfasından Lone Ranger'la Tonto'ya, Holmes'la Watson'dan Batman'la Robin'e kadar uzanan serüven öyküleri geleneği tutmuş gözükmektedir.

Ayrıca, Kim'in evliyamsı mürşidinin uzun yolculuğu ya da arayışı, tüm kültürlerde ortak olan açıkça dinsel bir tipe giriyor. Bilindiği üzere Kipling, Chaucer'ın *Canterbury Tales/Canterburry Hikâyeleri* adlı yapıtıyla Bunyan'ın *Pilgrim's Progress/Mümin'in Yolculuğu* adlı yapıtına hayrandı. *Kim*'in Chaucer'ın yapıtına olan benzerliği ise Bunyan'ın yapıtına olandan epey daha fazladır. Ortaçağ İngiliz şairlerinin, düzensiz ayrıntılara, tuhaf kişiliklere, günlük yaşamdan kesitlere gösterdiği merak ve insan zaaflarıyla, hazlarıyla avunma, Kipling'de de vardır. Ancak Kipling, Chaucer'la Bunyan'ın tersine, —her ne kadar Lama'nın inancından kuşku duymuyorsak da— "din için din"den çok, yerel renklere, egzotik ayrıntılara ve Büyük Oyun'un her şeyi içine alan gerçekliklerine ilgi duyar. Kipling'in başarısının büyüklüğü, yaşlı adama güvensizlik göstermeden ya da arayışının yabansı içtenliğini herhangi bir biçimde küçültmeden, onu Hindistan'daki İngiliz yönetiminin koruyucu yörüngesine sıkı bir biçimde yerleştirebilmesindedir. Bu nokta, romanın birinci bölümünde, yaşlı İngiliz Müze Müdürü'nün Lama'ya gözlüklerini vererek ruhani saygınlığını ve otoritesini artırmak yoluyla İngiltere'nin yardımsever ağırlığının haksayarlığını ve meşruiyetini pekiştirmesinde simgelenmektedir.

Bana kalırsa bu görünüm çoğu Kipling okurunca yanlış anlaşılmış, giderek yadsınmıştır. Ancak, unutmamamız gerekir ki Lama, Kim'in desteğine ve kılavuzluğuna gereksinme duymakta ve Kim'in başarısı ne Lama'nın değerlerine ihanetten, ne de genç bir casus olarak çalışmasını gevşetmesinden ileri gelmektedir. Kipling tüm roman boyunca bize Lama'nın, bilge ve iyi bir insan olmasının yanında, Kim'in gençliğine, kılavuzluğuna ve yaratıcılığına gereksinme duyduğunu açıkça gösterir. Hatta, Lama, dokuzuncu bölümün sonlarına doğru, Benares'te bacağından demirlenmiş yaşlı fili (Ananda) kurtaran genç fil ("Rabbın Kendisi") meselini ("Jâtaka") anlatırken, Kim'e mutlak ve dinsel bir gereksinmesi olduğunu kabul eder. Lama'nın Kim'i kurtarıcısı olarak gördüğü çok

açıktır. Sonraları, İngiltere'ye karşı ayaklanmayı kızıştıran Rus ajanlarla olan kaçınılmaz karşılaşmadan sonra, Kim Lama'ya yardım eder (ve ondan yardım görür); Lama, Kipling'in tüm kurmaca yapıtlarındaki en dokunaklı sahne olan bu sahnede şöyle der: "Çocuğum, yaşlı bir ağaç nasıl eski bir duvara yaslanıp onun kireciyle yaşarsa, ben de senin gücüne yaslanıp yaşadım." Buna karşılık, kendisi de mürşidine karşı aynı sevgiyle dolu olan Kim, yaşlı adama olan gereksinmesinin "başka şeyler için" olduğunu belirtir, ama Büyük Oyun'daki görevini hiç terk etmez.

Bu "başka şeyler"in, inanç ve kararlı bir amaç olduğunda hiç kuşku yoktur. *Kim*, anlatının ilerlediği kollardan birinde, durmadan araştırıcılığa döner: Lama, ceplerinde karmaşık bir şemasını taşıdığı Yaşam Tekerleği'nin kefaretini, Kim ise sömürgecilik hizmetinde güvenli bir mevki arar. Kipling, ikisine de gönül düşürmez. "Bedenin kuruntularından" kurtulma isteği içindeki Lama'yı her gittiği yerde izler ve romana Kipling'in pek az yapay bir egzotisizmle verdiği Doğu boyutuna olan bağlılığımızı sağlayan da, hiç kuşkusuz, romancının bu dinsel yolculuğa olan saygısına inanabilmemizdir. Gerçekten de Lama, hemen herkesten dikkat ve saygı görür. Kim'in eğitimi için gerekli parayı elde edeceği sözünü yerine getirir; Kim'le, kararlaştırılan yerlerde ve zamanlarda buluşur; sözleri saygı ve cankulağıyla dinlenir. Kipling, on dördüncü bölümdeki özellikle hoş bir değiniyle, Lama'ya doğduğu Tibet dağlarındaki harika olaylara ilişkin "büyülerden ve mucizelerden oluşan görkemli bir anlatı demeti" aktartır, ancak, bu yaşlı ve kutsal kişinin İngilizce bir düzyazıyla yeniden üretilmesi olanaksız, kendine özgü bir yaşamı olduğunu söylercesine, bu olayları yinelemekten büyük bir incelikle kaçınır.

Lama'nın arayışı ve Kim'in romanın sonundaki hastalığı birlikte çözülür. Kipling'in diğer pek çok öyküsünü bilen okurlar, eleştirmen J.M. Tompkins'in haklı olarak "sağaltma izleği" dediği şeyin yabancısı değildir.[129] Burada da anlatı amansız bir biçimde büyük bir bunalıma doğru ilerlemektedir. Kim, unutulmaz bir sahnede Lama'ya saldıran yabancı ve pis kişilere karşı saldırıya geçer, yaşlı adamın tılsımsı haritası yırtılır ve bu iki sahipsiz yolcu, yollarına huzurlarından ve sağlıklarından edilmiş bir halde devam ederler. Kim, üstündeki yükten, yabancı casustan çaldığı kağıtlardan kurtulmayı beklemekte, Lama ise ruhani amaçlarına erişmek için ne denli dayanılmaz uzunlukta bir süre gerektiğinin farkına varmaktadır. Kipling, bu yürek parçalayıcı durumun içine romanın iki büyük fahişesinden birini, Shamleg'in, "Kerlistian" Sahib'i tarafından uzun bir süre

önce terkedilmiş, yine de güçlü, canlı, tutkulu kalmış olan kadınını katar (diğeri, Kulu'nun yaşlı duludur). (Burada Kipling'in ilk öykülerinin en etkileyicilerinden biri olan "Lispeth" akla gelir; o öyküde, bir beyaz adamın sevmiş ama evlenmeyerek bırakıp gitmiş olduğu bir yerli kadının çıkmazı ele alınır.) Kim ile, Shamlegh'in gürbüz kadını arasında belli belirsiz bir cinsel ilgi doğar ama Kim ile Lama'nın bir kez daha yola çıkmasıyla bu ilgi hemen yok olur.

Kim ile yaşlı Lama'nın huzura kavuşmadan önce geçmeleri gereken sağaltım süreci nedir? Bu son derecede karmaşık ve ilginç soru ancak ağır ağır ve bilerek yanıtlanabilir; dolayısıyla, Kipling büyük bir dikkat göstererek, şoven bir emperyal çözümün kapatıcı sınırları üstünde ayak diremez. Kim ile yaşlı rahibin iyi yapılmış basit bir iş karşılığı saygınlık kazanmaktan yanıltıcı bir doyum elde etmelerini cezasız bırakmaz. Bu önlemin iyi bir romancılık uygulaması olduğunda kuşku yoksa da, duygusal, kültürel ve estetik başka gerekler de söz konusudur. Kim'e, yaşamında, uğruna inatla savaştığı kimliğine yaraşır bir durak sağlanması gerekmektedir. Kim, Lurgan Sahib'in yanılsamalı ayartma girişimlerine direnmiş, Kim olduğu gerçeğini öne çıkarmıştır; bir yandan çatıların, pazar yerlerinin nazik çocuğu olmayı sürdürürken, bir yandan da Sahib mevkiini korumuştur; oyunu iyi oynamış, yaşamını az çok tehlikeye atma pahasına ve yer yer parlak başarılarla, İngiltere için savaşmıştır; Shamlegh'in kadınına da pabuç bırakmamıştır. Kim nereye yerleştirilmelidir? Ya sevimli yaşlı rahip?

Victor Turner'ın antropoloji kuramlarını okumuş olanlar, Kim'in yer değiştirmelerinde, kılık değiştirmelerinde ve genel, sıklıkla da işe yarayan gözboyacılığında, Turner'ın "liminal"[24] dediği temel özellikleri göreceklerdir. Turner, bazı toplumların, kendilerini topluluk halinde birleştirecek, idari ya da hukuki bir yapıdan öte bir şey olmalarını sağlayacak aracı kişilere gerek duyduğunu söylemektedir.

> Ergenliğe ya da topluluğa giriş törenlerindeki aday kişiler gibi bilinç eşiğindeki varlıklar, ellerinde hiçbir şey olmayan varlıklar olarak düşünülebilir. Bu varlıklar, hiçbir mevkileri, mülkleri, nişanları olmadığını göstermek için canavar kılığına girebilir, bir şeritten başka bir şey giymeyebilir ya da tümden çıplak olabilir... Sanki yaşamdaki yeni duraklarıyla başa çıkabilmeleri için yeniden biçimlenmek ve ek güçlerle donatılmak üzere tek tip bir biçime indirgenmeleri ya da düzene sokulmaları gerekmektedir.[130]

24 *liminal: bilinç eşiğiyle ilgili.* [ç.n.]

Kim'in kendisinin de hem bir İrlandalı toplumdışı çocuk hem de sonradan İngiliz gizli servisinin Büyük Oyun'unda esas oyunculardan biri olması, Kipling'in toplumların işleyiş ve denetilme biçimleri konusundaki anlayışına bir bilinmezlik kazandırıyor. Turner'a göre, toplumlar ne katı bir biçimde "yapılar" tarafından yürütülebilir, ne de marjinal, peygambersi ve tuhaf simalar, hipiler ya da binyılcılar tümden öne geçebilir; bunların birbirinin yerini alması, ve böylece yönelimlerini ötekinden aldığı esinle geliştirmesi ya da yumuşatması gerekir. Bilinç eşiğindeki varlık *figürü* toplumların sürüp gitmesine katkıda bulunmaktadır; Kipling'in komplodaki ve Kim'in kişiliğinin dönüşmesindeki en yaşamsal anda uyguladığı yordam budur.

Kipling bu sorunlarla başa çıkmak için, Kim'in hastalığını ve Lama'nın üzüntülerini tezgahlar. Ayrıca, Kim'in yaptıklarında başarıyı sağlama almak için, başeğmez —Herbert Spencer'ın umulmadık sofusu, Kim'in Büyük Oyun'daki yerli ve çağcıl ustası— Babu'nun çıkagelmesi gibi bir küçük düzenek daha vardır. Rus–Fransız komplolarıyla bir Hintli prensin çevirdiği kötücül dolapları kanıtlayan suç unsuru kağıt paketi Kim'den güvenli bir biçimde teslim alınır. O zaman Kim, Othello'nun dediği gibi, uğraşını yitirmişlik duygusuna kapılır:

> O sırada hep, her ne kadar sözcüklere dökemediyse de, ruhunun çarktan çıktığı, ve tıpkı bir köşede duran ucuz Beheea şeker kırıcısının hareketsiz çarkı gibi, hiçbir makineye bağlı olmayan bir çark tekerine dönüştüğü duygusuna kapıldı. Tepesinde atsinekleri dönüyor, papağanlar yüzüne doğru haykırıyor, arkadaki kalabalık evden gelen sesler —kavga sesleri, emirler, azarlama sesleri— sağır kulaklara bile çarpıyordu.[131]

Gerçekten de Kim, bu dünya açısından ölmüş, ve söylencedeki kahraman ya da bilinç eşiğindeki kişi gibi, bir tür yeraltına inmiştir; yeniden yüze çıkarsa, öncekinden daha güçlü ve duruma daha egemen olarak çıkacaktır.

Şimdi Kim'le "bu dünya" arasındaki kırığın sağaltılması gerekmektedir. Bir sonraki sayfa, Kipling'in sanatının doruğu değilse bile, yakınlarındadır. Söz konusu bölüm, Kim'in "Ben Kim'im. Peki Kim nedir?" sorusuna verilen ve azar azar sökün eden yanıtın çevresinde yapılanır. Şöyle:

> Bağırmak istemedi —hayatında bağırmaya hiç o anki kadar uzak olmamıştı— ama birden burnundan aşağı aptal yaşlar damlamaya başladı ve varlığına ait çarkların, neredeyse işitilebilir bir sesle, dış dünyaya yeniden kilitlendiğini du-

yumsadı. Az önce göz kürelerinde anlamsızca gezinen şeyler, gereken oranlarına kavuştu. Yollar yürünmek için, evler kalınmak için, sürüler güdülmek için, tarlalar sürülmek için, erkeklerle kadınlar konuşmak için vardı. Hepsi de, ayaklarının üstünde sağlamca dikilmiş, gayet anlaşılabilirdiler; kendisiyle aynı hamurdan, gerçek ve hakiki bir hamurdan yapılmaydılar, ne daha az, ne daha çok...[132]

Kim yavaş yavaş kendisiyle ve dünyayla bir olmaya başlar. Kipling devam eder:

Yarım mil ötede küçük bir tepenin üstünde boş bir öküz arabası, arkasındaki genç banyan ağacıyla, yeni sürülmüş terasların gözetleme yeri gibi duruyordu; ılık havada yıkanan göz kapakları, oraya yaklaştıkça ağırlaştı. Yer iyi ve temiz bir tozla kaplıydı: Canlı ama şimdiden ölümün yarı yoluna varmış yeni otlarla değil, tohumları yaşam boyu koruyan, umut veren bir tozla. Tozu ayak parmaklarının arasında duyumsadı, avuçlarıyla patpatladı ve tüm eklemleriyle, lüks bir edayla iç çekerek tahta milli arabanın gölgesine uzandı. Toprak Ana, Sahiba [Kulu'nun, Kim'e bakmış olan dul eşi] kadar vefalıydı. İyi durumdaki eşyalarından yapılma bir döşeğin üstünde çok uzun süre yatan Kim'in yitirdiği dengesi yerine gelsin diye ona yaşama gücü veriyordu. Kim'in başı güçsüzce onun göğsüne yaslanıyor, açık elleri onun gücüne teslim oluyordu. Tepesindeki çok köklü ağaç, hatta yanındaki insan eliyle işlenmiş ölü tahta, Kim'in ne aradığını kendisinin bilmediği kadar iyi biliyordu. Saatlerce, uykudan da derinlerde, uzandı kaldı.[133]

Kim uyurken, Lama ile Mahbub, çocuğun yazgısını tartışırlar; ikisi de Kim'in iyileştiğini bildiklerinden, geriye yaşamının düzeni kalmaktadır. Mahbub, Kim'in servise dönmesini istemektedir; Lama ise, o şaşırtıcı masumiyetiyle, Mahbub'a müridle müşrikin doğruluk yolundaki yolculuklarına katılmasını önerir. Roman, Lama'nın Kim'e artık her şeyin yolunda olduğunu açıklamasıyla biter. Lama şöyle der:

'tüm Hindistan'ı, Seylan'ın denizden dağlara kadar her yerini ve Suchzen'deki kendi Boyalı Kayalar'ımı, kaldığımız tüm kampları ve köyleri, en küçüğüne kadar gördüm. Hepsini bir anda ve bir yerde gördüm, çünkü ruhun içindedirler. Böylece ruhun, zaman ve mekan ve şeylerle ilgili yanılsamanın ötesine geçtiğini bildim. Böylece özgür olduğumu bildim.'[134]

Burada bir miktar hokus pokus varsa da, tümünü bir kenara atmamak gerekir. Lama'nın özgürlüğe ilişkin ansiklopedik anlayışı, Albay Creighton'ın her kampın ve köyün titizlikle kaydedildiği *Hindistan İnceleme-*

si'ne çarpıcı ölçüde benzemektedir. Aralarındaki fark, İngiliz dominyonu kapsamındaki yer ve insanları içeren pozitivist envanterin, Lama'daki cömert kuşatıcılıkta, hem kurtarıcı hem de Kim'in hesabına sağaltıcı bir anlayışa dönüşmesidir. Artık her şey bir aradadır. Merkezlerinde ise Kim, yani gezginci ruhu her şeyi "neredeyse işitilebilir bir sesle" yeniden kavrayan çocuk vardır. Ruhun, sözün gelişi, yeniden raya oturtulmasına ilişkin mekanik eğretileme, o yüceltilen, eğitici durumu biraz bozmaktaysa da, Hindistan gibi uçsuz bucaksız bir ülkede yeniden yeryüzüne dönen genç bir beyaz erkeği betimleyen bir İngiliz yazarı söz konusu olunca, bu söz sanatı uygun düşüyor. Önünde sonunda Hindistan demiryolları İngiliz yapımıdır ve yapıldığı yer üzerinde, öncekine göre daha güçlü bir denetim sağlamıştır.

Kipling'den önce başka yazarlar da bu türden, yaşamı yeniden kavrama sahneleri yazmışlardı; bunlardan en dikkate değerleri, ilki ikincisini etkilemiş olan, George Eliot'ın *Middlemarch*'ında ve Henry James'in *The Portrait of a Lady* adlı yapıtında görülür. Her iki örnekte de kadın kahraman (Dorothea Brooke ve Isabel Archer), bir sevgilinin ihanetine ilişkin ani açıklama karşısında, şok geçirmek demesek de, şaşırır: Dorothea, Will Ladislaw'u Rosamond Vincy ile flört ederken görür, Isabel ise kocasıyla bayan Merle arasındaki cilveleşmeyi sezer. Her iki görüntünün de ardından, Kim'in hastalığına benzemediği söylenemeyecek, uzun, dertli geceler gelir. Sonra da kadınlar kendileri ve dünya konusunda yeni bir kavrayışa ulaşır. İki romandaki sahneler dikkate değer ölçüde birbirine benzer; burada Dorothea Brooke'un deneyimini anarsak, ikisininkini de betimlemeye yetebilir. Dorothea, "felaketinin dar hücresi"nin önündeki dünyaya bakar ve şunları görür:

> giriş kapılarının dışındaki, ötesindeki tarlalar. Oradaki yolda, sırtında bir demet taşıyan bir adamla, kucağında bebeği, bir kadın vardı... Dorothea Brooke dünyanın genişliğini ve insanın çalışmak ve dayanmakla geçirdiği onca zamanı duyumsadı. Kendisi de o istemdışı çırpınışlarla dolu yaşamın bir parçasıydı ve lüks sığınağından salt izleyici olarak o yaşama bakamayacağı gibi, bencil yakınmalarla gözlerini de kapatamazdı.[135]

Eliot ve James bu sahneleri yalnızca törel birer yeniden uyanma olarak değil, roman kişisinin, kendisini her şeyi kapsayan geniş bir plan içinde görmekle, kendisine acı çektiren kişiyi geride bıraktığı, daha doğrusu bağışladığı anlar olarak yazmaktadır. Eliot'ın stratejisi, bir bölümüyle, Dorothea'nın ilk planları yoluyla arkadaşlarının hakkının korunma-

sına yardımcı olmasıdır; böylelikle, uyanma sahnesi, dünyanın içinde olma, dünyayla bağlı olma itilimini doğrulamaktadır. *Kim*'de de büyük ölçüde böyledir; tek fark, dünyanın bir ruhla kilitlenmeye elverir olarak tanımlanmasıdır. *Kim*'den daha önce alıntıladığım bölümde, amaç, irade ve iradeciliğe ilişkin belirgin iniş çıkışlarda barınan, bir tür törel zafer hali var: Her şey gereken oranlarına kavuşur, yollar yürünmek içindir, her şey gayet anlaşılırdır, sağlamca ayakları üstüne dikilmiştir vb. Biraz üstteki satırlarda da Kim'in varlığının "dış dünyaya yeniden kilitlenen çarkları" vardır. Bu devinim dizisi daha sonra Toprak Ana'nın, arabanın yanıbaşına uzanan Kim'i kutsamasıyla güçlenip pekişmektedir: "Kim'in yitirdiği dengesi yerine gelsin diye ona yaşama gücü veriyordu." Kipling, çocuğu bilinçöncesi, bozulmamış, cinsiyetdışı bir ilişki içinde annesine geri vermek yönünde, güçlü, neredeyse içgüdüsel bir arzu göstermektedir.

Ancak, Dorothea ve Isabel kaçınılmaz bir biçimde "istemdışı çırpınışlarla dolu yaşam"ın parçası olarak betimlenirken, Kim'in portresi, kendi yaşamını istemli olarak eline alan birinin portresidir. Bu bençe büyük bir fark. Kim'in, üstünlüğe, "kilitlenmeye," sağlamlığa, bilinç eşiğinden egemenliğe geçişe ilişkin yeni keskinleşen kavrayışı, çok büyük ölçüde, sömürge bir Hindistan'da Sahib olmasıyla ilintilidir: Kipling Kim'i, Hindistan'ın İngiltere tarafından (sadık bir İrlandalı uyruk kanalıyla) yeniden elde edilmesine yönelik bir el koyma töreninden geçirmektedir. Doğanın ve yerine gelen sağlığın istemdışı ritimlerinin Kim'e geri dönüşü, Kipling tarafından Kim adına verilen ve büyük ölçüde siyasal–tarihsel olan ilk hareket sinyalinden *sonra*dır. Buna karşılık, Avrupa'daki Avrupalı ya da Amerikalı kadın kahramanlar için dünya, yeniden keşfedilecektir; yönlendirecek ya da üstünde hükümranlık kuracak birine hiç gerek göstermemektedir. İngiliz Hindistanı için aynı şey geçerli değildir; orada yolların üstünde gereğince yürünmemesi, evlerde gereğince yaşanmaması, erkekler ve kadınlarla doğru bir tonda konuşulmaması durumunda kargaşa ya da ayaklanma doğacaktır.

Kim'e ilişkin en incelikli eleştirel yazılardan birinde, Mark Kinkead–Weekes, *Kim*'in Kipling yapıtları içinde benzersiz olduğunu, çünkü açıkça romanın çözülümü olmasına niyetlenilen şeyin, gerçekte öyle yürümediğini söyler. Kinkead–Weekes'e göre, romanın sanatsal başarısı, yazarı Kipling'in niyetlerini bile aşmaktadır:

> [Bu roman] farklı görme tarzları arasındaki özel bir gerilimin ürünüdür: Dış gerçeklikteki değişkenliğin, salt kendisi olarak doğurduğu duygusal büyü-

> lenme; gerek birbirinden, gerekse kişinin kendi tavrından çok farklı tavırlara bürünebilmek gibi bir negatif yeti; ve en son, bu yetinin bir ürünü olarak, ama en yoğun ve en yaratıcı olduğu noktada başka her şey için denek taşı olacak ölçüde güçlü bir karşı benliğin başarılması: Lama'nın yaratılması. Söz konusu yaratım, Kipling'in kendisininkinden neredeyse en uzak olan bir bakış açısı ve kişilik hayallemeyi içeriyor; yine de bu kişilik öylesine severek bulgulanıyor ki, kaçınılmaz olarak, daha derin bir takım bireşimlere doğru katalizör rolü oynuyor. Bu özel çaba —kendine yönelik saplantının önlenmesi, kendi dışındaki gerçeklik konusunda salt nesnel bir görüşten ötede daha derinlere dalınması ve artık kendisinin ötesini görme, düşünme ve duyumsama yetisine ulaşılmasıyla— *Kim*'de, diğer tüm yapıtlardakinden daha kapsayıcı, karmaşık, insanileştirilmiş ve olgun bir yeni anlayışı doğuruyor.[136]

Bu oldukça incelikli okumadaki görüşlerden bazılarına ne kadar katılırsak katılalım, bana göre fazla tarihdışı bir okuma söz konusudur. Evet, Lama bir tür karşı benliktir; evet, Kipling belli bir sempati yoluyla kendini başkalarının yerine koyabilmektedir. Ancak, hayır, Kipling Kim'in İngiliz Hindistan'ına yadsınmaz bir biçimde ait olduğunu hiç unutmamaktadır: Lama kaç mesel ortaya koyarsa koysun, Büyük Oyun pekâlâ da sürmekte ve Kim bu oyundaki rolünü yerine getirmektedir. Kuşkusuz, *Kim*'i içinde yer aldığı engelleyici tarihsel ve siyasal koşullardan bir ölçüde arındırıp dünyanın en büyük edebiyat yapıtlarından biri olarak okumak hakkımızdır. Ne var ki, aynı nedenle, ***kitabın içinde*** kendi çağdaş gerçekliğiyle kurulan ve Kipling tarafından dikkatle gözetilen bağlantıları da tek yanlı olarak iptal etmememiz gerekir. Kim, Creighton, Mahbub, Babu, hatta Lama'nın, Hindistan'ı tıpkı Kipling gibi imparatorluğun bir parçası olarak gördükleri kesindir. Ve Kipling'in, İngiliz önceliklerini Lama'ya kutsatmasından da epey önce —hiyerarşide safkan İngilizlerden daha aşağıda, mütevazı bir İrlandalı çocuk olan— Kim'e öne çıkarttırırken, bu anlayışın izlerini titizlikle koruduğunda kuşku yoktur.

Kipling'in en iyi yapıtının okurları hep Kipling'i Kipling'den koruma çabası göstermiştir. Bu durum sık sık, Edmund Wilson'ın *Kim*'e ilişkin ünlü yargısının onaylanması sonucunu vermektedir:

> Şimdi okur, Kim'in her zaman kendi halkı saydığı insanları İngiliz işgalcilerin esaretine terk ettiğini kavramasını ve bundan dolayı iki tarafa olan bağlılığı arasında bir savaşımın ortaya çıkmasını bekleme eğilimine girmektedir. Kipling, okur için, mistisizmi, tenselliği, peygambersilik ve derbederlik gibi aşırı uçları içeren Doğu ile, üstün örgütlenmeleri, modern yönteme olan güvenleri, yerli mit ve inançların örümcek ağları gibi süpürüp atılması yönündeki içgüdüleriyle İngilizler arasında —hatırı sayılır dramatik etkileri olan— bir

karşıtlık kurmuştur. Bize, yan yana var olan, birbirinden tümüyle farklı ve hiçbiri ötekini gerçekten anlamayan iki dünya gösterilmiş, biz de Kim'in bu ikisi arasındaki gitgellerini seyretmişizdir. Ancak, paralel çizgiler birbiriyle hiç buluşmaz; Kim'in duyumsadığı, birbirinin yerini alan zıt çekimler, hiçbir zaman gerçek bir savaşıma yol açmaz... Dolayısıyla, Kipling'in kurgusu herhangi bir temel çatışmayı dramatize ediyor değil, çünkü kendisi böyle bir çatışmayla hiç yüz yüze gelmedi.[137]

Bu iki görüşe karşılık, Kipling ile başkaları tarafından görüldüğü biçimiyle on dokuzuncu yüzyıl sonları İngiliz Hindistan'ının gerçeklikleri konusunda daha duyarlı ve daha doğru olduğunu düşündüğüm bir alternatif görüş var. Kim'in sömürgeciliğe hizmetiyle Hintli yol arkadaşlarına sadakati arasındaki çatışma, Kipling yüz yüze gelmediği için değil, Kipling'e göre *çatışma olmadığı için* çözülmemiştir; romanın amaçlarından biri, gerçekte, Kim kuşkularından, Lama ırmağın özleminden, Hindistan da birkaç türedi ile yabancı ajanlardan kurtulur kurtulmaz, çatışmanın yokluğunu göstermektir. Kipling Hindistan'ı emperyalizme mutsuz bir biçimde boyun eğmiş olarak görseydi *çatışma da olabilirdi*, bundan kuşkumuz olamaz; ancak, böyle görmüyordu: Kipling'e göre Hindistan'ın olabilecek en iyi yazgısı, İngiltere tarafından yönetilmekti. Aynı indirgemecilik bu kez tersinden yapılarak Kipling hem bir "emperyalist türkücü" (böyle değildi) hem de Frantz Fanon'u okumuş, Gandhi'yle karşılaşmış, onların derslerini özümsemiş ama inatla ikna olmamış birini okur gibi okunursa, incelikle geliştirdiği ve aydınlattığı bağlam ciddi bir biçimde çarpıtılmış olur. Tıpkı Conrad için, kötülüklerini ne kadar kabul ederse etsin emperyalizmin alternatifinin bulunmaması gibi, Kipling'i de dünyaya emperyalist gözle bakmaktan caydıracak dikkate değer hiçbir şey olmadığını anımsamak, yaşamsal bir önem taşıyor. Bu nedenle, her ne kadar romanının, (usavurumlu düzyazıdakinin tersine) roman türünde, Austen ya da Verdi'de, ayrıca ilerde göreceğimiz üzere Camus'de karşılaşılan türden ironi ve sorunlara yol açan bir biçimde imparatorluğu ve imparatorluğun biliçle meşrulaştırılmasını temsil ettiğini söylemek doğru olursa da, Kipling, bağımsız Hindistan gibi bir kavramın sarsıntısına uğramış değildir. Bu çoksesli okumada benim görüşüm, ayrım noktalarını gözardı etmek ya da önemsememek değil, vurgulamak ve aydınlatmak gerektiğidir.

Kim'deki iki ayrı bölümü ele alalım. Lama ile müridi, Umballa'dan ayrılmalarından kısa bir süre sonra "ayaklanma günlerinde yönetimin hizmetinde bulunmuş" olan, yaşlı ve solgun bir eski askerle karşılaşırlar. "Ayaklanma" sözcüğü, o zamanki okur için, on dokuzuncu yüzyıl İngil-

tere–Hindistan ilişkilerindeki en önemli, en ünlü ve en zorlu dönem olan ve 10 Mayıs 1857'de Meerut'ta başlayıp Delhi'nin alınmasına kadar giden Büyük İsyan anlamına gelir. Hintli yazarların "İsyan" [Rebellion –ç.n.] dedikleri "Ayaklanma" [Mutiny –ç.n.], İngiliz ve Hintli pek çok yazarın kitabına (örneğin, Christopher Hibbert'ın *The Great Mutiny*'si) konu olmuştur. "Ayaklanma"ya —burada ideolojik nitelikli olan bu İngiliz terimini kullanacağım— neden olan şey, Hindistan ordusundaki Hintli ve Müslüman askerlerin, mermileri için sığır yağı (Hindular için mekruh) ve domuz yağı (Müslümanlar için mekruh) kullanıldığından kuşkulanmalarıydı. Gerçek nedenler ise İngiliz emperyalizminin kendi içindeydi: Doğu Hindistan Kumpanyası'nın yönetimindeki olağandışılıklar, ve askerleri yerlilerden oluşan orduyu Sahib subayların yönetmesi. Tümü de büyük olasılıkla İngiliz köleliğinin gittikçe kötüleştiğini düşünen pek çok başka ırk ve kültür barındıran bu ülkede, beyaz Hıristiyan yönetime karşı alttan alta büyük bir içerleme de söz konusuydu. Sayısal olarak subaylarından çok daha üstün oldukları, isyancılardan hiçbirinin gözünden kaçmıyordu.

Ayaklanma, Hindistan tarihinde de, İngiltere tarihinde de net bir sınır oluşturdu. O sıralar ve daha sonra sonu gelmezcesine tartışılan karmaşık eylem, güdü, olay ve törellik yapılarına girmeksizin şunu söyleyebiliriz: Ayaklanmayı kaba ve sert bir biçimde bastıran İngilizlere göre, kendi yaptıkları tüm eylemler misilleme niteliğindedir; isyancılar Avrupalıları öldürmüştür ve bu gibi eylemler, eğer kanıt gerekiyorsa, Hintlilerin Avrupalı yüksek İngiliz uygarlığının boyunduruğuna girmeyi hak ettiğini kanıtlar; 1857'den sonra, Doğu Hindistan Kumpanyası'nın yerini, çok daha resmi olan Hindistan Yönetimi almıştır. Hintlilere göre ise "Ayaklanma," İngiliz egemenliğine karşı ulusalcı bir isyandı, ve kötüye kullanılmasına, sömürülmesine ve yerlilerin yakınmalarına kulak asılmamasına karşın, kendisini uzlaşmaz bir biçimde ortaya koymuştu. Edward Thompson 1925 yılında yayınladığı —İngiliz yönetimine karşı, Hindistan'ın bağımsızlığından yana tutkulu bir bildirge olan— *The Other Side of the Medal/Madalyonun Öbür Yüzü* adlı broşüründe, Ayaklanma'yı iki tarafın, Hintlilerle İngilizlerin, birbirine karşı tam ve biliçli bir muhalefete ulaştıkları büyük bir simgesel olay olarak ayrı bir yere koyar. Hintli ve İngiliz tarihleri arasındaki ayrılığın en çok bu olayın yansıtılmasında yoğunluk kazandığını da canlı bir biçimde gösterir. Kısacası, Ayaklanma, sömürgeciyle sömürülen arasındaki farklılığı güçlendirmiştir.

Ulusçuluğun ve haklılık duygusunun kızıştığı böyle bir durumda, Hintli olmak, İngiliz misillemesinin kurbanlarına karşı doğal bir daya-

nışma duygusu taşımak anlamına gelmiş olmalıdır. İngiliz olmak ise, kendilerine biçilen vahşi rolünü oynayan "yerliler"in korkunç gösterileri verili olduğunda —dürüstçe savunmayı bir yana bırakalım— nefret ve kırgınlık duymak anlamına gelmiştir. Bir Hintli olarak bu duyguları *yaşamamak,* çok küçük bir azınlığa mensup olmak demekti. Bu nedenle, Kipling'in, Ayaklanma'dan söz etmek üzere bir Hintli seçmesi gerektiğinde, yurttaşlarının ayaklanmasını delilik olarak gören, krala sadık bir askeri seçmesi hayli anlamlı oluyor. Kipling'in, "kendisini ziyaret etmek üzere anayoldan saptılar" diye anlattığı İngiliz "komiser yardımcıları"nın bu adama saygı göstermeleri şaşırtıcı değildir. Kipling'in safdışı ettiği nokta, bu adama yurttaşları tarafından (en azından) halkına ihanet etmiş biri olarak bakılması olasılığıdır. Birkaç sayfa sonra da, Lama ile Kim'e Ayaklanma'yı anlatan bu eski savaşçının olaylara bakış tarzı, büyük ölçüde İngiliz mantığıyla doludur:

> Orduyu bir deliliktir aldı ve subaylarına karşı döndüler. İlk kötülük bu oldu ama, sonra ellerine hakim olsalar, çaresi bulunmaz değildi. Ne var ki Sahib'in eşleriyle çocuklarını öldürmeyi seçtiler. Sonra deniz ötesinden Sahibler gelip en sıkısından bir hesap sordular.[138]

İngiliz duyarsızlığı karşısında (böyle adlandırılmış olması olasıdır) Hintlilerin duyduğu öfkeyi ve Hint direnişini "deliliğe" indirgemek, Hintlilerin eylemlerinin esasını, oldum olası İngiliz kadın ve çocuklarını öldürme eğiliminde olmalarına bağlamak: Bunlar ulusçu Hintli olayının masumane bir biçimde indirgenmesinden ibaret olmayıp, yanlı tutumlardır. Ve Kipling yaşlı askere —"törel" eyleme eğilimli beyaz adamın korkunç misillemesiyle— İngiliz karşı harekâtını Hintli isyancılardan "sıkı bir hesap sorma" olarak tanımlattığı zaman, tarih dünyasını bırakıp, yerlinin doğası itibariyle suçlu, beyaz adamınsa sert, ama töreci bir baba ve yargıç olduğu emperyalist politika yazıcılığı dünyasına girmiş oluyoruz. Kipling böylelikle bize Ayaklanma'ya ilişkin uç İngiliz görüşünü vermekte ve bu görüşü bir Hintliye söyletmektedir; bu Hintlinin, çok daha gerçeksi duracak, gadre uğramış bir ulusçu dengine ise romanın hiçbir yerinde rastlamayız. (Benzer bir biçimde, Creighton'ın sadık yaveri Mahbub Ali de, on dokuzuncu yüzyıl boyunca İngilizlere karşı yatışmak bilmez ayaklanmalar içinde olan Pathan halkına mensup olduğu halde, romanda İngiliz yönetiminden memnun, hatta bu yönetimle işbirliği içinde olan biridir.) Kipling bize büyük bir çalışkanlıkla yalnızca bir tanesini aktardığı çatışma halindeki iki dünyayı göstermekten böylesine

uzak kalmış, herhangi bir çatışma olasılığının gözükmesini de tümden olanaksızlaştırmıştır.

İkinci örnek birincisini doğruluyor. Bir kez daha, küçük, anlamlı bir devinirlik söz konusu. Dördüncü bölümde, Kim, Lama ve Kulu'nun dulu, Saharunpore'a doğru *yola çıkmışlardır.*[25] Kipling, bunun az öncesinde Kim'i coşkuyla betimlemiştir: "...orta yerinde, herkesten daha uyanık ve daha hareketli." Kipling'in, orta yerinden söz ettiği şey şu: "gerçek hakikiliği içinde dünya; bu, Kim'in yaşayacağı haliyle, hayattı: Koşuşmalar ve bağırışlar; kayışların bağlanışı, öküzlere vurulması, tekerlerin gıcırtısı, ateşlerin yakılıp yemeklerin pişirilmesi ve onaylayan gözün her baktığı yerde yeni görüntüler."[139] Hindistan'ın bu yanını, İngiliz okurun yararlandığı tüm çeşitliliğiyle sergilenen renkleri, hareketliliği ve ilginçliğiyle epey görmüş durumdayızdır. Ancak Kipling, belki de daha birkaç sayfa önce yaşlı askerin Ayaklanma'ya ilişkin korkutucu anlatısı sırasında başka "delilik"leri önleme gereğini duyduğundandır, bir biçimde Hindistan üstündeki otoriteyi de göstermek ister. Önünde sonunda, Kim'in hoşlandığı yerel canlılıktan da, İngiltere'nin imparatorluğuna yönelik tehditten de, Hindistan'ın kendisi sorumludur. Oradan ilçe polis müdürü geçer ve polis müdürünün görünmesi yaşlı dulun şöyle düşünmesine neden olur:

> 'Adalete göz kulak oluyor. Onlar bu memleketi, memleketin geleneklerini biliyorlar. Ötekiler, beyaz kadınlardan süt emip dilimizi kitaplardan öğrenmiş yeni gelmeler, salgın hastalıktan beter. Krallara zarar veriyorlar.'[140]

İngiliz polis görevlilerinin ülkeyi yerlilerden daha iyi bildiklerini ve iktidarın iplerini Hintli yöneticilerden çok bu görevlilerin elinde tutması gerektiğini düşünen Hintliler vardı, bunda kuşku yoktur. Ancak, dikkat edilmelidir ki *Kim*'de İngiliz yönetimine kimse meydan okumamakta ve kimse, o sıralar Hintlilerin, Kipling gibi inatçı biri için bile gayet görünür durumda olan yerel başkaldırmaları dile getirmemektedir. Bunlar yerine, bir roman kişisi, sömürge polisinin Hindistan'ı yönetmesi gerektiğini açıkça söylemekte ve (Kipling ailesi gibi) uzun süredir yerliler arasında yaşamışlığı nedeniyle, daha iyi olan eski tarz görevlileri, akademik eğitim görmüş yeni bürokratlara yeğlediğini eklemektedir. Hindistan'daki oryantalistlerin, Hintliler Hintli "eller"le, doğulu–Hintli tarzda yönetilmelidir biçimindeki tezinin bir uyarlaması da bu olmakla birlikte, Kipling bu süreçte oryantalizmle çekişen tüm felsefi ya da ideolojik yaklaşımları

25 E. Said, *en route* diye yazıyor. [ç.n.]

akademik diyerek bir kenara atmaktadır. Gözden düşürülen bu yönetim tarzları arasında muhafakâr Protestanlık (misyonerler ve reformcular; bay Bennett yoluyla sahneye konur), yararcılık ve Spencer'cılık (Babu yoluyla sahneye konur) ve kuşkusuz, ad verilmeden "salgın hastalıktan beter" diye hicvedilen akademisyenler vardır. İlginçtir, dulun onayı, peder Victor gibi esnek bir eğitimcinin ve sakin bir otorite olan albay Creighton'ın yanı sıra polis müdürü gibi görevlileri de kapsayacak kadar geniş tutulmuştur.

Dulun Hindistan'la yöneticileri konusunda kurala uygun ve tartışmasız bir tür yargı dile getirmesi, sömürgeci yönetimin doğru türden olduğu sürece yerliler tarafından kabul edildiğini göstermek için Kipling'in seçtiği yoldur. Tarihsel olarak Avrupa emperyalizmi kendisini kendi gözünde hoş kılmak için hep bu yöntemi kullanmıştır; bu açıdan, kendi toplumlarının gelişmemiş, geri ya da bozuk nitelikli olduğu gibisinden Avrupalı yargıları örtük bir biçimde kabul eden ve yabancıların bilgisine ve gücüne rıza gösteren yerli tebaadan daha iyisi bulunabilir mi? Burada ele aldığım görüşler, eksiltmeler ve saf dışı etmeler *Kim*'e öylesine damgasını vurmuştur ki, bu roman bir erkek çocuğun serüvenleri ya da Hindistan'daki yaşamın zengin ve hoş bir biçimde ayrıntılandırılmış panoraması olarak okunduğunda, gerçekte Kipling'in yazdığı roman okunmuş olmaz. Francis Hutchins'in *The Illusion of Permanence: British Imperialism in India/Kalıcılık Yanılsaması: Hindistan'da İngiliz Emperyalizmi*'nde belirttiği gibi, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında,

> Hiçbir toplumsal değişme ya da siyasal tehdit öğesi içermeyen bir Hindistan imgesi yaratılmıştı. Oryantalleştirme, Hindistan toplumunu İngiliz yönetiminin kalıcılaştırılmasına düşman öğelerden yoksun olarak algılamak yönündeki bu çabanın bir sonucuydu: Oryantalleştiriciler, bu varsayımsal Hindistan temeline dayanarak kalıcı bir egemenlik kurma peşindeydiler.[141]

Kim, imgelemdeki bu oryantalleştirilmiş Hindistan'a büyük bir katkı olduğu kadar, tarihçilerin "geleneğin icat edilmesi" adını vermeye başladığı şeye de katkı oluşturmaktadır.

Kaydedilmesi gereken bir şeyler daha var: *Kim*'in dokusuna, kendisi de aynı ölçüde değişmez olan beyaz dünyadan ayırt edilen oryantal dünyanın değişmezliğine ilişkin notlar serpiştirilmiştir. Bu çerçevede, örneğin, "Kim, doğulular gibi yalan söyleyecekti;" az ötede, "doğulular için yirmidört saatin yirmidördü de birbirinin aynıdır;" Kim, Lama'nın parasıyla tren bileti alırken her rupi üstünden bir annayı kendine ayırır ve Kip-

ling buna: "Asya'nın unutulmaz komisyonu" der; daha sonra, "Doğu'nun satıcılık güdüsü"ne gönderide bulunur; bir tren sahanlığında Mahbub'un hizmetlileri "yerli olduklarından," boşaltmaları gereken vagonları boşaltmamışlardır; Kim'in trendeki gürültüye karşın uyuyabilmesi, "doğulunun her tür gürültüye olan kayıtsızlığının" bir örneğidir; kamp toparlanırken Kipling şöyle der: "çabucak [toparlanıyorlardı] —doğuluların çabukluktan anladığı üzere— uzun uzun açıklamalar, abartılı ve hızlı konuşmalar, dikkatsizce, unutulmuş küçük şeyler için yüzlerce kez dönüp bakmalar arasında;" Sihlerin belirgin özelliği özel bir "para aşkları" olmasıdır; Hurree Babu'ya göre Bengalli olmak, tabansız olmakla eşanlamlıdır; yine Babu, yabancı ajanlardan aldığı paketi saklarken "ancak bir doğulunun yapabileceği gibi, bedenine bütün bir hazineyi sığdırır."

Bunların hiçbiri Kipling'e özgü değil. On dokuzuncu yüzyıl sonları Batı kültürü üstüne en üstünkörü inceleme bile bu türden halk bilgeliklerinden oluşma dev bir dağarcık ortaya çıkarabilir ve ne yazık ki bunların çoğu bugün hâlâ yaşamaktadır. Dahası, John M. MacKenzie'nin, değerli kitabı *Propaganda and Empire/Propaganda ve İmparatorluk*'ta gösterdiği üzere, sigara kutularından, posta kartlarından, partisyonlardan, yıllıklardan, müzikhol eğlencelerine ait kılavuzlardan tutun, oyuncak askerlere, bando konserlerine ve bazı oyunlara kadar bir sürü yönlendirici düzenek, emperyal gücü yüceltip, İngiltere'nin stratejik, törel ve iktisadî iyiliği için imparatorluğun ne denli gerekli olduğunu vurgulamış, aynı zamanda da koyu renkli ya da aşağı ırklara, ıslah olmaz, ve yok edilmeyi, sert bir biçimde yönetilmeyi, sonsuza değin boyunduruk altında tutulmayı gerektiren nitelikler yüklemiştir. Askeri kişiliklere belirgin bir biçimde tapınılmıştır; bunun genel nedeni, bu gibi kişilerin birkaç koyu renk kafayı kırmayı başarmış olmasıdır. Denizaşırı toprakları elde tutmak çeşitli açılardan mantıklıydı; bazen kâr için, bazen strateji ya da diğer emperyal güçlerle rekabet gereği (*Kim*'deki gibi: Angus Wilson, *The Strange Ride of Rudyard Kipling/Rudyard Kipling'in Tuhaf Koşusu*'nda, Kipling'in daha on altı yaşındayken bir okul tartışmasında "Rusya'nın Orta Asya'da ilerlemesi İngiliz iktidarının aleyhinedir" önermesini ileri sürdüğünü belirtmektedir[142]). Değişmez olarak kalan bir şey varsa, o da beyaz olmayana boyun eğdirilmesidir.

Kim, büyük estetik erdemleri olan bir yapıttır; ruhsal bakımdan rahatsız, aşırı gerici bir emperyalistin ırkçı hayalleri diye bir kenara atılamaz. George Orwell, Kipling'in dile yeni tümcecikler ve kavramlar (Doğu Doğu'dur, Batı da Batı; beyaz adamın yükü; Süveyş'in doğusunda bir

yerler) eklemek konusundaki eşsiz gücü üstüne yorumda bulunurken de kesinlikle haklıydı, Kipling'in ilgilerinin özellikle ilginç, hem kaba hem kalıcı olduğunu söylerken de.[143] Kipling'in gücünün bir nedeni, çok büyük yeteneklerin sahibi bir sanatçı olmasıdır; sanatında yaptığı şey, sanat olmasa kabalıkları açısından çok daha az kalıcı olacak fikirler geliştirmektir. Ne var ki Kipling on dokuzuncu yüzyıl Avrupa kültürünün yetkin anıtlarınca da desteklendi (bu nedenle onları kullanabildi) ve beyaz olmayan ırkların ikincilliği, üstün bir ırk tarafından yönetilmelerinin gerekliliği ve değişmez, mutlak özleri, 'modern yaşamın az çok sorgulanmayan varsayımları olarak kaldı.

Sömürgelerin nasıl yönetileceği ya da bazı sömürgelerin bırakılıp bırakılamayacağı konusunda tartışmalar olduğu doğrudur. Ancak, kamu önündeki tartışmaları ya da politikayı etkileme gücü olan hiç kimse, Avrupalı beyaz erkeğin temelde üstün olduğu ve her zaman üstte kalması gerektiği konusunda kuşkuya düşmüyordu. "Hindular doğuştan, yapıları gereği yalancıdır ve törel cesaretleri yoktur" türünden önermelere katılmayan pek az kişi, bu arada daha da az Bengal valisi vardı; aynı şekilde, Sir H.M. Elliot gibi Hindistan tarihçileri, kitaplarının planını yaparken temel kavram olarak *Hintli* barbarlığını alıyorlardı: İklim ve coğrafya Hintlilere bazı belirgin özellikler dayatmıştı. Hintlileri yönetenler içinde en netamelilerden biri olan Lord Cromer'a göre, doğulular kaldırımdan yürümesini öğrenemez, doğru söyleyemez, mantık kullanamazdı; Malezya yerlileri özleri itibariyle tembeldi, tıpkı Kuzey Avrupalıların özleri itibariyle enerjik ve becerikli olmaları gibi. V.G. Kiernan'ın daha önce de andığım *The Lords of Human Kind* adlı kitabında, bu görüşlerin ne kadar yaygın olduğu dikkate değer bir biçimde ortaya konuyor. Yukarılarda da belirttiğim gibi, sömürge iktisadı, antropoloji, tarih ve toplumbilim bu sözlerden yola çıkılarak kuruluyor ve sonuçta, Hindistan gibi sömürgelerle uğraşan hemen tüm Avrupalılar, değişme ve ulusçuluk gibi olgulardan yalıtlanıyordu. Michael Edwardes'ın *The Sahibs and the Lotus*'unda inceden inceye betimlenen —kendi bütünsel tarihi, mutfağı, lehçesi, değerleri, mecazlarıyla— bütün bir deneyim, Hindistan'ın bereketli ve çelişkili gerçekliklerinden az ya da çok ayrılarak, aldırışsızsızca sürüp gitti. Karl Marx bile kendini, değişmeyen Asya köyü, tarımı ya da despotizmi ile ilgili düşüncelere kaptırdı.

"Sözleşmeli" memur olarak Hindistan'a gönderilen İngiliz genci, soylusuyla, zenginiyle tüm Hintliler üstünde mutlak bir ulusal egemenliği olan bir sınıfa mensuptur. Aynı öyküleri dinlemiş, aynı kitapları oku-

muş, aynı dersleri öğrenmiş, diğer tüm genç sömürge görevlileriyle aynı kulüplere devam etmiştir. Michael Edwardes şöyle diyor: "Aralarından pek azı yönettikleri halkın dilini işlek denebilecek düzeyde öğrenme zahmetine giriyor ve ülkelerini fethedenlerin dilini öğrenme sıkıntısına katlanmış olan, çoğu durumda da efendilerinin cehaletini kendi yararlarına kullanmak konusunda hiç isteksiz davranmayan yerli memurlara adamakıllı bağımlı kalıyorlardı."[144] Forster'ın *Hindistan'a Bir Geçit*'indeki Ronny Heaslop, bu tür görevlilerin etkili bir portresidir.

Tüm bunlar, dünyevi otoritenin Albay Creighton olduğu *Kim* romanı açısından önem taşıyor. Bu etnograf asker kişinin, salt imgelem ürünü olmayıp, Kipling'in Pencap'taki deneyimlerinden çıkarılma olduğu aşağı yukarı kesindir; ve çok ilginç bir biçimde, sömürge Hindistan'ında kendisinden önceki otoritelerden türetilmiş bir sima olduğu yorumu kadar, Kipling'in yeni amaçlarına tam olarak uyan özgün bir sima olduğu yorumuna da rastlanmaktadır. Bir kere, Creighton her ne kadar romanda pek sık görülmemekte ve kişiliği Mahbub Ali ya da Babu kadar netlikle çizilmemekteyse de, eylemlerin kerteriz noktası, olayların sakınımlı yöneticisi ve gücüne saygı duyulan biri olarak varlığı duyumsanmaktadır. Ancak hiç de çiğ ve sert bir amir değildir. Kim'in yaşamını üstlenirken, rütbesini değil, ikna yöntemini kullanır. Mantık öyle gerektirdiğinde esneklik, olaylar zorunlu kıldığında ise sertlik gösterir: Kim'in başıboş tatilleri için patron olarak Creighton'dan daha iyisi bulunabilir miydi?

İkincisi: Creighton'ın hem sömürge subayı hem de bilgin olması özellikle ilgi çekicidir. İktidarla bilginin böylece birleşmesi, Doyle'un Sherlock Holmes'u bulmasıyla çağdaştır; Holmes'un (sadık sekreteri Dr. Watson, Kuzeybatı bölgesinden emekli bir askerdir) yaşama olan yaklaşımı da, bilime meraklı, üstün, uzmanlaşmış bir zekâyla birlikte, sağlıklı bir biçimde hukuka saygıyı, yasaların korunmasını içerir. Her iki örnekte de, Kipling ve Doyle, okurlarına sundukları kişilerin iş görme tarzlarında ortodoksluk olmamasını, neredeyse akademik uzmanlığa dönüşmüş yeni deneyim alanları aracılığıyla akla uygun bir duruma getirmişlerdir. Sömürge yöneticiliği ve suç saptama, neredeyse eski Yunan ve Latin edebiyatının ya da kimyanın saygınlığına ve rütbesine ulaşmıştır. Mahbub Ali eğitim için Kim'i teslim ederken konuşmalarına kulak misafiri olan Creighton, "bu çocuk tanıtıldığı gibiyse, ziyan edilmemeli" diye düşünür. Dünyaya tümüyle sistemli bir açıdan bakar. Hindistan'la ilgili her şey Creighton'ı ilgilendirir, çünkü yönetimi açısından her şey önemlidir. Creighton için etnografya ile sömürge işleri arasında geçiş yapmak kolaydır;

bu yetenekli çocuğu, hem geleceğin casusu olarak hem de antropolojik açıdan ilginç bir örnek olarak inceleyebilir. Dolayısıyla, peder Victor, Kim'in eğitimiyle ilgili bürokratik bir ayrıntıyla ilgilenmek Creighton için fazla mı kaçar diye düşündüğünde, Albay bu ikircimi ortadan kaldırır. "Sizin Kızıl Boğa nişanı gibi yönetime ait bir nişanın, çocuğun izlediği bir tür *fetişe dönüşmesi* çok ilginç."

Creighton'ın antropolog olarak önem taşımasının başka nedenleri de var. Modern toplumsal bilimler içinde tarihsel olarak sömürgeciliğe en çok bağlı olanı antropolojidir, çünkü antropologlarla etnologlar, yerli halkın gelenek ve görenekleri konusunda sömürge yöneticilerine sık sık danışmanlık yapmışlardır. (Claude Levi–Strauss bu durumu, antropolojiye ilişkin, "sömürgeciliğin beslemesi" anıştırmasıyla teslim eder; Talal Asad'ın yayına hazırladığı nefis denemeler derlemesi *Anthropology and the Colonial Encounter* (1973), söz konusu bağlantıları daha da geliştirmektedir; Robert Stone'un bir süre önce yayınlanan, ABD'nin Latin Amerika işlerindeki yeri konulu romanının [*A Flag for Sunrise,* 1981] başkişisi Holliwell de, CIA ile bulanık ilişkileri olan bir antropologdur.) Kipling, sömürgelerde etkinlik gösteren Batı bilimi ile Batı siyasal iktidarı arasındaki bu mantıksal ittifakı resimleyen ilk romancılardan biri.[145] Ve Kipling Creighton'ı her zaman ciddiye alıyor; Babu'nun varlığının nedenlerinden biri de bu. Kraliyet Bilimler Akademisi'ne girmek konusunda yinelenip duran hevesleri pek de temelsiz olmayan, açıkça göz dolduran bir antropolog olan bu yerli, yetersiz ya da bilgisiz olduğundan değil (bunların tam tersi söz konusudur), beyaz olmadığından, başka bir deyişle asla bir Creighton olamadığından, hemen her zaman eğlenceli, savruk ya da bir biçimde karikatürsüdür. Kipling bu konuda çok dikkatlidir. Tıpkı tarihin akışı içinde, İngiliz denetiminin *dışında* bir Hindistan düşünemediği gibi, kendisinin ve başkalarının Batılılara özgü uğraş saydıkları alanlarda etkili ve ciddi bir Hintli de düşünememektedir. Babu ne kadar sevimli ve hayranlık uyandırıcı olursa olsun, olmayacak duaya amin diyerek "biz"e benzemeye çalışan, varlıkbilimsel açıdan eğlenceli ve yapmacık yerli klişesinden de bir şeyler taşımaktadır.

Creighton siması için, Hindistan'daki İngiliz iktidarının kişileşmesinde kuşaklar boyunca gerçekleşen değişikliğin doruğudur demiştim. Creighton'ın arkasında, yenilikçi yönetimi ve kişisel aşırılıkları yüzünden İngiltere'nin Raj'a ait otoriteyi yasayla sınırlamaya razı olmasını gerekli kılan Warren Hastings ve Robert Clive gibi on sekizinci yüzyıl sonu serüvenci ve öncüleri var. Clive ile Hastings'ten Creighton'a kalan şey, özgürlük

duygusu, doğaçlamaya hazır olma ve resmiyet dışını yeğleme özellikleridir. O acımasız öncülerin ardından, tahakkümlerinden uzmanca bilgiye benzer bir şeyler yansıyan ilk kıdemli bilgin idarecilerden olan, reformcu ve sentezci Thomas Munro ve Mountstuart Elphinstone gelecektir. Ayrıca, Hindistan'da hizmette bulunmayı yabancı bir kültürü inceleme fırsatı sayan, Sir William ("Asyalı") Jones, Charles Wilkins, Nathaniel Halhed, Henry Colebrooke, Jonathan Duncan gibi büyük bilginler vardı. Esas olarak ticari girişimlere mensup olan bu kişiler, Hindistan'da çalışmanın topyekûn bir sistemi çalıştırmak kadar biçimlenmiş ve (sözcüğün gerçek anlamıyla) ekonomik olduğunu, Creighton (ve Kipling) kadar duyumsamamış gibiydiler.

Creighton'ın ilkesi, kişisel kapris ya da seçişlere (Clive'daki gibi) değil, çıkardan arınmış, yasalara, düzen ilkelerine ve denetime dayalı yönetimdir. Creighton, Hindistan'ı bilmeden Hindistan'ı yönetemezsiniz, Hindistan'ı bilmek ise işleyişini anlamak demektir anlayışını kişiliğinde canlandırır. Bu anlayış, Genel Vali William Bentinck'in zamanında geliştirilmiş, ve olabilecek en büyük sayıda Hintliyi, olabilecek en büyük yararı (hem Hintliler hem İngilizler için) sağlayarak[146] yönetmeye yönelik yararcı ilkelerden olduğu kadar, oryantalist ilkelerden de yararlanmıştır; bununla birlikte, her zaman, değişmez İngiliz emperyal otoritesiyle de kuşatılmış ve söz konusu otorite, valiyi, haklılık ve haksızlık, iyilik ve kötülük gibi şeylere duygusal açıdan önem veren sıradan insanlardan ayrı tutmuştur. Hindistan'da İngiltere'yi temsil eden yönetici kişi açısından temel nokta, bir şeyin, iyi ya da kötü olması ve bu nedenle değiştirilmesi ya da alıkonması değil, yabancı varlığın yönetilmesi için işe yarayıp yaramadığıdır. Dolayısıyla, Creighton, sonsuza değin imparatorluğun ayrılmaz bir parçası olarak değişmez ve çekici bir ideal Hindistan hayal etmiş olan Kipling için doyundurucuydu; *bu* otorite, kabul edilebilir bir otoriteydi.

Noel Annan, "Kipling's Place in the History of Ideas/Düşünce Tarihinde Kipling'in Yeri" başlıklı ünlü denemesinde, Kipling'in toplum anlayışının yeni toplumbilimcilerinkine (Durkheim, Weber ve Pareto) benzediği görüşünü savunuyor; bu toplumbilimciler,

> toplumu gruplar arasındaki bağ olarak görüyordu; insanların yapıp etmelerini, öncelikle kişilerin iradeleri, sınıflar ve kültürel ya da ulusal gelenekler gibi belirsiz şeyler değil, grupların farkında olmadan yerleştirdikleri davranış kalıpları belirlemekteydi. Öncelleri bazı grupların toplumun ilerlemesine katkıda bulunup bulunmadığı sorusunu sorarken, söz konusu toplumbilimciler, bu grupların toplumda düzeni mi yoksa istikrarsızlığı mı geliştirdiği sorusunu soruyorlardı.[147]

Annan devamla, Hindistan'da etkili yönetimin "bireylere bazı kurallar dayatan toplumsal denetim güçlerine [din, hukuk, gelenek, görenek, töre]" bağlı olduğuna ve bireylerin, "kendilerini mahvetme pahasına o kurallara aykırı davrandıklarına" inanan Kipling'in, modern toplumbilimsel söylemin kurucularına benzediğini söylüyor. Britanya İmparatorluğu'nun, soygunculuktan ve kârdan ibaret olan Roma imparatorluğundan hukukun ve düzenin hüküm sürdüğü güçlü bir sistem olması açısından farklı (ve daha iyi) olduğu görüşü, İngiliz emperyal kuramında neredeyse klişe durumuna gelmişti. *Ancient and Modern Imperialism/Eski ve Modern Emperyalizm*'de Cromer, *Karanlığın Yüreği*'nde ise Marlow, buna işaret eder.[148] Creighton bu noktayı gayet iyi anlamaktadır; Müslümanlarla, Bengallilerle, Afganlılarla, Tibetlilerle çalışırken hiçbir zaman onların inançlarını küçültür ya da farklılıklarını önemsemez gözükmemesinin nedeni budur. Kipling'in Creighton'ı bir sömürge bürokratı ya da aç gözlü bir kâr avcısı olarak değil, uzmanlıkları arasında karmaşık bir toplumun işleyişini titizlikle incelemek de bulunan bir bilgin olarak imgelemesi, doğal bir kavrayışın ürünüdür. Creighton'ın tanrısal heybetteki humoru, insanlar karşısındaki sevecen ama bağlanmayan tavrı, alışılmamış hali, Kipling'in ideal Hindistan görevlisine ilişkin güzellemeleridir.

Creighton örgüt adamı olarak, son kertede Kayser–i Hind ya da Kraliçe ile Kraliçe'nin insanlarına yaradığında kuşku bulunmayan Büyük Oyun'a başkanlık etmekle kalmayıp, romancıyla da el ele çalışmaktadır. Kipling'e atfedilebilecek tutarlı bir bakış açısı varsa, bunu hiçbir kişisinde olmadığı kadar Creighton'da bulabiliyoruz. Kipling gibi Creighton da Hindistan toplumundaki ayrımlara saygılıdır. Mahbub Ali, Kim'e bir Sahib olduğunu asla unutmamasını söylerken, Creighton'ın güvenilir, deneyimli bir çalışanı olarak konuşmaktadır. Kipling gibi Creighton da hiyerarşiyi, kast öncelikleriyle ayrıcalıklarını, dini, etnik kökeni ve ırkı asla kurcalamamakta, birlikte çalıştığı erkekler ve kadınlar da aynı biçimde davranmaktadır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarında *Warrant of Precedence* (Kıdem Senedi) adı verilen belge, Geoffrey Moorhouse'a göre "on dört ayrı mevki"yi esas alarak başlamış, "bir bölümü tek bir kişiye, bir bölümü ise birden çok kişiye ayrılmış olan altmış bir" mevkiye kadar çıkmıştı.[149] Moorhouse, İngilizlerle Hintliler arasındaki sevgi–nefret ilişkisinin her iki halkta da var olan karmaşık hiyerarşik tavırlardan kaynaklandığı biçiminde bir görüş öne sürüyor. "Taraflardan her biri diğerinin temel toplumsal öncülünü kavradı ve bununla kalmayıp kendisininkinin ilginç bir çeşitlemesi olarak, bilinçaltı bir saygıyla da karşıladı."[150] Bu

tür düşüncelerin *Kim*'in neredeyse her yerinde yeniden üretildiği görülebiliyor: Kipling'in sabırla Hindistan'daki farklı ırk ve kastların kaydını tutmasında, ırksal ayrım öğretisinin herkes tarafından (Lama tarafından bile) kabul edilmesinde, yabancıların kolayca aşamadığı gelenek ve sınırlarda... *Kim*'de herkes, başka gruplar için yabancı, kendi grubu için içerden biridir.

Kim'in yeteneklerinin (eli çabukluğu, kılık değiştirmede ve sanki hep içindeymiş gibi her duruma uyum göstermesi) Creighton tarafından beğenilmesi, romancının serüvenlere ve entrikalara dalıp çıkan bu karmaşık ve bukalemunsu kişiliğe olan ilgisiyle benzerlik taşıyor. Sonuçta benzerlik Büyük Oyun'la romanın kendisi arasındadır. Tüm Hindistan'ı denetimli bir gözlem yerinden görebilmek, büyük bir tatmin sağlar. Bir başka büyük tatmin kaynağı da, sınırları sportmence geçip ülkeleri ele geçirebilen bir kişiliği, tüm dünyanın dostu Kim O'Hara'nın kendisini, parmaklarının ucunda oynatmaktır. Sanki Kipling, Kim'i (tıpkı casus şefi Creighton'ın Büyük Oyun'da tuttuğu gibi) romanın merkezinde tutmakla Hindistan'ı emperyalizmin düşünde bile görmediği bir biçimde *elinde tutmakta* ve kullanmaktadır.

On dokuzuncu yüzyıl sonları gerçekçi romanı olarak kodlanıp düzenlenmiş bir yapı çerçevesinde buna ne anlam verilebilir? Conrad gibi Kipling de, başkişileri şaşırtıcı ölçüde alışılmamış bir dış serüven ve kişisel karizma dünyasına ait olan bir kurmaca yazarıdır. *The Seven Pillars of Wisdom*'daki T.E. Lawrence, ve Malraux'nun *Büyük Yol*'undaki Perken gibi serüvencilerin habercileri, Kim, Lord Jim ve Kurtz gibi, ateşli bir irade sahibi yaratılardır. Conrad'ın, alışılmamış bir düşünme ve kozmik alaycılık gücünden etkilenmiş kişileri, belleklerde güçlü, genellikle de pervasızlık derecesinde cesur birer eylem adamı olarak kalmaktadır.

Kipling ve Conrad, her ne kadar Rider Haggard, Doyle, Charles Reade, Vernon Fielding, G.A. Henty ve daha düzinelerle önemsiz yazar gibi serüven–emperyalizm türünde yapıtlar verseler de, ciddi bir estetik ve eleştirel dikkati hak eden yazarlardır.

Bununla birlikte, Kipling'de neyin alışılmamış olduğunu kavramanın bir yolu da, kimlerle çağdaş olduğunun kısaca anımsanmasıdır. Kipling'i Haggard ve Buchan'ın yanında görmeye öylesine alıştık ki, sanatçı olarak, Hardy, Henry James, Meredith ve Gissing ile, ayrıca George Eliot, George Moore ya da Samuel Butler'ın son dönemleriyle karşılaştırılmayı hak ettiğini unuttuk. Fransa'daki akranları ise Flaubert ve Zola, hatta Proust ile, Gide'in ilk dönemleridir. Ancak, bu yazarların yapıtları esas

olarak birer göz açma ve düş kırıklığı romanıyken, *Kim* öyle değildir. On dokuzuncu yüzyıl sonları romanının başkişisi, hemen hiç istisnasız, kendi yaşam tasarısının —büyük, zengin ya da seçkin biri olma isteğinin—kuruntudan, yanılsamadan, düşten ibaret olduğunu kavramış biridir. Flaubert'in *Duygusal Eğitim*'indeki Frédéric Moreau, *The Portrait of a Lady*'deki Isabel Archer ya da Butler'ın *The Way of All Flesh/İnsanlığın İlerleyişi*'ndeki Ernest Pontifex: Bunlar hep, fantezi bir başarı, eylem ya da şan düşünden acı bir biçimde uyanıp, daha düşük bir statüye, ihanete uğramış bir aşka ve çirkin burjuva dünyasına, kaba ve ikiyüzlü bir dünyaya razı olmaya zorlanan birer genç adam ya da genç kadın simasıdır.

Kim'de bu uyanma yoktur. Bu noktanın gösterilmesi için, Thomas Hardy'nin, *Jude the Obscure/Asi Kalpler* (1894; [Türkçesi: 1969]) adlı yapıtındaki, aşağı yukarı Kim'in çağdaşı olan "kahraman"ı Jude Fawley'nin Kim'le karşılaştırılmasından daha güçlü bir yöntem zor bulunur. İkisi de çevrelerine nesnel açıdan ters düşen, çizgidışı iki öksüzdür: Kim Hindistan'da bir İrlandalı, Jude ise çiftçilikten çok Yunanca meraklısı, hünerleri en alt düzeyde olan bir İngiliz köylü çocuğudur. İkisi de kendileri için çekici, albenili bir yaşam düşlemekte ve bu yaşamlara bir tür çıraklık yoluyla ulaşmaya çalışmaktadır; Kim, gezginci Lama'nın müridi olarak, Jude ise üniversite öğrenciliği peşinde koşarak. Ancak, benzerlikler burada bitiyor. Jude bir koşulun tuzağından diğerine düşer; kendisine uygun olmayan Arabella ile evlenir, Sue Bridehead'e fena halde aşık olur, çocukları intihar eder, ve yıllarca dokunaklı bir biçimde orada burada gezdikten sonra, yüzüstü bırakılmış bir adam olarak yaşamı sona erer. Kim ise tersine, başarıdan başarıya yükselir.

Yine de, *Kim* ile *Asi Kalpler* arasındaki benzerlikler üstünde ısrar etmek gerekiyor. Kim de Jude da, alışılmamış soylarıyla farklılaşıyor; ikisi de, anne babaları ve ailelerince yaşama düzgün bir biçimde geçmeleri sağlanan "olağan" çocuklara benzemiyor. Bulundukları çıkmazın temelinde kimlik sorunu yatıyor: ne olmalı, nereye gitmeli, ne yapmalı. Başkaları gibi olamadıklarına göre, kimdirler? Roman adı verilen biçimin ilk kahraman örneği (ve Lukacs'ın *Roman Kuramı*'nda belirttiği üzere, mutlu ve doyunmuş destan dünyasından çıkıp, düşmüş, mutsuz, "yitik aşkınlık" durumundaki roman dünyasına kesin geçişin işareti) olan Don Kişot gibi durup dinlenmek bilmez bir arayış içindeki birer gezgincidirler. Lukacs, her roman kişisinin, imgelemindeki yitirilmiş dünyayı yerine koymaya çalıştığını söyler ve bu, on dokuzuncu yüzyıl sonlarının düş kırıklığı romanında, gerçekleştirilmesi olanaksız bir düştür.[151] Frédéric

Moreau, Dorothea Brooke, Isabel Archer, Ernest Pontifex ve tüm diğerleri gibi Jude'un da yazgısı böyledir. Kişisel kimlikle ilgili aykırılık, kimliğin bu başarısız düşle iç içe geçmiş olmasıdır. Bilgin olmak gibi boşuna bir isteği olmasa, Jude da Jude olmayacaktır. Toplumsal açıdan bir hiç olmaktan kaçışın sunduğu kurtuluş vaadine tutunursa da, kurtuluş olanaksızdır. Yapısal ironi, tam da bu bağlantıda yatmaktadır: İstediğiniz şeyin, tam da, ulaşamayacağınız şey olması. *Asi Kalpler*'in sonundaki dokunaklı ve yenilgiye uğramış umut, Jude'un kimliğiyle eş bir anlam kazanır.

Kim O'Hara'nın iyimserlik dolu bir kişilik olması, bu felç edici, tatsız çıkmazın ötesine geçmesinden ileri gelir. Emperyal romanlardaki diğer başkişilerin eylemleri gibi Kim'in eylemleri de yenilgiyle değil, zaferle sonuçlanır. İşgalci yabancı ajanlar ele geçirilip sürüldükçe, Kim, Hindistan'a sağlığını kazandırır. Gücünün bir bölümü, çevresindeki Hintlilerle arasında böyle bir fark olduğunu derinden, neredeyse içgüdüsel bir biçimde bilmesinden kaynaklanır; kendisine çocukluğunda özel bir tılsım verilmiştir ve birlikte oynadığı çocuklardan farklı olarak —bu nokta romanın başlangıcında ortaya konur—, doğuşundaki bir kerametle, herkesin farkına varmasını istediği benzersiz bir yazgıyla donatılmıştır. Kim sonraları kendisinin bir Sahib, beyaz adam olduğunun açıkça farkına varır ve ne vakit ikircime düşse, bu özel rütbenin getirdiği tüm hak ve ayrıcalıklarıyla gerçekten Sahib olduğunu kendisine anımsatacak birisi vardır. Kipling, beyaz adamla beyaz olmayanlar arasındaki farkı, Kim'in mürşidine bile onaylatmaktadır.

Ancak romana o ilginç hoşluk ve güven duygusunu kazandıran yalnızca bu değildir. Kipling, James'le ya da Conrad'la karşılaştırıldığında, içe yönelen bir yazar değildir; tıpkı Joyce gibi —elimizdeki kanıtların gösterdiği üzere— kendisini sanatçı da saymamaktadır. En iyi metinlerinin gücü, akıcılık ve okunurluklarından, anlatısındaki ve kişilerini kuruşundaki doğallık görüntüsünden gelirken, yaratıcılığındaki has çeşitlilik, Dickens ve Shakespeare ile yarışır. Kipling için dil, Conrad'da olduğu gibi direnç gösteren bir araç değildir; hem saydamdır hem de keşfettiği dünyayı doğrudan temsil eden çeşitli tonlara ve iniş çıkışlara kolaylıkla elverir. Kim'e canlılığını ve yaratıcılığını, enerjisini ve çekiciliğini bu dil kazandırır. Kim, pek çok açıdan, on dokuzuncu yüzyılın çok daha erken zamanlarında, örneğin, çizdiği Fabrice del Dongo ve Julien Sorel gibi canlı portrelerde aynı serüven ve isteklilik karışımı bulunan Stendhal gibi yazarlar tarafından çizilebilecek bir kişiye benzer (Stendhal buna *İspanyolculuk* adını vermiştir). Stendhal'in kişileri için olduğu ve Hardy'nin

Jude'u için olmadığı gibi, Kim için dünya, Caliban'ın adasındakine benzer olanaklarla doludur: "haz veren, can acıtmayan gürültülerle, seslerle, tatlı ezgilerle dolu."

Söz konusu dünya zaman zaman huzurlu, hatta pastoraldir. Dolayısıyla, yalnızca Büyük Ana Yol'un koşuşturma ve canlılığına değil, aynı zamanda küçük yolcu grubu huzur içinde dinlenirken yaşlı askerin de bulunduğu *en route* sahnesinin (üçüncü bölüm) hoş, zarif pastoralizmine rastlarız:

> Sıcak güneş ışığı altında, sade yaşamın o sersemleten vızıltısı, güvercin sesleri ve tarlalardaki kuyu çıkrıklarının uyku veren teranesi duyuluyordu. Lama, yavaşça, etkileyici bir biçimde söze başladı. On dakika sonra, yaşlı asker, daha iyi işitmek için olduğunu söyleyerek atından aşağı kaydı ve yular bileğinde, oturdu. Lama'nın sesi tökezlemeye başladı, zaman uzayıp gitti. Kim, gri bir sincabı izlemekle meşguldü. Dala sıkışmış homurdanan küçük kürk demeti gözden yittiğinde, vaaz verenle dinleyenlerin çabucak uykusu geldi, yaşlı askerin güçlü kafası kolunu yastık yaptı, Lama ağacın sarı fildişi gibi duran gövdesine doğru devrildi. Çıplak bir çocuk sendeledi, bakıp kaldı, ani bir itilimle Lama'nın önünde saygılı bir selam çaktı; yalnız, çocuk o kadar kısa ve şişkoydu ki yan tarafa yuvarlandı ve Kim, yere serilmiş tombul bacaklara güldü. Çocuk öylece baktı ve alınmış bir havada, yüksekçe bir çığlık attı.[152]

Bu cennet dinginliğinin her yanında, yaşlı askerin şöylece betimlediği Büyük Ana Yol'un "harika görüntüsü" vardır: " 'her kasttan, her türden insan hareket halinde... Brahmanlarla şumarlar,[26] bankerlerle lehimciler, berberlerle bunnialar,[27] gezgincilerle çömlekçiler: Bir dünya gidip geliyor. Sanki selden kalan kütük gibi içinden çıktığım ırmaktır orası.' "[153]

Kim'in bu kaynaşan, ilginç bir biçimde konuksever dünyadaki tavrının büyüleyici göstergelerinden biri, kılık değiştirme konusundaki dikkate değer yeteneğidir. Kim'i önce Lahor'daki bir meydanda —bugün hâlâ duran— eski bir topun üstüne tünemiş, Hintli çocuklar arasında bir Hintli çocuk olarak görürüz. Kipling her çocuğun dinini ve kökenini (Müslüman, Hindu, İrlandalı) dikkatle belirtirse de, bu dikkat, kimliklerden hiçbirinin, diğer çocuklar için engel oluştursa bile Kim için oluşturmadığını bize göstermesine yetecek kadardır. Kim, bir lehçeden diğerine, bir ortamdan ötekine geçebilmektedir. Kitap boyunca, çok çeşitli Hintli topluluklarının lehçesini kullanır; Urduca, İngilizce (Kipling,

26 şumar: Deri işi yapan Hindu kastı. Kuzey ve Orta Hindistan'da, tarım işçisi. [ç.n.]

27 bunnia: Bir tür tüccar. [ç.n.]

Kim'in konuştuğu ve Babu'nun tumturaklı laf kalabalığından ince bir biçimde ayrılan özentili İngiliz–Hintli diline son derece eğlenceli, ince bir biçimde takılır), Avrasyalı dili, Hindu dili ve Bengal dili konuşur; Mahbub Peştuca[28] konuşunca, Kim buna da yanıt verir; Lama Çin Tibetçesi konuştuğunda, Kim anlar. Kipling, bu Babil'in, Sansi,[29] Keşmir, Akali, Sih ve daha birçoklarından oluşan bu Nuh gemisinin orkestracısı olarak, Kim'i de, sayısız durumun birinden diğerine geçip her birinde de kendini rahat hisseden büyük bir oyuncu, ya da her yere girip çıkan bir bukalemun gibi çekip çevirmektedir.

Tüm bunlar, Avrupa burjuvazisinin donuk dünyasından ne kadar da farklıdır; o dünyada çağdaş yaşamın bozulduğu ve her tür tutku, başarı ve egzotik serüven düşünün yok olduğu, her önemli romancının verdiği ortamla bir kez daha doğrulanmaktadır. Kipling'in romanı ise bir antitez sunar: Onun dünyası, İngiltere'nin tahakkümündeki bir Hindistan'da yer alması nedeniyle, ülkesinden ayrılmış Avrupalıdan hiçbir şeyi esirgemez. Beyaz Sahib'in bu bereketli karmaşıklıkta yaşamdan duyacağı zevk, Kim'de görülebilir; ve bence, bu dünyada Avrupa müdahalesine karşı —Kim'in tüm Hindistan'da göreli olarak zarar görmeden dolaşabilmesiyle simgelenen— direniş yokluğu, romanın emperyalist ufkundan kaynaklanmaktadır. Çünkü insanlar, —başarılı bir serüven yaşamak gibi büyük bir düşü gerçekleştirmeye çalışmanın insanın kendi orta halliliğiyle ve dünyadaki bozulma ve yozlaşmayla çatıştığı— Batı'da kendi çevrelerinde yapamadıklarını, ülkelerinin dışında yapabilmektedir. Öyle ya, Hindistan'da her şeyi yapmak, her şey olmak, engellenmeden her yere gitmek olanaklıdır.

Romanın yapısını etkilemesi açısından, Kim'in gezginciliğinin biçimlenişini ele alalım. Bu yolculukların çoğu, Birleşik Eyaletler'in[30] sınırında bir İngiliz garnizon kenti olan Umballa ile Lahor'un oluşturduğu eksen çevresinde, Pencap'ta olup biter. Büyük Müslüman yönetici Şer Şan tarafından on altıncı yüzyıl sonlarında yaptırılan Büyük Ana Yol, Peşaver'den Kalküta'ya kadar uzanmaktaysa da, Lama, Benares'ten daha güneye ve doğuya hiç gitmez. Kim, Simla'ya, Lucknow'a ve daha sonra Kulu vadisine yolculuklar yapar; Mahbub'la birlikte güneyde Bombay'a, batıda da Karaşi'ye kadar gider. Ancak yolculukları genel olarak kaygısız avarelik-

28 Peştuca: Afgan dili. Farsça ve Sanskritçe ile akraba. [ç.n.]

29 Sansi: Pencap'ta alt düzey kastlardan biri. [ç.n.]

30 United Provinces: bugünkü Uttar Pradesh'in eski adı. [ç.n.]

ler izlenimi yaratır. Kim'in yolculuklarının arasına bazen St. Xavier'daki ders yılının gerekleri girse de, romanın kişileri üstünde zaman açısından baskı anlamına gelebilecek ciddi gündem maddeleri olarak yalnızca, (I) Lama'nın arayışları —ki epey esnektir—, (II) Kuzeybatı bölgesinde olay yaratmaya çalışan yabancı ajanların izlenmesi ve sonuçta ülkeden atılmaları vardır. Burada, Kipling'in çağdaşı olan büyük Avrupalı yazarların romanlarındakinin tersine, ne düzenbaz tefeciler, ne köy hırsızları, ne kötücül dedikodular, ne de sıkıcı ve yüreksiz *parvenus*[31] söz konusudur.

Şimdi *Kim*'in lüks bir coğrafi ve uzamsal genişliğe dayalı oldukça gevşek yapısı ile, çağdaşı olan Avrupalı romanların sıkı, nefes aldırmayan, bağışlamaz zamansal yapısını karşı karşıya koyalım. Lukacs, *Roman Kuramı*'nda, bu romanlarda zamanın büyük bir ironi ustası, neredeyse roman kişilerinden biri olduğunu söyler; çünkü zaman, roman kişisini yanılsamalarında ve dengesizliklerinde daha da ileri götürür ve hayallerinin temelsiz, içi boş, fena halde boşuna olduğunu ortaya çıkarır.[154] *Kim*'de, zamanın sizin tarafınızda yer aldığını duyumsarsınız, çünkü coğrafya, az çok özgürce hareket etmek üzere size aittir. Kim'in ve ayrıca, sabırlılığıyla, ortaya çıkışlarının ve gözden yitişlerinin seyrek, hatta belli belirsiz olmasıyla Creighton'ın, bunu duyumsadığında kuşku yoktur. Hindistan'ın dev uzamı, komuta mevkiindeki İngilizlerin varlığı, ve bu iki etmen arasındaki etkileşimin ilettiği özgürlük duygusu, *Kim*'in sayfalarından yayılan son derece olumlu havaya katkıda bulunmaktadır. Buradaki dünya, Flaubert'in ya da Zola'nın hızlı yıkımlarla dolu, sıkıştıran dünyası değildir.

Romandaki rahat havanın biraz da bizzat Kipling'in Hindistan'da kendini evinde hissettiğini anımsamasından ileri geldiğini düşünüyorum. *Kim*'de Raj temsilcilerinin "yurtdışında" olmak gibi bir sorunları yoktur sanki; onlar için Hindistan herhangi bir içine kapanma özürü, can sıkıntısı ya da rahatsızlık gerektirmemektedir. Fransızca konuşan Rus ajanları, Hindistan'da "henüz hiçbir yere damgamızı vurmuş değiliz"[155] demekte, ancak İngilizler kendi damgalarını vurmuş olduklarını bilmektedirler; öyle ki, "doğulu" olduğunu kendi ağzıyla söyleyen Hurree, Rusların komplosuna kendi halkı adına değil, Raj adına öfkelenmektedir. Ruslar Lama'ya saldırıp haritasını yırttıklarında, kirletilen şey, mecazi olarak Hindistan'ın kendisidir ve Kim daha sonra bu kirliliği giderecektir. Kipling'in zihni, uzlaşma, sağaltma ve sonucun bütünlük getirmesi yönünde işlemektedir ve kullandığı dolayım coğrafidir: İngilizler, Hindistan'ı, geniş-

31 parvenus: sonradan görmeler.[ç.n.]

liğinden bir kez daha yararlanmak, kendilerini rahat hissetmek üzere yeniden ve yeniden kendi tasarruflarına alırlar.

Kipling'in Hindistan coğrafyası üstündeki iddialılığıyla, Camus'nün yaklaşık yarım yüzyıl sonra yazılmış bazı Cezayir öykülerindeki iddialılığı arasında çarpıcı bir örtüşme var. Her ikisindeki işaret dilinin de, güvenin değil, pusuya yatmış, genellikle farkına varılmamış bir sıkıntının belirtisi olduğuna inanıyorum. Çünkü eğer bir yere aitseniz, bunu durmadan söylemeniz ya da göstermeniz gerekmez: *Yabancı*'daki sessiz Araplar, *Karanlığın Yüreği*'ndeki kabarık saçlı karaderililer ya da *Kim*'deki çeşitli Hintliler gibi, oralısınızdır, o kadar. Ne var ki sömürgecilik, başka bir deyişle coğrafi mülk edinme, böylesi iddiacı iniş çıkışlar gerektiriyor ve bu vurgular, kendisini, kendi katında ve kendisi için yeniden onaylayan emperyal kültürün göstergelerini oluşturuyor.

Kipling'in, *Kim*'i metropol Avrupa romanındaki zamansal açıdan değil de coğrafi ve uzamsal açıdan yönetmesi, siyasal ve tarihsel etmenlere göre özel bir yer kazanarak, yazarındaki iflah olmaz siyasal yargının varlığını belirtiyor. Kipling bu seçişle, Hindistan bizimdir, dolayısıyla onu böyle, genellikle rakipsiz, avare ve doyurucu biçimde görebiliriz der gibidir. Hindistan "öteki"dir, ve önemli bir nokta olarak, tüm harika boyutları ve çeşitliliği ile, güvenli bir biçimde İngiltere'nin ellerindedir.

Kipling, estetik açıdan doyurucu olan ve dikkate alınması gereken bir örtüşme daha düzenliyor. Bu da, Creighton'ın Büyük Oyun'u ile Kim'in kılık değiştirme ve serüven konusundaki tükenmek bilmeden yenilenen yetisinin birleşmesidir; Kipling bu iki öğeyi sıkı bir bağlantı içinde tutar. Birincisi bir siyasal gözetim ve denetim mekanizmasıdır; ikincisi ise daha derin ve ilginç bir düzeyde, her şeyin olanaklı olduğunu, insanın her yere gidebilip her şey olabileceğini düşünmek isteyen birinin fantezisi. *The Seven Pillars of Wisdom*'da da T.E. Lawrence, —sarışın, mavi gözlü bir İngiliz— çöl Arapları arasında onlardan biriymiş gibi nasıl dolaştığını bize anımsatırken, bu fanteziyi yeniden ve yeniden dile getirir.

Buna fantezi dememin nedeni, Kipling'le Lawrence'ın da bize durmadan anımsattıkları üzere, "yerli olma"nın ya da Büyük Oyun'u oynamanın, kaya sağlamlığındaki Avrupa gücünün temellerine bağlı olduğunu hiç kimsenin —hele hele sömürgelerdeki beyazlarla beyaz olmayanların— unutmamasıdır. Aralarından serüvenci ajan olarak geçen mavi ya da yeşil gözlü Kim'lerin ya da T.E. Lawrence'ların aldatabildiği tek bir yerli olmuş mudur? Bundan kuşku duyduğum gibi, Avrupa emperyalizminin yörüngesinde yaşamış bir beyazın, beyaz yöneticilerle yerli te-

bazı arasında kültürel, siyasal ve iktisadî gerçekliğin ta içine kök salmış, değiştirilmemek üzere kurulmuş ve mutlak bir oransızlık bulunduğunu unutabileceğinden de kuşku duyuyorum.

Hindistan'ın her yerinde, sınırlar ve çatılar, çadırlar ve köyler aşarak başka kılıklar altında yolculuk yapan olumlu erkek çocuk kahraman Kim, Creighton'ın Büyük Oyun'unun temsil ettiği İngiliz iktidarına karşı sonsuzca sorumludur. Bunu böylesine net bir biçimde görebilmemizin nedeni, *Kim*'in yazılmasından bu yana Hindistan'ın bağımsızlığını *almış* olmasıdır; tıpkı Gide'in *Ahlaksız*'ının ve Camus'nün *Yabancı*'sının yayımlanmasından bu yana Cezayir'in Fransa'dan bağımsız duruma gelmiş olması gibi. Emperyal dönemin bu büyük yapıtlarını geriye dönük ve çoksesli olarak, başka tarih ve geleneklerle tartarak, sömürgelikten çıkışın ışığında okumak, bu yapıtların büyük estetik gücünü hafife almak olmadığı gibi, indirgemeci bir biçimde bu yapıtlara emperyalist propaganda muamelesi yapmak da değildir. Söz konusu yapıtları, etkilendikleri ve yazılmalarını olanaklı kılan iktidar olgularıyla olan bağlantılarından soyarak okumak ise çok daha ağır bir hatadır.

İngiltere'nin Hindistan üstündeki denetimini (Büyük Oyun) Kim'in Hindistan'la bir olmak, daha sonra da oradaki bozuklukları onarmak için kılık değiştirmesi fantezisiyle ayrıntılı bir biçimde örtüştürmek için Kipling'in bulduğu mekanizmanın, İngiliz emperyalizmi olmadan varlık kazanamayacağı açıktır. Bu romanı, on dokuzuncu yüzyılın son yıllarında, Hindistan'ın bağımsızlığından önceki son büyük devinirliğine ulaşan büyük bir birikim sürecinin gerçekleşmesi olarak okumamız gerekiyor: Bir yanda Hindistan üstünde gözetim ve denetim, öbür yanda her ayrıntısına gösterilen sevgi ve büyülenmişçesine dikkat. Birinin siyasal içeriğiyle öbürünün verdiği estetik ve psikolojik hazzın üst üste binmesini sağlayan, İngiliz emperyalizminin kendisidir; Kipling bunu anlamışken, daha sonraki okurlarının çoğu, bu rahatsız edici, hatta can sıkıcı gerçeği kabul etmek istememektedir. Üstelik, söz konusu olan, Kipling'in yalnızca genel olarak İngiliz emperyalizmini kabul etmesi değil, bu emperyalizmin belirli bir tarihsel devinirlikteki halini, insani ve çağcıl bir gerçeğin —Hindistan'ın Avrupalılar gelmeden önce de var olduğu, denetimin bir Avrupalı güç tarafından ele geçirildiği ve bu güce karşı Hintli direnişinin kaçınılmaz bir biçimde İngiliz boyunduruğundan kurtulma yönünde süreceği gerçeğinin— gelişen dinamiklerini neredeyse gözden yitirdiği halini kabul etmesidir.

Bugün *Kim*'i okurken, böylesine renkli ve incelikli bir biçimde görebildiği gerçeklikleri, kalıcı ve öze değgin oldukları anlayışıyla bulan-

dıran, bir anlamda Hindistan konusunda kendi kavrayışı tarafından kör edilmiş bir büyük sanatçıyı izleyebiliyoruz. Kipling, temelden bulanıklık yaratıcı olan bu amaca bağlamaya çalıştığı nitelikleri, roman adı verilen biçimden almıştır. Ne var ki, söz konusu bulandırmada tam bir başarıya ulaşamaması büyük bir sanatsal ironi olduğu gibi, romanı bu amaçla kullanma girişimi de Kipling'in estetik bütünlüğünü bir kez daha doğrulamaktadır. *Kim*'in bir siyasal broşür *olmadığında* hiç kuşku yoktur. Kipling'in, sevdiği ama gereğince elde edemediği Hindistan'la derinden bağlanmak için roman biçimini ve Kim O'Hara kişiliğini seçmesi: Bu kitabın temel anlamı olarak kararlılıkla aklımızda tutmamız gereken şey budur. O zaman *Kim*'i, içinde yer aldığı tarihsel devinirliğin büyük bir belgesi olarak, ayrıca, 1947 yılının 14 Ağustosunu 15'ine bağlayan gece yarısına giden yolda estetik bir kilometre taşı olarak okuyabiliriz: Ò gece yarısının çocukları, geçmişin zenginliğine ve sürüp giden sorunlarına ilişkin anlayışımızı gözden geçirmemiz için çok şey yapmışlardır.

VI • Yerliler Denetim Altında

Bir yandan sürmekte olan Avrupa kültürünün başarıları sıklaştıkça emperyalizm tarafından yararlanılan yönlerinde odaklanmaya, öte yandan da emperyal Avrupalının kendi emperyalistliğini nasıl olup da görmediğini ya da göremediğini, ve ilginçtir, aynı koşullar içinde, Avrupalı olmayanın da Avrupalıyı *yalnızca* emperyal olarak gördüğünü betimlemeye çalışıp duruyorum. Fanon, "nesnellik" gibi Avrupa'ya ait bir değerin, "yerli açısından her zaman kendisine karşı çevrilmiş" olduğunu söyler.[156]

Böyle bile olsa, on dokuzuncu yüzyıl Avrupa'sında emperyalizmin bir bütün olarak kültürden ayırt edilemez derecede yer etmiş olduğu söylenebilir mi? "Emperyalist" gibi bir sözcük, Kipling'in hem şoven yapıtları hem de usta işi edebiyat yapıtları için, ya da Kipling'in çağdaşları olan Tennyson ve Ruskin için kullanıldığında ne anlama gelir? Kuramsal olarak, her kültür yapımı emperyalizme bulaşmış mıdır?

Önerilebilecek iki yanıt var. Demeliyiz ki, hayır, "emperyalizm" türünden kavramlar, Batı metropol kültürlerinin ilginç ayrışıklığını kabul edilmesi olanaksız bir belirsizlikle maskeleme derecesinde genel niteliktedir. Emperyalizm işinin içinde olmak söz konusuysa, kültür yapıtları arasında ayrım uygulanmalıdır; dolayısıyla şöyle diyebiliriz: Örneğin, John Stuart

Mill, Hindistan'a ilişkin tüm dar görüşlülüğüne karşın, imparatorluk konusundaki tavırlarında Carlyle ya da Ruskin'den daha karmaşık ve aydınlıktı (Mill'in Eyre olayındaki tavrı, ilkeli, hatta geriye dönüp bakıldığında hayranlık uyandırıcıdır). Conrad ve Kipling'i sanatçı olarak Buchan ya da Haggard'la karşılaştırdığımızda da aynı şey geçerlidir. Bununla birlikte, kültürü emperyalizmin bir parçası saymamak gerekir biçimindeki itiraz, bu ikisi arasında ciddi bir bağlantı kurulmasını önlemeye yönelik bir taktik durumuna gelebilir. Kültür ile emperyalizme dikkatle baktığımızda bu ilişkide çeşitli biçimler ayırt edebiliyor ve büyük kültürel metinleri okumamızı zenginleştirip netleştiren bağlantılar bulup çıkaran yararlı bir iş yapmış oluyoruz. Buradaki çelişki, kuşkusuz, Avrupa kültürünün emperyal deneyimi çoğu yönüyle desteklemiş olmakla, karmaşıklığından, zenginliğinden ve ilginçliğinden bir şey yitirmemiş olmasıdır.

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında çalışmış iki yazar olarak Conrad'la Flaubert'e bakalım; birincisi açıkça emperyalizmle ilgilenmiş, ikincisi ise işin içine örtük olarak girmiştir. Aralarındaki farklara karşın, öne çıkardıkları roman kişileri birbirine benzer: Bu kişiler, kendilerini kendi yarattıkları yapının içinde yalıtlayıp çevrelerini de kendileri oluşturmak konusundaki yetileri bakımından, yönetmekte olduğu bir imparatorluğun orta yerindeki sömürgeci ile aynı biçimi almaktadır. *Zafer*'deki Axel Heyst ile *Ermiş Antonius ve Şeytan*'daki St. Antoine (bu yapıtların ikisi de son dönem yapıtlarıdır), bir yere çekilir ve orada, bir sihirli toplamın gardiyanları gibi, üstünde kurdukları denetime olan rahatsız edici direnişlerden temizlenmiş bir düşman dünyayı bünyelerinde taşırlar. Bu münzevilerin Conrad romanında uzun bir öyküsü var: Almayer, İç Şube'de Kurtz, Patusan'da Jim, ve Sulaco'da, unutulmaz Charles Gould; Flaubert'de de *Madame Bovary*'den sonra gitgide daha sık ortaya çıkarlar. Ancak, ilginçtir, kendi kendine kefaret girişiminde bulunan emperyaliste ilişkin bu modern uyarlamalar, adasındaki Robinson Crusoe'nun tersine, rahatsız edilir ve kesintiye uğratılır, çünkü adalarının dünyasından dışlamaya çalıştıkları şey, kapıdan kovulsa pencereden girmektedir. Flaubert'in bu yalnız başına despotluk imgesindeki örtülü emperyal etki, Conrad'ın açık sunuşuyla yan yana konduğunda çarpıcı olmaktadır.

Emperyal projedeki bu türden kesintiler, Avrupa romanının kodları çerçevesinde, aslında kimsenin dünyadan elini eteğini çekip gerçekliğin mahrem bir uyarlamasına gömülemeyeceğine ilişkin gerçekçi anımsatıcılardır. Geriye doğru Don Kişot'la kurulan bağ gibi bizzat roman biçiminin kurumsal yönlerindeki süreklilik de çok açıktır; yoldan sapan birey,

genellikle bir bünye kimliğinin çıkarları yönünde disipline sokulur ve cezalandırılır. Conrad'ın çizdiği açıkça sömürgeci nitelikteki ortamlarda ortaya çıkan kopukluklar Avrupalılardan kaynaklanmakta ve bir anlatı yapısına sarılıp sarmalanmaktadır; bu yapı, bu kez geriye dönük olmak üzere, yorumlanması ve sorgulanması için yine Avrupalıların incelemesine sunulur. Bu durum gerek daha önce yazılan *Lord Jim*'de gerekse *Zafer*'de görülebilir: Söz konusu romanlarda, idealist ya da münzevi beyaz adam (Jim, Heyst) bir tür Kişot yalnızlığı yaşadığından, bulunduğu mekanı Mefistovari olaylar ile serüvenciler işgal eder; serüvencilerin daha sonra işleyeceği kötülükler, anlatıcı bir beyaz adam tarafından geriye dönük olarak incelenir.

Bir başka örnek de *Karanlığın Yüreği*'dir. Marlow'u dinleyenler İngilizdir; kendisi de Kurtz'un özel alanına, vahiyvari bir belirtinin anlamını çalışan Batılı zihin olarak girer. Bu yapıtla ilgili pek çok okumada haklı olarak Conrad'ın sömürgesel girişimlere ilişkin kuşkuculuğuna dikkat çekilmekte, ancak, Marlow'un Afrika yolculuğunu öykülerken Kurtz'un eylemini yineleyip onayladığı —Afrika'nın yabansılıklarını kayda geçirip anlatmak yoluyla Afrika'daki Avrupa egemenliğini yeniden kurduğu— pek belirtilmemektedir. Vahşiler, eldeğmemişlik, hatta koskoca bir kıtayı topa tutmak gibi görünüşte delilik olan şey: Tüm bunlar, sonuçları ne denli karışık ve dolambaçlı olursa olsun, Marlow'un sömürgeleri emperyal haritaya yerleştirmek ve anlatılabilir öykünün zamansallığı altına almak gereksinmesini yeniden dile getirmektedir.

Marlow'un tarihsel eşdeğeri olarak önde gelen iki örnek ararsak, bunlar, yoğun kültürel ve bilimsel —emperyal bağlam dışında anlaşılması olanaksız— çalışmalarıyla ünlü Sir Henry Maine ve Sir Roderick Murchison olabilir. Maine'in büyük çalışması *Ancient Law/Eski Hukuk*'ta (1861) ilksel babaerkil toplumda hukuk yapısı incelenir: Bu yapı, değişmez "statü"ye ayrıcalık tanımakta, ve "sözleşmesel" temelde bir dönüştürme gerçekleşmedikçe modernleşememektedir. Maine, Foucault'nun Avrupa'da "hükümdarca" gözetimden idari gözetime geçişin öyküsü olarak yazdığı *Hapishanenin Doğuşu*'nu garip bir biçimde önceler. Aradaki fark, Maine'in, imparatorluğu kendi kuramını kanıtlamaya yönelik bir tür laboratuvar durumuna getirmesidir (Foucault ise bu amaçla Avrupa ıslah kuruluşlarında kullanılan Bentham'cı Panoptikon'u ele alır): Hindistan'daki Kral Naipliği Konseyi üyeliğine atanan Maine, Doğu'da kaldığı süreyi "uzatılmış uygulama" saymıştır. Hindistan mevzuatında yapılan köklü reformla ilgili konularda yararcı görüşlere karşı savaşmış (mevzuatı oluş-

turan belgelerden iki yüz tanesini kendisi yazmış) ve kendi görevini, "statüler"den kurtarılıp dikkatle yetiştirilen seçkinler olarak İngiliz politikasının sözleşmesel temeline göre kazanılabilecek Hintlilerin saptanması ve korunması olarak yorumlamıştır. Maine, *Village Communities/Köy Toplulukları*'nda (1871) ve sonra da Rede konferanslarında, Marx'ınkine şaşırtıcı derecede benzeyen bir kuram ortaya koymuştur: Hindistan'da İngiliz sömürgeciliğinin meydan okuduğu feodalizm, zorunlu bir gelişmeydi; feodal beyler zamanla bireysel mülkiyetin temellerini kuracak ve ilk burjuva örneklerinin ortaya çıkmasını sağlayacaktı.

Aynı ölçüde çarpıcı olan Roderick Murchison, sonradan jeolog, coğrafyacı ve Krallık Coğrafya Akademisi'nin yöneticisi olan eski bir askerdi. Murchison'ın yaşamı ve kariyeri üstüne Robert Stafford tarafından yazılmış etkileyici bir anlatıda belirtildiği gibi, Murchison'ın askeri geçmişi, tartışılmaz tutuculuğu, kendine olan aşırı güveni, iradesi ve gerek bilime, gerekse mülk edinmeye duyduğu büyük heves göz önüne alındığında, jeolog olarak yaptığı çalışmalara olan yaklaşımının, seferleriyle Britanya İmparatorluğu'na güç ve küresel bir etki alanı kazandıran bir fetih ordusununkine benzemesi kaçınılmazdı.[157] İster İngiltere içinde olsun, isterse Rusya, Avrupa, Kutuplar, Afrika ya da Hindistan gibi yerlerde, Murchison'ın yapıtı imparatorluktu. Bir keresinde şöyle diyordu: "Yolculuk ve sömürgecilik yapmak bugün İngilizlerin Raleigh ve Drake zamanlarındaki kadar önde gelen bir tutkusudur."[158]

Conrad da, anlatılarında neredeyse bütün bir dünyayı içine almak gibi bir emperyal hareketi yineleyip bu hareketteki, önüne geçilmezcesine ironik yanları vurgularken, kazançları da tasavvur eder. Conrad'ın tarihselci ufku, anlatısındaki sıralamada yer alan başka tarihleri geçersizleştirir; bu ufkun dinamiği, Afrika'yı ve köklü bir çizgidışılık göstermelerine karşın Kurtz'la Marlow'u, üstün Batılının —sorunsallığı da kabul edilen— *bileşeni* niteliğindeki bir anlayış çerçevesinde onaylar. Ancak, söylediğim gibi Conrad'ın anlatısı, çoğunlukla, kolay anlaşılır bir anlatımı saf dışı eden, orman, umutsuz yerliler, büyük ırmak, Afrika'nın görkemli ve anlatılması zor karanlık yaşamı gibi şeylerin peşindedir. Bir yerlinin anlaşılır bir şey söylediği iki durumdan ikincisinde, Afrikalıların tutarlı bir biçimde konuşması yalnızca Avrupalılarla ilgili nedenlere dayandığında olanaklıymışçasına, Kurtz'un ölümünü duyurmak üzere bir "küstah kara kafasını" kapıdan çıkarır. Marlow'un anlatısında, Afrika deneyimi, temelde Afrikalı olan bir farklılığın kabul edilmesinden çok, Avrupa'nın dünya açısından taşıdığı önemin daha da çok kabul edilmesidir; Kurtz'un emperyal iradesiyle yen-

meye çalıştığı boşluk, onun geçip gitmesiyle bir kez daha Afrika'ya egemen olmuş gibi, kıta o bütünsel anlamından bir şeyler yitirir.

Conrad'ın o zamanki okurlarından, peki yerlilere ne oldu diye sormaları ya da yerliler için kaygılanmaları beklenmiyordu. Onlar için önemli olan, Marlow'un her şeye nasıl baktığıydı; çünkü Marlow'un bilerek biçimlendirilmiş anlatısı olmasa, aslında anlatmaya değecek bir öykü, anımsanmaya değer kurmaca, danışılmaya değer otorite de yoktu. Bu noktayla, Kral Leopold'un, "ilerleme davasına kalıcı ve çıkar gözetmeyen hizmetler sunan"[159] Uluslararası Kongo Birliği'ne ilişkin anlatısı arasında çok kısa bir adım var. Bu birlik, 1885 yılında bir hayranı tarafından, "Afrika'nın gelişmesi için girişilmiş ve girişilebilecek planlar içinde en soylusu ve en özverilisi" olarak betimlenmişti.

Chinua Achebe'nin, Conrad Afrika yerli halkını tümüyle insan olmaktan çıkaran bir ırkçıdır biçimindeki ünlü eleştirisi, Conrad'ın ilk romanlarında yer alıp, Afrika'yla ilgili olmayan *Nostromo* ve *Zafer* gibi sonraki yapıtlarında daha da vurgulu ve açık bir duruma gelen şeyin altını çizecek kadar uzağa gitmiyor.[160] *Nostromo*'daki Costaguana öyküsü, büyük entikaları ve intihar eğilimleri olan bir beyaz ailenin acımasız öyküsüdür. Yerli Hintliler de, egemen sınıf Sulaco İspanyolları da başka perspektif sunmaz: Conrad onları da Afrika karaderililerine ve Güneydoğu Asya köylülerine yönelik acımayla karışık küçümsemesine ve egzotisizmine benzer bir duyguyla ele alır. Önünde sonunda Conrad'ın okurları Avrupalıdır ve yazdığı roman, kendi aşındırıcı kuşkuculuğunu da açığa çıkarmış olmakla birlikte, bu gerçeğe meydan okuma değil, onay getirme ve var olan bilinci perçinleme etkisi yaratmıştır. Benzer bir dinamik de Flaubert'de görülür.

Demek ki, tıpkı "gerçekçi"liğine karşın ideolojik ve ezici olan on dokuzuncu yüzyıl sömürge resimlerinin canlılığı[161] gibi, Avrupalı olmayana, çeper dünyaya ait değerlerle ilgili kuşatıcı kültürel formlar da, inceliklerine ve ince örüntülerine karşın, iş "yerliler"e gelince belirgin bir biçimde ideolojik ve seçici (hatta ezici) oluyor: Öteki'ni fiilen sessizleştiriyor, farklılığı kimlik olarak yeniden oluşturuyor, etkinliksiz sakinlerin değil, işgalci güçlerin gözüktüğü alanlar tasavvur edip üzerinde egemenlik kuruyor. İlginç olan soru, Conrad'ınki gibi doğrudan emperyal olan anlatılara direnen şey (varsa) nedir, sorusu. Avrupa konusundaki pekiştirilmiş anlayış kesintisiz miydi? Ya da, bu anlayış Avrupa içinde karşısında durulmaz, muhalifi olmayan bir anlayış mıydı?

Avrupa emperyalizmi gerçekten de, A.P. Thornton, Porter ve Hobson'ın[162] gösterdikleri gibi yüzyılın ortalarıyla sonları arasında Avrupa muhalefetini geliştirmiştir; bireysel ve grup halindeki pek çok hareketin, örneğin, Anthony Trollope ve Goldwin Smith gibi kölelik karşıtlarının, göreli olarak onurlu bir konumda bulundukları kesindir. Yine de, Froude, Dilke ve Seeley gibi kişilerin temsil ettiği emperyalizm yanlısı kültür, çok daha güçlü ve başarılı olmuştur.[163] On dokuzuncu yüzyıl boyunca genellikle şu ya da bu emperyal güç adına iş görmüş olan misyonerler, Stephen Neill'in *Colonialism and Christian Missions/Sömürgecilik ve Hıristiyan Misyonları*'nda ileri sürdüğü gibi, bazen en kötü sömürgeci aşırılıklara engel olabiliyorlardı.[164] Öte yandan, Avrupalıların bazı yerlilere modern teknolojik değişiklikler —buharlı aygıtlar, telgraf, hatta eğitim— getirdikleri ve bunların, bazı olumsuz yönlerine karşın, sömürgecilik sonrası döneme de kalan yararlar sağladığı doğrudur. Yine de, *Karanlığın Yüreği*'ndeki (Marlow haritada büyük boş yerleri doldurmak konusunda her zaman tutku duymuş olduğunu belirtirken) emperyal arayışın ürkütücü arılığı, emperyalizmin kültüründe ezici bir gerçeklik, gerçekliğin bileşenlerinden biri olarak kalıyor ve içerdiği itici güçle, Rhodes, Murchison ve Stanley gibi gerçek keşifçileri ve emperyalistleri anımsatıyor. Emperyalizmin yerleştirdiği ve sömürgeci karşılaşma boyunca sürüp giden güç dengesizliği küçük görülemez. Conrad, bu gerçekliği Kurtz'un Yabanıl Alışkanlıkları Yok Etme Uluslararası Derneği'ne[32] verdiği on yedi sayfalık raporun hem içeriği hem de biçimiyle vurgular: Karanlık yerleri uygarlaştırıp *aydınlatma amacı, elde edilen somut sonuçla —işbirliği* yapmayabilecek ya da direnmek gibi fikirler besleyebilecek "hayvanların kökünü kazımak"[33] arzusuyla— hem çelişkili hem de mantıksal açıdan eşdeğerdir. Sulaco'da Gould, *hem* madenin patronudur *hem de* işletmeyi havaya uçurmayı planlayan kişi. Herhangi bir bağ dokusu gerekmez: Yerlilerin yaşamını da, ölümünü de olanaklı kılan, emperyal anlayıştır.

Ancak, kuşkusuz, yerlilerin gerçek anlamıyla *tümü* ortadan kaldırılamazdı; onlar da, emperyal bilinçte gitgide daha çok mevzi kazandılar. Bunun ardından, yerlileri (Afrikalılar, Malayalılar, Araplar, Berberiler, Hintliler, Nepalliler, Javalılar, Filipinliler) beyaz adamdan ırk ve din temelinde ayırmak, sonra da, çalışmaya koyulmalarını sağlayacak bir sömürge yerleşimi ya da efendi söylemi biçimindeki Avrupalı varlığına gereksin-

32 Karanlığın Yüreği, agy., s.72 vd.. [ç.n.]
33 agy., s.73. [ç.n.]

me duyan bir halka dönüştürmek için yapılan planlar geldi. Dolayısıyla, bir yanda Kipling'in Hintliyi açıkça İngiliz vesayetine gereksinme duyan bir yaratık olarak çizen romanı var ve bunun bir yönü, Hindistan'ı çevreleyen, sonra da özümseyen anlatıdır: İngiltere olmasa Hindistan kendi yozlaşması ve azgelişmişliği içinde yok olacaktır. (Kipling burada James ve John Stuart Mill ile diğer yararcıların Hindistan Meclisi'nde görevli oldukları sırada ortaya koydukları ünlü görüşleri yineler.[165])

Öte yanda da, sömürgeci kapitalizmin, kökleri liberal serbest ticaret politikalarına uzanan (İncil yazılarından da yararlanan) karanlık söylemi söz konusudur; bu söylemde, örneğin, tembel yerli, yine doğasından gelen bozuk ve gevşek kişiliğiyle, Avrupalı efendilere gerek göstermektedir. Bunu Galieni, Hubert Lyautey, Lord Cromer, Hugh Clifford ve John Bowring gibi sömürge yöneticilerinin gözlemlerinde buluyoruz: "Elleri büyük, ağaçlara tırmanma alışkanlığından ötürü ayak parmakları kıvrık ve diğer çeşitli etkin işlevler... İzlenimleri geçici; geçmiş ya da geçmekte olan olaylardan pek azı aklında kalıyor. Yaşını sorun, yanıt veremeyecektir: Ataları kimdi? Ne bilir, ne de önem verir... Başlıca kötü yanı aylaklığıdır, mutluluk duyduğu şey de o. Gereken işleri istemeyerek yapar."[166] Sonra, toplumsal bilimlerde uzman sömürgecilerin monografilerindeki sertlikte aynı şeyi görüyoruz; örneğin, iktisat tarihçisi Clive Day 1904'te şunları yazıyor: "Uygulamada, yerli [Javalı] halkı kendilerini daha iyi bir duruma getirip standartlarını yükseltmek konusunda heveslendirerek hizmetlerini sağlamanın olanaksızlığı ortaya çıktı. İlk elde bir maddi yarar yoksa, hiçbir şey onları tembel alışkanlıklarından kurtaramıyor."[167] Bu betimlemeler, yerlileri ve emeklerini metalaştırıp somut tarihsel koşulların üstünü kapatarak, köle gibi çalıştırma ve direniş olgularını bir sihirli değnek dokunuşuyla yok etmektedir.[168]

Ne var ki bu tür anlatılar gözlemcinin gerçek gücünü de yok etmiş, köreltmiş, saf dışı bırakmıştır; gözlemci, yalnızca gücün, ve güçle Dünya Tarihi anlayışı arasındaki ittifakın güvence altına aldığı nedenlerle, yerli halkların gerçekliği konusunda gözle görülmez bir üstün nesnellik perspektifinden söz söyleyebilmekte, "yerlilerin" bakış açısını yerinden etmek için yeni bilimlerin protokolleriyle özel dillerini kullanmaktadır. Örneğin, Romila Thapar'ın işaret ettiği gibi,

> Hindistan tarihi, söz konusu çıkarların propagandasına yönelik araçlardan biri durumuna geldi. Tarihsel yaşamöykülerini ve vakayinameleri öne çıkaran geleneksel Hintli tarih yazımı büyük ölçüde görmezden gelindi. Hindistan tarihi konusunda Avrupalıların yazdıkları, yeni bir tarih geleneği yaratma yönünde

bir girişimdi. Hindistan'ın geçmişi konusunda on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllardaki sömürgecilik döneminde biçimlenen tarih yazımı kalıpları, büyük olasılıkla, diğer sömürge toplumların tarihlerinde ortaya çıkan kalıplara benzemektedir.[169]

Marx ve Engels gibi muhalif düşünürler bile bu türden beyanlarda bulunmak konusunda resmi Fransız ve İngiliz sözcülerinden aşağı kalmadılar; her iki siyasal taraf da, sömürgeci belgelerine, örneğin, tümüyle kodlanmış olan oryantalist söyleme ve Hegel'in Doğu ve Afrika statik, despot ve dünya tarihi açısından önemsizdir biçimindeki görüşüne dayanıyordu. Engels, 17 Eylül 1857'de Cezayir Mağribilerinden, ezilmiş oldukları için "utangaç," ancak, "bir yandan törel özellik açısından çok aşağıda, bir yandan da acımasızlık ve kincilik özelliklerini yine de koruyan bir ırk"[170] diye söz ederken, sömürgeci Fransız öğretisini yinelemekten başka bir şey yapmıyordu. Marx ve Engels'in, Doğu ve Afrika cehaleti ve boşinançları kuramlarını uzun uzadıya sundukları gibi, Conrad da tembel yerliler kabilinden sömürgeci anlatıları kullanıyordu. Dile gelmemiş emperyal isteğin ikinci bir yönü budur; inatla maddeci olan yerliler boyun eğen varlıklarken aşağı insanlığa dönüştürüldülerse, sömürgeci de benzer bir biçimde görünmez bir yazıcıya dönüşmüştür: Bu yazıcının yazdıkları, Öteki'ne ilişkin bilgiler vermekte, aynı zamanda da ısrarla bunun bilimsel bir biçimde çıkardan arındırılmışlığını ve (Katherine George'un kaydettiği üzere[171]) Avrupa uygarlığıyla olan temas sonucu ilksellerin koşullarında, kişiliklerinde ve geleneklerinde istikrarlı bir gelişme olduğunu savunmaktadır.[172]

Dolayısıyla, içinde bulunduğumuz yüzyılın başlarında emperyalizm doruğa ulaştığında, kitlesel bir biçimde sömürgeleştirilmiş olan dünya ile, Avrupa'da uluslarüstü nesnel incelemeye elveren bir dünya tanımlayan söylemsel yazma tarzının tarihselleştirici kodları arasında, konjonktürel bir birleşmişlik söz konusuydu. Bu pekişmiş anlayışın nesnesi, her zaman için, bir sürü erdemine, hizmetine ya da başarısına karşın, ele geçiren, gözlem altında bulunduran ve uygarlaştıran yabancının hünerlerinden pek azına sahip diye varlıkbilimsel açıdan dışlanmış, sürekli olarak ağır cezalarla tehdit edilen ve adamakıllı kısıtlanmış bir kişilik ya da kurbandır. Sömürgeci açısından, bu kapsayıcı mekanizmanın sürdürülmesi aralıksız bir çabayı zorunlu kılmaktadır. Kurban açısından ise emperyalizm şu alternatifleri sunar: hizmet et ya da yok ol.

VII • Camus ve Fransız Emperyal Deneyimi

Ancak, tüm imparatorluklar birbirinin aynı değildi. Fransa imparatorluğu, en ünlü tarihçilerinden birine bakılırsa, her ne kadar kâr, plantasyon ve köle peşinde olmak bakımından İngilizlerden geri kalmıyorsa da, enerjisini "saygınlık"tan[173] alıyordu. Üç yüzyıl boyunca elde edilmiş (ve bazen yitirilmiş) çeşitli topraklara çevreye yayılan "deha"sıyla nezaret eden bu imparatorluğun kendisi de, *Les Constructeurs de la France d'outre-mer/Denizaşırı Fransa'nın Kurucuları*[174] adlı büyüleyici çalışmanın derleyicileri olan Delavigne ve Charles André Julien'in sözleriyle, Fransa'nın "vocation supérieure"ünden[34] ileri geliyordu. Bu yazarların kişiler kadrosu, Champlain ve Richelieu ile başlayıp Cezayir fatihi ve netameli Vali Bugeaud, Fransız Kongo'sunun kurucusu Brazza, Madagaskar'da barışı kuran Gallieni, Lyautey ve Müslüman Arapların en büyük Avrupalı yöneticisi Cromer'i içeriyor. Burada İngiliz "hikmet-i hükümet"inin eşdeğerinden çok, büyük bir asimilasyon girişiminde Fransız olmanın getirdiği kişisel biçemin kokusu alınabiliyor.

Bunun Fransızların kendilerine ilişkin algılamalarından ibaret olup olamayacağının hiç önemi yok; çünkü tutarlı ve süreğen çekicilik, olay öncesinde de, sırasında da, sonrasında da, topraklara el koymayı haklı çıkarmak açısından itici güç oluşturmuştur. Ünlü kitabı Fransızcaya 1885'te çevrilip çok beğenilmiş ve üstüne pek çok yorum yapılmış olan Seeley, Britanya İmparatorluğu'nun aldırışsızlıkla edinildiğini söylerken, çağdaşı olan Fransız emperyal yazarlarınkinden çok farklı olan bir tavrı betimlemekten başka bir şey yapmamaktadır.

Agnes Murphy'nin gösterdiği gibi, 1870 Fransa–Prusya Savaşı, Fransız coğrafya akademilerindeki gelişmenin doğrudan bir uyaranı olmuştu.[175] Coğrafya bilgisi ve keşifçilik, bu tarihten başlayarak emperyal söyleme (ve edinime) bağlandı; Eugene Etienne (1892'de Sömürgeci Grup'u kuran kişi) gibi simaların sevilir olmasında Fransız emperyal kuramının neredeyse pozitif bilim düzeyine yükseltilmesinin rolünü bulup çıkarmak olanaklıdır. 1872'den sonra ve Girardet'ye göre ilk kez olmak üzere, Fransız devletinin üst kademelerinde, sömürgeci yayılmanın tutarlı bir siyasal öğretisi geliştiriliyordu; Fransız sömürge varlıkları, 1880 ile 1895 yılları arasında bir milyon kilometrekareden dokuz buçuk milyon kilometrekareye ve beş milyon yerli nüfustan elli milyon yerli nüfusa çıkıyordu.[176]

34 vacation supérieure: üstün yetenek. [ç.n.]

1875 yılında yapılan ve cumhurbaşkanının, Paris valisinin, meclis başkanının ve Amiral La Roucière'in de katıldığı ikinci coğrafi bilimler kongresinde Le Noury'nin yaptığı açış konuşması, toplantının tümüne egemen olan tavrı açığa vuruyordu: "Bayla̧r, tanrının inayeti bize yeryüzünü bilme ve ele geçirme yükümlülüğünü buyurmuştur. Bu yüce buyruk, zekâmıza ve etkinliklerimize kazılı olan zorunlu görevlerimizden biridir. Coğrafya, adına böylesine çok kurban verilen, böylesine güzel bir adanmışlık esinleyen bu bilim, yeryüzünün felsefesi durumuna gelmiştir."[177]

1880'i izleyen yıllarda toplumbilim (Le Bon'un esinlemesiyle), psikoloji (Leopold de Saussure'ün başlatmasıyla), tarih, ve kuşkusuz, antropoloji serpilip gelişiyor, bu bilimlerin çoğu, uluslararası sömürgecilik kongrelerine (1889, 1894 vb.) ya da özgül grupların çalışmalarına (örneğin, 1890 Uluslararası Sömürge Toplumbilimi Kongresi, 1902 Paris Etnografik Bilimler Kongresi) konu oluyordu. Dünyanın çeşitli bölgeleri birer bütün olarak *sömürgeci* bilimin konusu durumuna getirilmişti; Raymond Betts, *Revue internationale de sociologie*'nin, 1900 yılında Madagaskar'a, 1908'de de Laos ve Kamboçya'ya yıllık özel sayılar ayırdığını kaydediyor.[178] Devrim döneminde başlayan ideolojik sömürgeci asimilayson kuramı çökerken, Fransız emperyal stratejilerine ırk tipi kuramlar yol gösteriyordu: Constave Le Bon'un ilksel, aşağı, orta ve üstün ırkları; Ernest Seilière'in katışıksız güç felsefesi; Albert Sarraut'nun ve Paul Leroy–Beaulieu'nün sömürgecilik uygulama sistemleri; ve Jules Harmand'ın tahakküm ilkesi.[179] Her ne kadar *mission civilisatrice*[35] dışlanmıyorsa da, yerlilerle topraklarına Fransızlaştırılabilecek varlıklar muamelesi değil, değiştirilmesi olanaksız özellikleri nedeniyle birbirinden ayrılması ve boyun eğdirilmesi gereken mülkler muamelesi yapılıyordu. Fouillée, Clozel ve Giran'ın etkisi bu türden düşünceleri bir dile dönüştürüyor, emperyal diyarların kendisinde ise bilime çok benzeyen bir uygulama olarak, kaynakları, toprakları ve yazgıları Fransa'nın sorumluluğunda olan astların yönetimi bilimini ortaya çıkarıyordu. Fransa'nın Cezayir, Senegal, Moritanya ve Çinhindi'yle olan ilişkisi, René Maunier'nin *The Sociology of Colonies/Sömürge Toplumbilimi*[180] adlı kitabında belirttiği gibi, olsa olsa "hiyerarşik ortaklık" sayılıyordu; ancak Betts, haklı olarak, yine de "emperyalizm [kuramı] çağrıya değil, zor kullanımına göre oluştu ve tüm soylu öğretiler dikkate alındığında bu kuramın uzun erimde başarılı olması o *ultima ratio*'nun[36] görünürlüğüne bağlıydı" diye yazıyor.[181]

35 mission civilisatrice: uygarlaştırma görevi. [ç.n.]

36 ultima ratio: nihai görev. [ç.n.]

Fransızların kendi aralarında ve kendileri için yaptığı imparatorluk tartışmaları emperyal fethin gerçekleriyle karşılaştırıldığında pek çok çarpıcı oransızlık ve tuhaflık ortaya çıkıyor. Pragmatik kaygılarla zor kullanmak ve her tür zalimlik, Lyautey, Gallieni, Faidherbe, Bugeaud —general, vali, idari görevli— gibi kişiler için her zaman serbestti. Emperyal politikayı olup bittikten sonra (ve sırasında) dile getiren Jules Ferry gibi politikacılar, yerlileri kıskaca alan hedefleri "ulusal zenginliklerin yönetimi... hatta savunması"[182] olarak tanımlamayı bir hak olarak kullanıyorlardı. Lobiciler ve bugün politika yazarı adını verdiğimiz kişiler, romancılarla şoven yazarlardan tutun, asker ve sivil yüksek kadrolu felsefecilere kadar, Fransız imparatorluğunun yalnızca Fransız ulusal kimliğiyle, bu kimliğin parlaklığı, uygarlık enerjisi ve özel coğrafi, toplumsal ve tarihsel gelişimiyle bağlantılı olduğunu savunuyorlardı. Tüm bunlar, Martinik, Cezayir, Gabon ya da Madagaskar'daki günlük yaşamla ilintili değildi ve nazik bir dille söylenecek olursa, yerliler için zor şeylerdi. Ayrıca, diğer imparatorluklar —Almanya, Hollanda, İngiltere, Belçika, Amerika— Fransa'yı itip kakıyor, Fransa'yla savaş için (Fashoda'da olduğu gibi) ellerinden geleni yapıyor, pazarlığa (1917–1918'de Arabistan'da olduğu gibi) giriyor, tehdit ediyor ya da öykünüyorlardı.[183]

Cezayir'de Fransız yönetiminin politikası ne denli tutarsız olursa olsun, 1830'dan başlayarak Cezayir'i Fransızlaştırmaya yönelik amansız bir süreç geliştirildi. Önce yerlilerin toprakları ellerinden alınıp binaları işgal edildi; sömürgeci Fransız göçmenler meşe ormanlarının ve maden kaynaklarının denetimini ellerine geçirdi. Daha sonra, Prochaska'nın Annaba (sonraları adı Bône olarak değiştirilmiştir) için yazdığı üzere, "Cezayirlileri yerinden edip [Bône gibi yerlere] Avrupalıları yerleştirdiler."[184] 1830'u izleyen yıllarda ekonomiyi "yağma sermayesi" kapladı, yerli nüfus azalırken sömürgeci işgal grupları çoğaldı. İkili bir iktisadî yapı oluştu: "Avrupa ekonomisi firma–merkezli bir kapitalist ekonomiye çok benzerken, Cezayir ekonomisi daha çok pazar yönelimli, kapitalizm öncesi bir ekonomi görünümündeydi."[185] Dolayısıyla, "Fransa Cezayir'de kendini yeniden üretir"ken,[186] Cezayirliler uç yaşamlara ve yoksulluğa itiliyordu. Prochaska, Bône konusunda bir Fransız *colon*'unun[37] anlatısıyla yurtsever bir Cezayirlininkini karşılaştırarak, Cezayirlinin Annaba olayları konusunda anlattıkları için, "Fransız tarihçilerinin Bône öykülerini tersinden okumak gibi"[187] diyor:

37 colon: sömürgeci göçmen. [ç.n.]

> Arnaud her şeyden önce, Bône'da Cezayirlilerin bıraktığı pislikten sonra Fransızların sağladığı gelişmeyi övüyor."'Eski kent," pisliği nedeniyle değil, Fransızların bu ülkede, eskiden çölden ve verimsiz topraklardan ibaret olan ve neredeyse hiç doğal kaynağı bulunmayan bu yerde, nüfusu 1.500'ü bile aşmayan bu çirkin küçük Arap köyünde yaptığı işin büyüklüğünü ve güzelliğini ziyaretçilerin anlayabilmesi için, dokunulmadan bırakılmalıydı."[188]

H'sen Derdour'un Annaba'yla ilgili kitabındaki, 1954–1962 Cezayir Devrimi'yle ilgili bölümün başlığı şaşırtıcı sayılmamalı: "Evrensel bir toplama kampında tutsak olan Cezayir, sömürgeciliği paramparça ederek özgürlüğünü elde ediyor."[189]

Bône yakınlarında, on sekiz mil ötede Mondovi köyü vardır. Bu köyü, hükümet tarafından 1849 yılında Paris'ten (siyasal bakımdan sorun çıkaran unsurlardan kurtulmak amacıyla) getirilip Cezayirlilerin el konmuş topraklarının verildiği "kızıl" ırgatlar kurmuştur. Prochaska'nın araştırmasında, Bône'un uydusu Mondovi köyünün bir bağcılık merkezi olarak nasıl kurulduğu anlatılır; burası, "İspanyol bir hizmetçi kadınla, şarap mahzenlerinde çalışan bir Fransızın[190] oğlu olan Albert Camus'nün 1913 yılında doğduğu yerdir.

Camus, Fransız Cezayir'inden çıkan ve dünya düzeyinde yeri olduğu haklılıkla söylenebilecek bir yazardır. Yüz yıl önceki Jane Austen gibi Camus de, dikkatten kaçamayacak kadar açık bir biçimde ortada olan emperyal gerçekliklerin, yapıtlarında gözden yittiği bir romancıdır; geriye Austen'daki gibi belirgin bir *ethos,* romanda düz bir biçimde verilen coğrafi yerle derinden bir zıtlık içinde evrensellik ve insancılık düşündüren bir ruh kalmıştır. Fanny'nin hem Mansfield Parkı'nı hem Antigua plantasyonlarını elinde tutması gibi, Fransa da Cezayir'i ve aynı anlatısal kavramayla, Meursault'nun şaşırtıcı varoluşsal yalıtılmışlığını elinde tutar.

Camus, Fransa'nın yirminci yüzyılda çektiği sömürgecilikten çıkış sancılarının çirkin çalkantıları içinde özellikle önem taşıyor. İmparatorluğun en enerjik çağından sonra da varlığını sürdüren geç kalmış bir emperyal sima olmasının yanı sıra, bugün de kökleri artık unutulmuş bir sömürgecilikte yatan bir "evrenselci" yazar olarak ayakta. George Orwell'le olan geriye dönük ilişkisi daha da ilginç. Orwell'inki gibi Camus'nün tanınmış bir yazar durumuna gelmesi de 1930–40'larda ön plana çıkan konular çerçevesinde gerçekleşti: faşizm, İspanyol İç Savaşı, faşist saldırıya karşı direniş, sosyalist söylem içinden ele alınan yoksulluk ve toplumsal adaletsizlik, yazar–politika ilişkisi, aydının rolü. İki yazar da, siyasal anlatım-

larındaki etki dışı netliğin yanı sıra, biçemlerinin netliği ve düzlüğü ile ünlendi (Roland Barthes'ın *Yazının Sıfır Derecesi*'nde Camus'nün biçemini *écriture blanche*[38][191] diye betimlediğini anımsayalım). Ayrıca ikisi de savaş sonrası yıllarında pek mutlu sonuçlar vermeyen dönüşümlere uğradı. Kısacası ikisi de ölümleri sonrasında, daha yakından incelendiğinde çok farklı görünen bir duruma ilişkin anlatılarıyla ilginçlik kazanıyor. Orwell'in İngiliz sosyalizmi üstüne kurgusal incelemesi, soğuk savaş polemikleri alanında peygambersi (seviyorsanız peygambersi, değilse belirtisel) bir nitelik kazanmıştı; Camus'nün bir zamanlar ölüme ve Nazizme ilişkin/karşı gibi görülmüş olan direniş ve varoluşsal çatışma anlatıları ise bugün kültür ve emperyalizm konulu tartışmanın bir parçası olarak okunabilir.

Raymond Williams'ın Orwell'deki toplumsal anlayışa ilişkin oldukça güçlü eleştirisine karşın, Orwell'e gerek sol gerekse sağ aydınlarca her zaman sahip çıkılmıştır.[192] Orwell, Norman Podhoretz'in öne sürdüğü gibi zamanının önünde giden bir yeni-muhafazakâr mıdır, yoksa Christopher Hitchens'ın daha ikna edici bir biçimde savunduğu gibi, solun bir kahramanı mı?[193] Camus günümüzde İngiliz-Amerikan ilgi konularına daha az elvermekteyse de, terörizm ve sömürgecilik tartışmalarında, eleştirmen, siyasal ahlakçı ve hayranlık uyandıran bir romancı olarak adı geçmektedir.[194] Camus ile Orwell arasındaki çarpıcı paralellik, her ikisinin de kendi kültürleri içinde örnek sayılan ve önemleri doğdukları yerle ilgili bağlamın dolayımsız gücünden kaynaklanmakla birlikte bunu da aşan birer örnek sima durumuna gelmesidir. Bu nokta, Conor Cruise O'Brien tarafından, Raymond Williams'ın Orwell kitabına çok çeşitli açılardan benzeyen ve aynı dizide (*Modern Masters/Modern Ustalar* dizisi) yayımlanmış olan bir kitapta, Camus mistifikasyonu ustalıkla dağıtıldıktan sonraki bir betimlemede, tam yerinde belirtiliyor:

> Belki, Camus'nün çağdaşı olan hiçbir Avrupalı yazar, kendi kuşağının ve bir sonraki kuşağın imgelemine ve aynı zamanda törel ve siyasal bilincine onun kadar derinlemesine damgasını vurmamıştır. Camus, Avrupa'nın sınır bölgelerinden gelmesi ve bir tehdidin farkında olması nedeniyle, yoğun bir biçimde Avrupalıydı. Tehdit, aynı zamanda kendisine yönelmişti. Reddediyordu, ancak, savaşımsız değil.
>
> Conrad da içinde, hiçbir yazar, Batı bilincinin ve Batı dışı dünyaya ilişkin bilincin Camus ölçüsünde temsilcisi olmamıştır. Camus'nün yapıtının içsel dramı, bu ilişkinin artan bir baskı ve sıkıntı içinde gösterdiği gelişmedir.[195]

38 écriture blanche: Tahsin Yücel "ak yazı" olarak çeviriyor ve buradaki "ak"ın arılıktan çok, yokluk belirttiği notunu düşüyor. [ç.n.]

Camus'nün en ünlü romanları ile Cezayir'deki sömürgecilik durumu arasındaki bağlantıları keskin bir biçimde, hatta acımasızca sergileyen O'Brien, burada Camus'yü sorumluluk dışı bırakıyor. Fransa, Cezayir ve Camus üstüne herhangi bir şey bilen hiç kimse, sömürge bağlarını Avrupa ile Avrupa'nın sınır bölgesi arasındaki bir bağ olarak nitelemeyecekken, çok şey bildiği kesin olan O'Brien'ın Camus'yü "Avrupa'nın sınır bölgesine" ait biri olarak anlamasında, ustalıklı bir aşkınlık edimi var. Conrad ve Camus, yalnızca "Batı bilinci" gibi göreli olarak ağırlıksız bir şeyin değil, Avrupa dışı dünyadaki Batı *tahakkümünün* temsilcisidirler. Conrad, "Geography and Some Explorers/Coğrafya ve Bazı Keşifçiler" başlıklı denemesinde, bu soyut noktayı kendinden emin bir güçle belirterek İngilizlerin Kuzey Kutbu'ndaki keşiflerinden hoşnutlukla söz ettikten sonra, sözlerini kendi "militan coğrafyası" ile ilgili bir örnekle bitirir: "parmağımı o zaman beyaz olan Afrika'nın yüreğinin tam ortasına koyarak, bir gün oraya gideceğimi söyledim."[196] Kuşkusuz daha sonra oraya gerçekten gidecek ve *Karanlığın Yüreği*'nde bu hareketinin hakkını verecektir.

O'Brien ile Conrad'ın böylesine özenle betimledikleri Batı sömürgeciliği, öncelikle Avrupa sınırlarının *ötesine* geçip başka bir coğrafi varlığın *içine* girmektir. Batı sömürgeciliği, ikinci olarak da, tarih dışı bir "Batılı olmayan dünyaya ilişkin Batılı bilince" özgü değil (Afrika ve Hindistan yerlilerinin çoğu, sırtlarına yüklenen şeyi "Batılı bilinç"ten çok, kölelik, topraklara el konması ve kanlı, silahlı kuvvet kullanımı gibi belirli sömürgeci uygulamalarla ilgili görmektedir), Fransa ile İngiltere'nin, büyük ölçüde azgelişmiş ve hareketsiz bir "Batılı olmayan dünya"daki, boyunduruğa alınmış, aşağı halklar *karşısında* kendilerine "Batı" adını verdikleri, gayretkeşlikle inşa edilmiş bir ilişkiye özgüdür.[197]

O'Brien'ın, diğer yönleriyle çetin bir çözümleme olan Camus çözümlemesindeki bu eksiltme ve sıkıştırma, O'Brien Camus'yle zor seçimler karşısında sıkıntı içindeki bireysel bir sanatçı olarak ilgilendikçe artıyor. Sartre ve Jeanson'un Cezayir Savaşı sırasındaki Fransız politikasına muhalefet etmesini fazla kolay bir seçiş olarak niteleyen O'Brien'a göre, Camus Fransız Cezayiri'nde doğup büyümüş, kendisi Fransa'da yaşamaya başladıktan sonra da ailesi orada kalmıştır ve Camus için Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi'ne karşı savaşıma katılmak bir ölüm kalım sorunu olmuştur. Kuşkusuz, O'Brien'ın savına büyük ölçüde katılınabilir. Kabul edilmesi daha zor olan nokta ise, O'Brien'ın Camus'nün içinde bulunduğu zorlukları, sezgi ve düşünme sığası dışında neredeyse tümüyle boşaltılmış bir kap olarak, simgesel "Batılı bilinç" düzeyine yükseltişidir.

O'Brien ayrıca Camus'yü, bireysel deneyiminin verdiği ayrıcalığı vurgulamak yoluyla, daha önce soktuğu sıkıntılı konumdan da kurtarıyor. Bu taktik sayesinde bir miktar sempati duymamız beklenebilecektir, çünkü Cezayir'deki Fransız *colon* davranışının genel niteliği ne kadar talihsiz olursa olsun, bunun Camus'ye yüklenmesi için neden yoktur; Camus'nün (Herbert Lottman tarafından yazılan yaşamöyküsünde[198] gayet iyi betimlendiği gibi) Cezayir'de tam bir Fransız olarak yetişmiş olması, savaştan önce Cezayir'de büyük ölçüde Fransız sömürgeciliğinden ileri gelen yoksulluk konusundaki ünlü raporunu yazmasına engel olmamıştır.[199] Demek ki burada, ahlâk dışı bir durumda olan ahlâklı bir kişiyle karşı karşıyayız. Ve Camus'nün odaklandığı şey, toplumsal bir ortamdaki bireydir: Bu nokta, *Yabancı* için olduğu kadar, *Veba* ve *Düşüş* için de geçerlidir. Camus, kötü bir durumun orta yerinde, kendini tanımaya, yanılsamalardan arınmış olgunluğa ve ahlâkî kararlılığa prim vermektedir.

Burada yöntembilimle ilgili üç noktanın açılması gerekiyor. Bunlardan birincisi, Camus'nün *Yabancı*'da (1942), *Veba*'da (1947) ve son derece ilginç bir grup öyküsünü topladığı *Sürgün ve Krallık*'ta (1957) yaptığı coğrafi ortam seçimini sorgulamak ve yapısını çözmek olacak. Başlıca göndergesi (ilk iki yapıt için) her zaman genel olarak Fransa, ve daha özel planda da Nazi işgali altındaki Fransa olarak yorumlanan anlatıların ortamı neden Cezayir'dir? O'Brien bu seçişin masum olmadığını, öykülerin çoğunda (örneğin, Meursault'nun duruşması) Fransız yönetimin üstü örtülü ya da bilinçsiz bir biçimde haklı çıkarıldığını ya da güzellenmesi yönünde ideolojik girişimler bulunduğunu kaydetmek konusunda herkesten önde gidiyor.[200] Ne var ki, bireysel bir sanatçı olarak Camus ile Cezayir'deki Fransız sömürgeciliği arasında bir devamlılık kurabilmek için, Camus'nün anlatılarının kendilerinden önceki ve daha açıkça emperyal olan Fransız anlatılarıyla bağlantılı olup olmadığı, o anlatılardan yarar sağlayıp sağlamadığı sorusunu sormalıyız. Tarihsel perspektifi 1940 ve 1950'lerin çekici bir biçimde yalnız bir yazar olan Camus'sünden çıkarıp Cezayir'deki yüzyıllık Fransız varlığını kapsayacak biçimde genişletince, belki yalnızca Camus'nün anlatılarının biçimini ve ideolojik anlamını değil, aynı zamanda bu anlatıların Cezayir'deki Fransız girişiminin niteliğine ne ölçüde göndermede bulunduğunu ve bu niteliği ne ölçüde değiştirdiğini, pekiştirdiğini ve netleştirdiğini de daha iyi anlayabiliriz.

Yöntembilimsel açıdan açılması gereken ikinci nokta, daha geniş olan bu bakış açısı için gerekli kanıt tipi ve bununla ilgili olarak, yorumu kimin yaptığı sorusudur. Tarihsel eğilimli Avrupalı eleştirmen, belki

de, Camus'nün, dönüm noktalarından birine yaklaşan *Avrupalı* bunalımının trajik bir biçimde hareketsizleştirdiği Fransız bilincini temsil ettiğine inanacaktır; *colon* yerleşimlerinin kurtarılabileceğini ve 1960'tan (Camus'nün ölüm yılı) sonraya da kalabileceğini düşünmüşe benzeyen Camus, tarihsel olarak düpedüz yanılıyordu: Fransa yalnızca iki yıl sonra Cezayir'le ilgili tüm iddialarını ve elinde bulundurduğu her şeyi terk edecekti. Yapıtlarında açık bir biçimde o zamanki Cezayir'e göndermede bulunduğu ölçüde, Camus, genel olarak Fransa–Cezayir işlerinin tarihiyle ya da uzun erimli yazgısındaki dramatik değişikliklerle değil, söz konusu ilişkilerin o anki durumuyla ilgilidir. Bazı istisnalar varsa da, Fransız varlığını *her günkü* bir iktidar gerçekleşmesi olarak gören Cezayirlilerin tersine, Camus o varlığı genellikle görmezden gelmekte ya da gözden kaçırmaktadır. Cezayirliler tarafından 1962 yılının, 1830'da Fransızların gelmesiyle başlayan bir tarih içinde uzun ve mutsuz bir dönemin sonu ve yeni bir aşamanın zaferle başlatılması olarak görülmesi çok olasıdır. Dolayısıyla, Camus'nün romanlarını yorumlamanın bağıntılı bir yöntemi de, yazarının ruhsal durumunu bize anlatan romanlar olarak değil, Cezayir'i Fransız yapma ve öyle tutma yönündeki Fransız çabalarının tarihinde yer alan müdahaleler olarak okumak olacaktır. Cezayir ulusçuluğuyla Fransız sömürgeciliği arasındaki çatışmanın daha tam bir anlamını elde etmek için, Camus'nün Cezayir tarihini özümseme tarzlarını ve tarihe ilişkin varsayımlarını Cezayirliler tarafından bağımsızlık *sonrasında* yazılan tarihlerle karşılaştırmak gerekecektir. Ayrıca, Camus'nün yapıtına tarihsel olarak hem bizzat Fransız sömürgecilik serüveniyle (çünkü Camus bu serüveni değişmez saymaktadır) hem de Cezayir bağımsızlığına yekten karşı çıkmasıyla bağlantı içinde bakmak doğru olacaktır. Bu Cezayirli perspektif, Camus tarafından gizlenen, verili sayılan ya da yadsınan yönleri açığa çıkarabilecektir.

Açılması gereken son nokta, Camus'nün son derece yoğun metinleri söz konusu olduğunda, ayrıntının, sabrın ve ayak diremenin, yöntembilim açısından yaşamsal bir değer kazanmasıdır. Okurların eğilimi, Camus'nün romanlarını Fransa'ya ilişkin Fransız romanları ile ilişkilendirmektir. Bunun nedeni yalnızca romanların dili ve *Adolphe, Trois Contes/ Üç Öykü* gibi ünlü atalarından almışa benzedikleri biçimler değil, aynı zamanda Camus'nün Cezayir'deki bir yeri seçmesinin ilk eldeki kaçınılmaz törel konular açısından ikincil gözükmesidir. Böylelikle bu romanlar, ilk yayımlanmalarının üstünden neredeyse yarım yüzyıl geçtikten sonra da, insani durumun meselleri olarak okunuyor. Her ne kadar Meursault'nun

bir Arabı öldürdüğü doğruysa da, bu Arabın adı söylenmez ve bırakınız annesini babasını, tarihi bile yok gibidir; yine her ne kadar Oran'da Araplar vebadan ölmektelerse de onların da adı konmaz, buna karşılık hareket içinde Rieux ile Tarrou öne itilir. Metinler, içinde yazılı olanların zenginliği için okunmalıdır, dışlanmış olan şeyler için değil, demek eğiliminde olabiliriz. Ancak, bir zamanlar temizlenmiş olduğu düşünülen şeylerin Camus'nün romanlarında var olduğu konusunda ısrar etmek istiyorum: Bunlar, 1830'da başlayıp, Camus'nün yaşamı boyunca süren, metinlerinin bileşimine yansıyan ve çok belirgin bir biçimde Fransız olan o emperyal fethin ayrıntılarıdır.

Bu yeniden kurmacı yorum, kin gütmek niyetiyle yapılmıyor. Niyetim, Cezayir konusunda Camus'nün, örneğin, *Chroniques Algérienne/Cezayir Yazıları*'nda özenle açıkladığı şeyleri romanlarında gizlemesini, her şey olup bittikten sonra ***kınamak*** da değil. Yapmak istediğim şey, Camus'nün romanına Fransa'nın yöntemli bir biçimde oluşturduğu, tamamlanması kuşaklar boyu sürmüş siyasal Cezayir coğrafyasının bir öğesi olarak bakmak ve —tam da İngilizlerin Hindistan'ı terk ettiği sırada— bizzat toprağı temsil etmek, elde bulundurmak ve orada oturmak amacıyla ileri sürülmüş siyasal ve yorumsal iddianın çarpıcı bir anlatısını sunan yönüyle daha iyi görmektir. Camus'nün yazıları, Avrupa'daki en büyük başarılarını epey geride bırakmış bir edebi biçim olan gerçekçi romanın içinde/aracılığıyla emperyal bir jest yapan, olağanüstü ölçüde gecikmiş, bazı açılardan güçten düşmüş bir sömürgeci duyarlığın etkisindedir.

Locus classicus[39] olarak, "Kocasını Aldatan Kadın" adlı öykünün sonlarına doğru anlatının baş kişisi Janine'in, Cezayir taşrasındaki küçük bir otelde geçirdiği uykusuz bir gecede kocasının yatağını terk ettiği bölümü alıyorum. Kocası, gelecek vadeden bir hukuk öğrenciliğinin ardından gezici satış memuru olmuştur; çift, yorucu bir otobüs yolculuğundan sonra, gideceği yere varmış, koca çeşitli Arap müşterilerini ziyaret etmiştir. Janine, yolculuk sırasında yerli Cezayirlilerin sessiz edilgenliğinden ve anlaşılmazlığından etkilenmiştir; oradaki varlıkları yalın bir doğa olayı gibi durmakta, Janine'in duygusal sıkıntıları içinde pek dikkat çekici olmamaktadır. Janine otelden ve uyuyan kocasından ayrılınca gece bekçisiyle karşılaşır ve bekçi Janine'le Arapça konuşur; Janine'in anlamadığı belli olmaktadır. Öykünün doruğu, Janine'in gök ve çöl ile yaşadığı dikkate değer, neredeyse panteist birleşmedir. Camus'nün niyetinin, kadın--coğ-

39 locus classicus: klasik yer, tipik bölüm. [ç.n.]

afya ilişkisini, kocasıyla neredeyse ölmüş olan ilişkisine bir alternatif olarak cinsel çerçevede sunmak olduğu açıktır sanıyorum; öykünün başlığında zinaya göndermede bulunulması buradan kaynaklanmaktadır.

> [Janine] Onlarla ["ağır bir devinimin kapıp sürüklemekte olduğu" gökyüzünde kayan yıldızlarla] birlikte dönüyordu. Aynı kımıltısız yolculuk, onu yavaş yavaş benliğinin ta derinlikleriyle, soğuk ve isteğin birbiriyle çarpıştığı o yerle birleştiriyordu. Karşısında yıldızlar birer birer düşüyor, sonra çölün taşları arasında sönüyordu ve her defasında Janine geceye biraz daha açılıyordu. Soluk alıyor, soğuğu unutuyor, yaratıkların ağırlığını, çılgın ya da sabitleşmiş yaşamı, yaşamanın ve ölmenin o upuzun korkusunu, tasasını unutuyordu [le poids des êtres, la vie dementée ou figée, la longue angoisse de vivre et de mourir]. Korkunun önünden kaçarak amaçsız, çılgınca koştuğu bunca yıldan sonra, işte sonunda durmuştu. Aynı zamanda ona, kökenini bulmuş gibi geliyor, cansuyu artık titremez olmuş bedeninde yükseliyordu. Olanca gücüyle karnını korkuluğa yaslamış, hareket halindeki gökyüzüne uzanmış, sadece hâlâ altüst yüreğinin yatışmasını ve içini sessizliğin kaplamasını bekliyordu. Burçların son yıldızları da çölün ufkuna salkımlarını biraz daha aşağıdan düşürdüler, sonra hareketsiz kaldılar. Gecenin suyu, dayanılmaz bir tatlılıkla Janine'i doldurmaya başladı; soğuğu örttü, benliğinin karanlık derinliğinden yavaş yavaş yükselip sürekli dalgalar halinde iniltilerle dolu ağzına kadar taştı [l'eau de la nuit... monta peu à peu du centre obscure de son être et deborda en flots ininterrompus jusqu'à sa bouche pleine de gemissements]. Bir an sonra, üzerinde tüm gökyüzü yayılmış, soğuk toprağa serilmişti.[201][40]

Sonuç, zaman dışı bir devinirlikte Janine'in, şimdiki yaşamının itici anlatısından kaçıp, öykü derlemesindeki başlığın dünyasına girmesidir; ya da Camus'nün gelecek basımlarda konmasını istediği bir notunda belirttiği gibi, "au royaume ... [qui] coincide avec une certaine vie libre et nue que nous avons à retrouver pour renaître enfin"[202] ("en nihayet yeniden doğabilmek için yeniden bulmamız gereken belli bir özgür ve çıplak yaşamla örtüşen ... dünyaya"). Janine'in geçmişi ve geleceği, tıpkı diğer varlıkların gerçekliği (*le poids des êtres* [diğer varlıkların gerçekliği], Justin O'Brien tarafından belirti niteliğinde bir yanlış yapılarak, "the dead weight of other people" [diğer insanların darası] diye çevrilmiştir) gibi kendisinden uzaklaşmaktadır. Bu bölümde Janine "işte sonunda durmuştur," hareketsiz ve doğurgan (Camus'nün sonradan altı öyküsünü aydınlatmak amacıyla yazdığı notu yinelersek) kadın —*pied noir*[41] ve *colon*—,

40 Çev. Nihal Önol, Sürgün ve Krallık, Varlık Yay., 1994, s.21.

41 pied noir: Cezayir'de doğmuş Fransız [ç.n.]

kendi köklerini keşfettiği bu gök ve çöl parçasıyla birleşmeye hazırdır. Kadının gerçek kimliğine ya da ne olabileceğine, daha sonra, yanılınması olanaksız bir biçimde cinsel doruğa ulaştığı bölümde hükmedilir: Camus burada "benliğinin karanlık derinliğinden" der; bu söz, kadının karanlık ve bilmezlik duygusunu olduğu kadar, Camus'nünkünü de düşündürmektedir. Kadının Cezayir'deki bir Fransız kadını olarak özgül tarihinin önemi yoktur, çünkü bu belirli toprağa ve bu göğe, aniden oluşurcasına ve doğrudan ulaşmıştır.

Sürgün ve Krallık'taki öykülerin tümünde (Paris'teki sanat yaşamı üstüne geveze ve etkisiz bir mesel olanı dışında), geçmişte Avrupa dışında bulunmuş olup, kırılgan bir biçimde birazcık huzur, kırlarda gerginlikten kurtulma, şiirsel anlamda kendini kavrama peşinde olan insanların, derinlemesine, hatta tehdit edercesine tatsız sürgünlüğü ele alınır (dört öykü Cezayir'de, birer öykü de Paris ve Brasilia'da geçer). Avrupalıların denizaşırı topraklarla kalıcı ve doyurucu bir özdeşleşme içinde olabileceği inancının işaretlerine, Camus'de yalnızca iki yerde rastlıyoruz: Özveri ve kendini adama yoluyla yerlilerin mahrem çevrelerine, ölen bir yerlinin yerine kabul edilen bir Avrupalının anlatıldığı Brasilia'da geçen öykü, ve "Kocasını Aldatan Kadın" öyküsü. "Dönek" adlı öyküde ise bir misyoner, toplumdışı bir güney Cezayir kabilesi tarafından tutsak edilir, dili sökülür (Paul Bowles'un "Bir Uzak Dönem" adlı öyküsüne paralel bir uğursuzluk) ve kabilenin son derece gayretkeş bir partizanı haline gelerek, Fransız güçlerinin pusuya düşürülmesine katılır. Burada sanki, yerliye dönüşmenin ancak sakatlanma sonucunda, hastalıklı, sonunda kabul edilmesi olanaksız bir kimlik yitimi yoluyla olanaklılaşacağı söylenmektedir.

Göreli olarak son dönemlere denk düşen (1957) bu öykü kitabıyla (öykülerin tek tek yayımlanması, *Düşüş*'ün —1956'da —yayımlanmasından önceye ve sonraya denk gelir) Camus'nün bundan sonra yayımlanan *Chroniques algériennes*'deki (1958) yazıları arasında yalnızca birkaç ay var. *Sürgün*'deki bazı bölümlerde, daha önce yazılmış ve Camus'nün Cezayir'deki yaşamın havasını yansıtan az sayıdaki yapıtlarından biri olan *Düğün Gecesi*'nin lirizmine ve denetimli geçmiş özlemine dönülse de, öyküler, olgunlaşmakta olan bunalımın sıkıntısıyla doludur. Cezayir Devrimi'nin resmen 1 Kasım 1954'te duyurulup başlatılmış olduğunu aklımızda tutmalıyız; Sétif'te Cezayirli sivillerin Fransız birlikleri tarafından kıyımdan geçirilmesinin tarihi Mayıs 1945'tir; Camus'nün *Yabancı*'yı yazmakta olduğu önceki yıllarda da, Cezayir ulusçuluğunun Fransızlar karşısındaki uzun direnişi çerçevesinde çok sayıda kanlı olay vardır. Her

ne kadar Camus, yaşamöyküsünü yazanların tümüne göre Cezayir'de bir *Fransız* genci olarak büyüdüyse de, çevresinde her zaman Fransa–Cezayir savaşımının işaretleri olmuştur. Camus bunların çoğundan kaçınmış ya da son yıllarında olduğu gibi bunları açıkça, Cezayir'in yerli Müslüman sakinlerine karşı Cezayir üstünde hak talep eden tuhaf Fransız iradesinin diline, imgelemine ve coğrafi algılamasına çevirmiştir. 1957 yılında François Mitterrand'ın *Présence française et abandon/Fransız Varlığı ve Terk Ediş* adlı kitabında da düpedüz, "Afrika olmazsa, XXI. yüzyılda Fransa tarihi de olmayacaktır"[203] denir.

Camus'yü kendi gerçek geçmişinin büyük bir bölümüne *çoksesli olarak* yerleştirmek için, kendi gerçek Fransız öncelleri kadar, bağımsızlık sonrası Cezayirli romancı, tarihçi, toplumbilimci ve siyasal bilimcilerin yapıtlarına da dikkat etmek gerekiyor. Camus (ve Mitterrand) ve Camus'nün roman kişileri tarafından Cezayir konusunda önü tıkanan şeyin bugün de yorumsal olarak önünü tıkamak gibi bir Avrupamerkezci geleneğin, varlığını dirençle sürdürdüğü kolayca görülebiliyor. Camus son yıllarında Cezayir'in bağımsızlığı için öne çıkarılan ulusçu taleplere kamu önünde ve hatta şiddetle karşı çıkarken, —her ne kadar Süveyş'le ilgili resmi İngiliz–Fransız tumturaklılığının vurgularını taşıyan sözcüklerinin bugün can sıkıcı gelen bir yankısı varsa da— bunu sanatçı kariyerinin başlangıcından itibaren Cezayir'i sunduğu tarzda yapıyordu. Camus'nün "Albay Nâsır"a ve Arap, Müslüman emperyalizmine ilişkin yorumları hep bilinmekle birlikte, o metinde Cezayir konusunda verdiği uzlaşmaz sertlikteki siyasal bildirge, daha önceki yazılarının süssüz bir siyasal özeti olarak ortaya çıkıyor:

> en ce qui concerne l'Algérie, l'independence nationale est une formule purement passionnelle. Il n'y a jamais eu encore de nation algérienne. Les Juifs, les Turcs, les Grecs, les Italiens, les Berbères, auraient autant de droit à reclamer la direction de cette nation virtuelle. Actuellement, les Arabes ne forment pas à eux seuls toute l'Algérie. L'importance et l'ancienneté du peuplement français, en particulier, suffisent à créer un problème qui ne peut se comparer à rien dans l'histoire. Les Français d'Algérie sont, eux aussi, et au sens fort du terme, des indigénes. Il faut ajouter qu'une Algérie purement arabe ne pourrait accéder à l'independence économique sans laquelle l'independence politique n'est qu'un leurre. Si insuffisant que soit l'effort français, il est d'une telle envergure qu'aucun pays, à l'heure actuelle, ne consentirait à le prendre en charge.[204]
>
> (Cezayir söz konusu olduğunda ise ulusal bağımsızlık tümden tutkudan ibaret bir formüldür. Şimdiye değin Cezayir ulusu diye bir şey olmamıştır. Bu

varsayımsal ulusun yönetimini talep etme hakkı, aynı ölçüde Yahudilerde, Türklerde, Yunanlılarda, İtalyanlarda, Berberilerde de olabilir. Şu an Cezayir Araplardan ibaret değil. Özellikle Fransız nüfusun büyüklüğü ve eskiliği, tarihte eşi bulunmayan bir sorun yaratmaya yeter. Cezayirli Fransızlar da Cezayir 'in yerlisidir, hem de sözcüğün güçlü anlamıyla. Üstelik salt Araplardan ibaret bir Cezayir iktisadî bağımsızlığına kavuşamaz, bu olmadan da siyasal bağımsızlık bir yanılsamadan ibarettir. Fransa'nın çabaları ne kadar yetersiz olursa olsun, bu çabaların boyutu öyledir ki bugün başka hiçbir ülke Cezayir'i üstüne almayı kabul etmez.)

Burada ilginç olan nokta, Camus'nün, romanlarında ya da betimleyici yazılarında ne zaman bir öykü anlatsa, Cezayir'de Fransız varlığını bir dış anlatı —(Janine örneğindeki gibi) zamana ve yoruma tâbi olmayan bir öz— olarak, ya da *öykü gibi* anlatmaya değen tek öykü olarak aktarmasıdır. (Pierre Bourdieu'nün, yine 1958 yılında yayımlanmış olan *Sociologie de l'Algérie/Cezayir Toplumbilimi* adlı yapıtı, tavır ve ton olarak nasıl da farklıdır; Bourdieu'nün çözümlemesi, Camus'nün yavan formülünü çürüterek sömürgeci savaştan düpedüz *iki* toplum arasındaki çatışmanın sonucu olarak söz eder.) Camus'nün katılığı, Meursault tarafından öldürülen Arap'la ilgili hiçbir zemin vermemesinin açıklaması oluyor; Oran kentindeki, örtük bir biçimde ve esas olarak —önünde sonunda yalnızca nüfus açısından önem taşıyan— Arap ölümlerini değil, Fransız bilincini anlatmaya yönelmiş olan ağır yıkım duygusu da buradan kaynaklanıyor.

Bu nedenle, Camus'nün anlatılarında Cezayir coğrafyası üzerinde varlıkbilimsel açıdan öncelikli hak talepleri ileri sürüldüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. Söz konusu iddialar, Cezayir'deki uzun Fransız sömürgeciliğinin yaptıkları konusunda üstünkörü bir fikri olan herkes için, 1938 yılı Mart ayında Arapça'nın Cezayir'de "yabancı dil" olduğunu bildiren Fransız Bakan Chautemps'inkiler kadar mantıksızdır. Camus bu iddialarında yalnız değilse de, iddialara yarı saydam ve kalıcı bir geçerlik kazandırmıştır. Bunları, Cezayir konusundaki sömürgeci yazıların uzun geleneği içinde biçimlendirilmiş saymacalar olarak, eleştirmeden devralmıştır; bugün Camus'nün okurları ve eleştirmenleri bu iddiaları unutmakta ya da hiç öğrenmemekte, çoğu da Camus'nün yapıtlarını "insanlık durumu"na ilişkin yapıtlar olarak yorumlayıp işin kolayına kaçmaktadır.

Camus'nün Fransız sömürgelerine ilişkin tavırlarının okur ve eleştirmenlerince ne çok paylaşıldığını gösteren kusursuz işaretler için, Manuela Semidei'nin Birinci Dünya Savaşı ile İkinci Dünya Savaşı'nın hemen sonrasını kapsayan dönemdeki Fransız okul kitaplarını konu alan dikkate değer

incelemesine bakılmalıdır. Manuela Semidei'nin bulguları, Birinci Dünya Savaşı sonrasında Fransa'nın oynadığı sömürgeci rolün gitgide daha çok vurgulandığını, "bir dünya gücü" olarak tarihinde yer alan "şanlı dönemler"e ve sömürgeler alanındaki başarılarına ilişkin şiirsel betimlemelerle, barış ve refah götürüldüğünün, yerlilerin yararlandığı okul ve hastanelerin vb. üstünde durulduğunu göstermektedir; zor kullanımı da yer yer belirtilmekle birlikte, bunlar Fransa'nın köleliği ve despotizmi ortadan kaldırıp yerine barışı ve refahı yerleştirmek gibi görkemli genel amaçlarının gölgesinde kalmaktadır. Kuzey Afrika'ya örnek gelen bir yer verilmekte, ancak, Semidei'ye göre, sömürgelerin bağımsız olabileceğinin kabulüne hiçbir yerde rastlanmamaktadır; 1930'lu yılların ulusçu hareketleri, ciddi birer meydan okumadan çok, "zorluklar" olarak anılmaktadır.

Semidei'ye göre iki savaş arası okul kitapları Fransa'nın üstün sömürge yöneticiliği ile İngiltere'ninkini karşı karşıya koyarak, Fransız dominyonlarının İngilizlerde bulunan önyargılardan ve ırkçılıktan arınmış bir biçimde yönetildiği fikriyle yazılmıştır. 1930'lara gelindiğinde bu izlek durmadan yinelenir durumdadır. Örneğin, Cezayir'de şiddet kullanımına göndermede bulunulduğunda, bunlar yerlilerde bulunan ve Fransız güçlerini böylesi tatsız önlemler almak zorunda bırakan "ardeur religieuse et par l'attrait du pillage" (şiddetli dinsel duygular ve yağma emelleri)"[205] anıştırmasıyla verilmektedir. Oysa artık Cezayir "yeni bir Fransa" olmuştur: Refah içinde, güzel okullar, hastaneler ve yollarla doludur. Fransa'nın sömürgecilik tarihi, Cezayir'in bağımsızlığından sonra bile temelde yapıcı, Fransa ile eski sömürgeleri arasında "kardeşçe" bağların temelini atmış bir tarih olarak görülmektedir.

Salt Fransız okurlara çekişmenin yalnızca bir tarafı önemli görünüyor diye, ya da sömürgeci yerleşimin tam dinamiği ve yerlilerin direnişi, büyük bir Avrupa geleneği olan o çekici insancılık geleneğinden can sıkıcı bir sapma oluşturuyor diye, bu yorumsal akımın peşine takılmak ya da yorumları ve ideolojik imgeleri kabul etmek gerekmez. Daha da ileri giderek diyebilirim ki Camus'nün ünlü kurgusal yapıtlarından çoğu, Cezayir konusundaki yoğun Fransız söylemiyle bütünleştiği, bu söylemi ödün vermez bir biçimde özetlediği ve pek çok açıdan bu söyleme bağımlı kalarak emperyal Fransız tavırlarının ve coğrafi göndermelerinin diline dahil olduğu *için* ilginçliğini yitirmemekte, tersine *daha ilginç* bir duruma gelmektedir. Net biçemi, çıplak bir biçimde ortaya koyduğu, şiddetli bir sıkıntı içeren törel ikilemler, büyük bir incelik ve ayarlanmış ironiyle ele aldığı kişilerinin üzücü kişisel yazgıları: Tüm bunlar Cezayir'deki

Fransız tahakkümünden gelmekte ve gerçekte sakınımlı bir şaşmazlık ve dikkate değer bir pişmanlık —ya da acıma— yokluğuyla o tahakkümün tarihine can vermektedir.

Coğrafya ile siyasal çekişme arasındaki ilişkiyi, Camus'nün romanlarında, Sartre'ın "saçmanın atmosferini"[206] sağlıyor diyerek övdüğü bir üstyapıyla verdiği yerlerde, tam da oralarda, bir kez daha canlandırmak gerekiyor. *Yabancı* ile *Veba*'nın ikisi de Arapların ölümünü konu alır ve bu ölümler Fransız roman kişilerinin çektiği vicdan güçlükleriyle düşüncelerini vurgular ve sessizce belirtir. Üstelik, son derece canlı bir biçimde sunulan sivil toplum yapısı —belediye, yargı aygıtı, hastaneler, lokantalar, kulüpler, eğlence yerleri, okullar—Fransızdır, ama esas olarak Fransız olmayan nüfusun yönetilmesine yöneliktir. Camus'nün bu konuyu yazışıyla Fransız okul kitapları arasındaki denklik çarpıcıdır: Romanlar ve kısa öyküler, hareketsiz duruma getirilmiş, kıyıma uğratılmış ve toprak üstündeki hakları ağır bir biçimde kısıtlanmış Müslüman halka karşı kazanılan bir zaferin sonucunu anlatmaktadır. Camus böylelikle Fransızların önceliğini onaylayıp pekiştirirken, yüz yılı aşkın bir süredir Cezayirli Müslümanlara karşı yürütülen hükümranlık seferberliğini ne tartışmakta, ne de aykırı bir duygu belirtmektedir.

Çekişmenin merkezinde askeri çatışma yer almaktadır ve bunun ilk büyük simaları Mareşal Theodore Bugeaud ile Emir Abdülkadir'dir; ilki, Cezayir yerlilerine karşı babaerkil sertlikleri 1836'da disipline sokucu çabalar olarak başlayıp yaklaşık on yıllık bir sürenin sonunda bir toplu kıyım ve topraklara topluca el koyma politikasıyla sona eren acımasız bir amir, diğeri ise birliklerini daha güçlü, daha modern bir işgalci düşmana karşı durmadan yeniden toplayan, biçimleyen, adayan, yorulmak bilmez bir gerilla savaşçısı ve Sufi mistiktir. O dönemin belgelerini (Bugeaud'nun —*Yabancı* ile aynı zamanda derlenip yayımlanan— mektupları, bildirgeleri ve beyanatları; Emir Abdülkadir'in Sufi şiirlerinin Michel Chodkiewicz tarafından Fransızcaya çevrilip yayıma hazırlanan yeni basımı;[207] Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin emekdar üyesi ve bağımsızlık sonrası Cezayir Üniversitesi Profesörü Mustafa Laşeraf tarafından, 1830 ve 1840'ların Fransız günlük ve mektuplarından yararlanılarak oluşturulmuş dikkate değer fetih psikolojisi portresi[208]) okumak, Camus tarafından Arap varlığının küçülmesini kaçınılmaz kılan dinamikleri algılamak demektir.

Bugeaud ve görevlilerinin dile getirdiği biçimiyle Fransız askeri politikasının çekirdeğini, *razzia*, ya da Cezayir köylerine, insanlarına, hasadına, kadın ve çocuklarına yönelik cezalandırıcı saldırılar oluşturuyordu.

Bugeaud, "Arapların ekim yapması, hasat alması ve sürülerini otlatması önlenmelidir"[209] diyordu. Laşeraf ise, Fransız subayların zaman geçtikçe işlerini yaparken nasıl en sonunda her tür töre ve gereksinmeden uzak bir *guerre à outrance*[42] fırsatı buldukları duygusuna kapılıp şiirsel coşkular halinde kayda geçtiklerini örneklerle gösteriyor. Örneğin, general Changarnier, sakin bir yaşam sürdüren köylere saldırı olanağı bahşedilen birliklerinin yaşadığı eğlenceli şaşkınlığı anlatıyor; bu türden etkinliklerin kutsal yazılarda öğretildiğini, orada Joshua'nın (Yûşa) ve diğer büyük önderlerin "de bien terribles *razzias*"[43] yürüttüklerini ve tanrı tarafından kutsandıklarını söylüyor. Yıkım, yekten yok etme, uzlaşmasız kaba güç, yalnızca tanrı tarafından meşru kılındığı için değil, Bugeaud'dan Salan'a kadar yankılanıp duran sözcüklerle, "Araplar ancak kaba kuvvetten anladığı için"[210] de hoşgörülüyordur.

Laşeraf'ın yorumuna göre, ilk yıllardaki Fransız askeri çabası, amacının (Cezayirlilerin direnişini bastırmak) epey ötesine giderek, bir ülkü olarak mutlaklık konumuna ulaşıyordu.[211] Bunun öbür yüzü, Bugeaud'nun da yorulmak bilmez bir gayretkeşlikle bizzat dile getirdiği üzere, sömürgeleştirmeydi. Bugeaud Cezayir'de kaldığı sürenin sonuna doğru Avrupalı sivil göçmenlerin Cezayir'in kaynaklarını hiç kısıtlamasız ya da nedensiz olarak sonuna kadar kullanma tarzlarından usanıyor ve mektuplarında, sömürgeleştirme işini askerlere bırak, karşılığında da ellerine hiçbir şey geçmesin, diye yazıyordu.[212]

İşe bakın ki, Balzac'tan Psichari ve Loti'ye kadar Fransız romanından eksik olmayan gürültüsüz izleklerden biri de, Cezayir'deki açık politikanın, sonunda kâr umudu ya da vaadi olduğu sürece neredeyse düşünülebilecek her tür şeyin yapılmasına olanak verdiği kanısını taşıyan fütursuz kişilerin yaptığı karanlık mali planlardan kaynaklanan bu kötüye kullanım ve skandallardır. Daudet'nin *Tarasconlu Tartarin* ve Maupassant'ın *Güzel Dost* adlı yapıtlarında bu durumla ilişkili unutulmaz portreler vardır (Martine Loutfi'nin dikkatli incelemesi *Littérature et Colonialisme/Edebiyat ve Sömürgecilik*'te bu iki yapıta göndermede bulunulmaktadır[213]).

Fransızların Cezayir'de uyguladıkları yıkım hem sistemliydi hem de yeni Fransız yönetim biçiminin bir bileşenini oluşturuyordu. 1840 ile 1870 arası tanıklıkların hiçbiri bu konuda kuşku duymamaktadır. Tocqueville gibi, karaderililerle kızılderililere yönelik Amerikan politikasını

42 guerre à outrance: çığırından çıkmış savaş. [ç.n.]

43 de bien terribles razzias: çok korkunç razzia'lar. [ç.n.]

şiddetle eleştiren bazıları, Avrupa uygarlığının ilerleyebilmesi için Müslüman *indigènes*[44] üzerindeki zulmün gerekliliğine inanıyordu: Tocqueville'in gözünde, topyekûn fetih, Fransa'nın büyüklüğüyle aynı anlama geliyordu. İslamiyeti de "çokeşlilik, kadının yalıtılması, her tür siyasal yaşam yokluğu, erkekleri kendilerini gizlemeye ve tüm doyumunu aile yaşamında aramaya zorlayan, her yerde hazır ve nazır, zalim bir yönetim"[214] ile eşanlamlı sayıyordu. Yerlilerin göçebe olduğunu düşündüğünden, "bu kabilelerin perişan edilmesi için her tür yöntem kullanılmalıdır. Tek istisnanın, uluslararası hukuk ve insanlık yasalarının koyduğu yasaklar olduğuna inanıyorum" diyordu. Ancak, Melvin Richter'ın açıkladığı üzere Tocqueville, "1846 yılında insani bularak onayladığı *razzia*'lar sırasında yüzlerce Arabın dumanda boğularak öldürüldüğü ortaya çıktığı zaman"[215] hiçbir şey söylememiştir. Tocqueville bunları "talihsiz zorunluluklar" sayıyor, "yarı uygar" Müslümanların Fransızlara borçlu oldukları "iyi yönetim"den çok daha önemsiz buluyordu.

Günümüzün önde gelen Kuzey Afrikalı tarihçilerinden Abdullah Laroui'ye göre, Fransız sömürgecilik politikasının en yakın hedefi, olduğu biçimiyle Cezayir devletini ortadan kaldırmaktı. Camus'nün hiçbir zaman bir Cezayir ulusu var olmamıştır biçimindeki bildirgesinde, Fransız politikasının estirdiği fırtınalar sayesinde bu devletin yerinde yeller estiğini varsaydığı çok açıktır. Yine de, söylediğim gibi, sömürgecilik sonrası olaylar, hem daha uzun bir anlatıyı hem de daha kapsamlı ve göz açıcı yorumlar yapmamızı zorunlu kılıyor. Laroui şöyle diyor:

> 1830 ile 1870 yılları arasındaki Cezayir tarihi, aldatmacalardan oluşuyor: Cezayirlileri kendilerine benzeyen kişilere dönüştürmek istediklerini öne süren sömürgeciler, gerçekte yalnızca Cezayir toprağını Fransız toprağına dönüştürmek istiyorlardı; yerel geleneklere ve yaşam biçimine saygı gösterdikleri söylenen ordu mensupları, gerçekte yalnızca olabilecek en az çabayla yönetmek istiyorlardı; III. Napolyon bir Arap krallığı kuruyor olma iddiasındayken, başlıca düşüncesi Fransız ekonomisinin "Amerikanlaştırılması" ve Cezayir'in Fransız sömürgesi durumuna getirilmesiydi.[216]

Daudet'nin Tartarin'i 1872 yılında Cezayir'e geldiğinde, orada kendisine vaat edilmiş olan "Doğu"nun pek az izini görür. Buna karşılık kendini, doğduğu yer olan Tarascon'un denizaşırı bir kopyasında bulur. Segalen ve Gide gibi yazarlar için Cezayir, Janine gibi kendi ruh sorunlarıyla uğ-

44 indigènes: yerliler. [ç.n.]

raşıp iyileştirebilecekleri egzotik bir yerdir. Yerlilere pek az dikkat edilir ve edildiğinde amaçlanan şey, alışılmış geçici heyecanlar ya da irade alıştırmaları yaşamaktır (gerek *Ahlaksız*'daki Michel için, gerekse Malraux'nun *Büyük Yol*'unun Kamboçya ortamındaki kahramanı Perken için, aynı şey geçerlidir). İster Melik Allula tarafından unutulmaz bir biçimde incelenen[217] kaba harem kartpostalları, ister Fanny Colonna ve Claude Brahimi[218] tarafından yeraltından çıkarılan incelikli antropolojik yapılar, isterse Camus'nün yapıtlarının çok önemli bir örneğini oluşturduğu etkileyici anlatı yapıları söz konusu olsun, Cezayir'in Fransız tasavvurundaki farklılıkların izi, Fransız sömürgeci uygulamalarının coğrafi *morte-main*'ine[45] kadar gitmektedir.

Fransız söyleminin ne kadar özümsenmiş, içinin ne kadar tutarlı bir biçimde doldurulmuş ve ne kadar kurumsallaştırılmış bir girişim olduğunu, yirminci yüzyıl başlarındaki coğrafya ve sömürgeci düşünce yapıtlarında da bulgulayabiliyoruz. Albert Sarraut'nun *Grandeur et servitude coloniales/Sömürgeci Büyüklük ve Kölelik* adlı yapıtına göre, insantürünün biyolojik birliği, "la solidarité humaine"[46] sömürgeciliğin büyük hedeflerinden biriydi. Kendi kaynaklarını kullanma yetisinde olmayan ırklar (örneğin, denizaşırı Fransa toprakları yerlileri) insan ailesine geri getirilmeliydi; "c'est là pour le colonisateur, la contre–partie formelle de la prise de possession; elle enlève à son acte le charactère de spoliation; elle en fait une création de droit humain"[219] ("sömürgeci için ele geçirme ediminin karşılığı burada yatıyor; bu amaç, sömürgecinin edimini soygunculuk olmaktan çıkarıp bir insan hakkı yaratımına dönüştürüyor"). Georges Hardy, klasik yapıtı *La Politique coloniale et le partage du terre aux XIXe et XXe siècles/XIX. ve XX. Yüzyıllarda Sömürgecilik Politikası ve Toprak Paylaşımı*'nda, Fransa'nın sömürgeleri asimilasyonu, "a fait jaillir des sources d'inspiration et non seulement provoque l'apparition d'innombrables romans coloniaux, mais encore ouvre les esprits à la diversité des formes morales et mentales, incite les ecrivains à des genres inédits d'exploration psychologique"[220] ("esin kaynaklarını su yüzüne çıkardı ve sömürgeler üstüne sayısız romanın ortaya çıkmasına yol açmakla kalmayıp ruhları törel ve düşünsel biçimlerin çeşitliliği konusunda uyandırıyor ve yazarları, şimdiye değin bilinmeyen psikolojik bulgulama türlerine özendiriyor") diyebiliyordu. Hardy'nin yapıtı 1937'de

45 morte-main: Mülkün bir kuruma geçmesi. (Ölenin mirasçısı olmadığında mülkünün kiliseye devrolması gibi). [ç.n.]

46 la solidarité humaine: insanlararası dayanışma. [ç.n.]

yayımlandı; Cezayir Akademisi rektörü olan Hardy, aynı zamanda Ecole Coloniale'in onursal müdürü, ve hiç tekin olmayan bildirgemsi sözleriyle, Camus'nün ilk elden bir önceliydi.

Dolayısıyla, Camus'nün roman ve öyküleri çok net olarak Fransa'nın Cezayir'i kendine mal etmesiyle ilgili geleneklerden, deyimlerden ve söylemsel stratejilerden damıtılmıştır. Camus bu yoğun "duygu yapısı"na en ince vurgularını ve son evrimini armağan etmiştir. Ancak, bu yapıyı ayırt etmek için, Camus'nün yapıtlarını sömürgesel ikilemin metropoldeki yüzü olarak ele almamız gerekiyor: Bu yapıtlar, kişisel geçmişi Fransa'nın bu güney iline ayrılmaz bir biçimde bağlı olan Fransız okurlara yönelik *colon* yazılarını temsil etmektedir; öykü başka herhangi bir yerde geçse, anlaşılmaz olacaktır. Yine de, ilginçtir, ülkeyle bağlantılı törenler —Cezayir'de Meursault'nun, Oran duvarları içinde Tarrou ve Rieux'nün, Sahra gecesinde Janine'in yaptıkları—, okurda bu tarz vurgulara neden gerek olduğu sorusunu uyandırıyor. Fransa'nın geçmişindeki şiddet böylece istenmeden anımsatıldığında, söz konusu törenler, gidecek hiçbir yeri olmayan bir topluluğun varlığını sürdürme öyküsünü, kısılmış, hayli yoğunlaştırılmış bir biçimde anmaya dönüşüyor.

Meursault'nun çıkmazı, diğerlerininkinden daha köklüdür. Çünkü, yanlış bir biçimde oluşturulan mahkemenin (Conor Cruise O'Brien'in haklı olarak söylediği üzere, bu mahkeme, bir Fransızın bir Arap öldürdü diye yargılanabileceği türden bir yer değildir) hep var olduğunu kabul etsek bile, buradaki amacı Meursault'nun kendisi de anlamakta, iç rahatlamasıyla karşı koymayı nihayet bir arada yaşayabilmektedir: "J'avais eu raison, j'avais encore raison, j'avais toujours raison. J'avais vécu de telle façon et j'aurais pu vivre de telle autre. J'avais fait ceci et je n'avais pas fait cela. Je n'avais pas fait cette autre. Et après? C'était comme si j'avais attendu pendant tout le temps cette minute et cette petite aube où je serais justifié"[221] ("Haklıydım, yine haklıydım, her zaman haklıydım. Öyle yaşamıştım ama şöyle de yaşayabilirdim. Şunu yapmıştım, bunu yapmamıştım. Ötekini de yapmamıştım. Peki, ne olmuş? Sanki her zaman, haklı çıkacağım şu dakikayı, şu şafak vaktini beklemiş gibiydim").

Burada geriye başka hiçbir seçiş, seçenek, insani olarak yerine konabilecek başka hiçbir şey kalmıyor. *Colon*, kendi topluluğunun katkısı olan somut insan çabasını temsil ettiği gibi, sistemli bir biçimde adaletsiz olan bir siyasal sistemi bırakmanın reddedilmesiyle oluşan bir engeli de temsil ediyor. Meursault'nun intiharsı bir biçimde kendini onaylamasındaki derinden çatışkılı güç, yalnızca o özgül geçmişten ve o özgül top-

luluktan doğabilirdi. Meursault kendisinin ne olduğunu sonunda kabul etmekte, yaşlı birinin evine kapanmış olan annesinin neden yeniden evlenme kararı aldığını da anlamaktadır: "elle avait joué à recommencer... Si près de la mort, maman devait s'y sentir libre et prête à tout revivre."[222] ("Yeniden başlıyor olmayı oynamıştı... Annem, ölüme bu kadar yakınken kendini her şeyi yeniden yaşamak konusunda özgür ve hazır hissetmek zorundaydı.") Burada ne yaptıysak yaptık, o zaman, haydi yeniden yapalım. Trajik ölçülere varan bu duygu dışı katılık, kuşaktan kuşağa yenilenmek üzere gözükara bir insan yetisine dönüşüyor. Camus'nün okurları *Yabancı*'ya, kozmik kayıtsızlık karşısında kurtulmuş bir insan varoluşu ile, küstah bir Stoacılık içeren insan acımasızlığının evrenselliğini atfedegelmişlerdir.

Yabancı'yı anlatısal yörüngesinin doğduğu coğrafi bağların içine yeniden yerleştirmek demek, tarihsel deneyimin yükseltilmiş bir biçimi olarak yorumlamak demek oluyor. Orwell'in yapıtı ve İngiltere'deki statüsü gibi, Camus'nün düz biçemi ile toplumsal durumları süssüz aktarması da, gözalıcı karmaşık çelişkileri gizliyor; bunlar, eleştirmenler gibi Camus'nün Fransız Cezayiri'ne olan sadakatini insanlık durumunun bir meseli olarak kabul etmekle çözülemeyecek çelişkilerdir. Camus'nün toplumsal ve edebi ünü hâlâ bu kabulle bağlantılı. Oysa, Cezayir ulusçuluğunun ortak bir duyguyla anlaşılmasını bu denli engelleyen bir etmen olarak Fransa'nın toprak elde etmesini ve siyasal hükümranlığını önce yargılayıp sonra reddetmek gibi daha zor ve meydan okuyucu bir seçeneğin her zaman varlığını korumuş olması, Camus'deki sınırlamaları, kabul edilmesi olanaksız ölçüde felç edici kılıyor. Camus'nün anlatıları, Arap ya da Fransız, zamanının sömürgelikten çıkışa yönelik edebiyatıyla (Germaine Tillion, Katip Yasin, Fanon, Genet) karşı karşıya konduğunda olumsuz bir dirimsellik içermekte, bu dirimsellikte sömürgecilik çabalarının trajik insan ciddiyeti, yerle bir olmadan önceki son büyük netliğine ulaşmaktadır. Camus'nün anlatıları hâlâ tam olarak anlamadığımız ya da kurtulamadığımız bir yıkımı ve hüznü dile getirmektedir.

VIII • Modernizm Üzerine Bir Not

Tıpkı toplumsal sistemlerin kendi alanlarına tam olarak egemen olamamaları gibi, hiçbir anlayış da kendi alanına tam olarak egemen değildir. Avrupalı ve Amerikalı imparatorlukların küresel girişimleriyle mutlu bir

biçimde bir arada var olmuş ya da o girişimlere destek olmuş kültürel metinler incelenirken, metinlerin toptan suçlanması ya da salt, karmaşık yollardan, emperyalist üstlenimlerin birer parçasını oluşturmaları nedeniyle sanat olarak daha az ilginç olduklarının önerilmesi söz konusu olamaz. Buradaki açıklamalarımda, denizaşırı tahakküm konusunda, *hiç* karşı çıkılmamış değil, ancak *büyük ölçüde* karşı çıkılmamış ve caydırılmamış bir iradeden söz ediyorum. Örneğin, on dokuzuncu yüzyıl sonlarında Avrupa'daki sömürgeci lobilerin entrika ya da halk desteği yoluyla ulusu toprak için daha çok kapışmaya ve yerlileri emperyal güçlerin hizmetine daha çok koşmaya doğru itmesi, süreci durdurma ya da baskılama yönünde pek az çaba görülmesi, bizi etkilemiş olmalıdır. Ancak, ne kadar etkisiz olursa olsun her zaman bir direniş olmuştur. Emperyalizm bir tahakküm ilişkisinden ibaret olmayıp, belirli bir yayılmacılık ideolojisine de bağlıdır; Seeley'nin de, onur hanesine yazılması gereken bir biçimde kabul ettiği üzere, yayılmacılık bir eğilim olmaktan öte, "açık bir biçimde modern İngiliz tarihinin büyük gerçeği"dir.[223] ABD'de Amiral Mahan, Fransa'da Leroy–Beaulieu de benzer iddialarda bulunmuştur. Yayılmacılığın böylesine şaşırtıcı sonuçlar elde edebilmesinin tek nedeni, Avrupa ve Amerika'da yeterli askersel, iktisadi, siyasal *ve* kültürel gücün bulunmasıdır.

Batılı olmayan dünya üzerindeki Avrupa ve Batı denetimi temel ve kaçınılmaz bir olgu olarak kabul edildikten sonra ortaya çıkan kültürel tartışmalar, çok daha karmaşık, hatta çatışkılı ve dikkate değer ölçüde daha sıktır. Bu durum, hükümran olarak kalıcı ve geri dönüşsüz bir biçimde orada olma duygusunu hemen alt üst etmediyse de, Batı toplumunda, sömürgelerdeki antiemperyalist direnişin gelişmesinde ilginç bir rol oynayacak, son derece önemli bir kültürel uygulama tarzına yol açmıştır.

Albert O. Hirschman'ın *The Passions and the Interests/Tutkular ve Çıkarlar* adlı yapıtını okuyanlar, Hirschman'ın, Avrupa'nın iktisadî yayılımına eşlik eden düşünsel tartışmayı, dünyayı yönetmenin bir yöntemi olarak insan *tutkusu* tarafından *çıkarlara* yol açılması gerektiği tezinden hareket eden —sonra da bu tezi pekiştiren— bir tartışma olarak betimlediğini anımsayacaklardır. Söz konusu tez, on sekizinci yüzyıl sonlarında üstün geldiğinde, çıkarı temel alan bir dünyayı, önceki kuşaklardan kalma, aptalca, ilginçlikten uzak ve bencil bir durumun simgesi olarak gören Romantikler için bulunmaz bir hedef durumuna gelmişti.[224]

Hirschman'ın yöntemini emperyalizm sorununu kapsayacak biçimde genişletelim. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına gelindiğinde, Britanya İmparatorluğu dünyada öne çıkmış, imparatorluktan yana kültürel tezler

ise zafer kazanmış durumdadır. İmparatorluk, önünde sonunda somut bir şeydir ve Seeley'nin söylediği üzere, "Biz Avrupa'da... Batı uygarlığının çekirdeğini oluşturan hakikat hazinesinin, yalnızca çekişmek zorunda olduğu Brahman gizemciliğinden değil, eski imparatorluğun Avrupa uluslarına aktardığı Roma aydınlanmasından bile karşılaştırılmaz ölçüde daha değerli olduğu konusunda çok iyi anlaşmış durumdayız"dır.[225]

Dikkat çekici ölçüde kendinden emin olan bu önermenin merkezinde, Seeley'nin becerikli bir biçimde hem özümseyip hem dışladığı az çok inatçı iki gerçeklik var: Bunlardan biri, çekişmenin içindeki yerli (Brahman gizemcinin kendisi), diğeri ise gerek geçmişteki, gerekse şimdiki diğer imparatorluklardır. Seeley, emperyalizmin zaferlerinin bu iki gerçeklikteki çelişkili sonuçlarını anıştırarak başka konulara geçiyor. Çünkü çıkarlar öğretisi gibi emperyalizm de Avrupa'nın dünya düzeyindeki yazgısına ilişkin siyasal fikirler içinde yerleşik ilke durumuna geldi mi, ilginçtir, muhaliflerinin çekiciliği, boyunduruk altına aldığı sınıfların ödünsüzlüğü, ve dayanılmaz ağırlığına olan direniş de netleşmiş ve yükselmiştir. Seeley bu konuları, birinden soylu ve romantik bir varlık ya da diğerinden ahlakdışı ve aşağı bir rakip yapmak isteyebilecek bir şair olarak değil, bir gerçekçi olarak ele alıyor. Hobsonvari bir revizyoncu anlatıya da girişmiyor (Hobson'ın emperyalizmle ilgili kitabı karşı görüşü savunur).

Şimdi bu bölümde üstünde çok durduğum gerçekçi roman konusuna ani bir dönüş yapmama izin verilsin. On dokuzuncu yüzyıl sonlarında bu romanın başlıca izleği, düş kırıklığı, ya da Lukacs'ın ironik göz açma dediği şeydi. Trajik, bazen de komik bir biçimde engellenmiş durumdaki roman kişisi, romanın hareketi içinde kendi yanılsamalı beklentileriyle toplumsal gerçeklikler arasındaki oransızlık konusunda birdenbire, genellikle de kaba bir biçimde uyanır. Hardy'nin Jude'u, George Eliot'ın Dorothea'sı, Flaubert'in Frédéric'i, Zola'nın Nana'sı, Butler'ın Ernest'i, James'in Isabel'i, Gissing'in Reardon'ı, Meredith'in Feverel'i: Liste çok uzundur. Bu yitirmenin ve yetmezliğin içine azar azar bir seçenek şırınga edilir: Yalnızca açıktan egzotisizmin ve atılgan imparatorluğun romanı değil, aynı zamanda gezi anlatılarının, sömürgeci ve bilimsel keşiflerin, anıların, deneyimin ve uzmanlığın romanı. Dr. Livingstone'un kişisel anlatıları ve Haggard'ın *She,* Kipling'in Raj, Loti'nin *Le Roman d'un Sipahi/ Bir Sipahinin Romanı*'yla Jules Verne'in serüvenlerinin çoğunda, yeni bir anlatı gidişatı ve zafercilik ayırt edilir. Bu anlatıların neredeyse tümü, ayrıca sömürge dünyasındaki serüvenlerin canlılık ve ilginçliği temeli-

ne dayanan daha yüzlerce anlatı, emperyal girişimler konusunda kuşku uyandırmak şöyle dursun, bu girişimlerin başarılarını doğrulamakta ve kutlamaktadır. Keşifçiler ne arıyorlarsa onu bulmakta, serüvenciler evlerine sağ ve zengin dönmekte, uslanmış olan Kim de Büyük Oyun'a sürüklenmektedir.

Bu iyimserliğe, onaylamaya ve net güvene karşılık, —imparatorluğun incelikli kültürel takviye ve belirtileriyle herkesten çok uğraştığı için ikide bir döndüğüm— Conrad'ın anlatılarından, son dereceye varmış, rahatsız edici bir sıkıntı yayılır: Conrad'ın anlatılarında imparatorluğun zaferine verilen karşılık, Hirschman'ın Romantikler tarafından çıkara dayalı dünya görüşünün zaferine verildiğini belirttiği karşılık gibidir. Conrad'ın öyküleri ve romanları, bir anlamda yüksek emperyalist girişimin saldırgan ana çizgilerini yeniden üretmekteyse, başka bir anlamda da bu anlatılara kolaylıkla ayırt edilebilen bir ironiyle, gerçekçilik sonrası modernist duyarlığın bilinci bulaşmıştır. Conrad, Forster, Malraux ve T.E. Lawrence, anlatıyı emperyalizmin zaferci deneyiminden alıp, özbilinçliliğin, kesintililiğin, özgöndergeliliğin ve aşındırıcı ironinin uçlarına götürmüşlerdir; bu özelliklerin biçimsel kalıplarını bugün Joyce'un, T.S. Eliot'ın, Proust'un, Mann'ın ve Yeats'in çoğu yapıtını da kapsayan modernist bir kültürün göstergeleri kabul ediyoruz. Burada, modernist kültürün en önde gelen ve sırf Batı toplumu ile kültürünün iç dinamiklerinden türediğini düşünme eğiliminde olduğumuz özelliklerinden çoğunun, kültüre *imperium*'dan[47] gelen dış baskılara verilen karşılığı içerdiğini önermek istiyorum. Bunun Conrad'ın tüm yapıtları için doğru olduğu kesindir, ayrıca Forster'ın, T.E. Lawrence'ın, Malraux'nun yapıtları için de doğrudur; imparatorluğun İrlanda duyarlığına olan etkileri Yeats ve Joyce'ta, Amerikalı sürgünlere olan etkileri ise Eliot ile Pound'da, farklı tarzlarda kayda geçmiştir.

Mann'ın yaratıcılıkla hastalık arasındaki bağlaşıklığa ilişkin büyük öyküsünde (*Venedik'te Ölüm*) Avrupa'ya bulaşan veba, köken olarak Asyalıdır; Aschenbach'ın psikolojisinde son derece etkili bir biçimde verilen korku ve vaat, yozlaşma ve arzu gibi bileşimler, kanımca Avrupa'nın, sanatının, zihniyetinin ve anıtlarının artık kırılmaz olmadığının, denizaşırı topraklarıyla olan bağlarını artık görmezden gelemeyeceğinin Mann tarafından önerilme tarzını oluşturmaktadır. Benzer bir biçimde, Joyce'ta da, İrlandalı ulusçu aydın Stephen Dedalus, ilginçtir, İrlandalı katolik yol-

47 imperium: imparatorluk, komuta. [ç.n.]

daşlarıyla değil, egzotisizmi ve kozmopolit becerileriyle Stephen'ın isyanındaki asık suratlı ciddiyeti baltalayan gezgin Yahudi Leopold Bloom'la güç kazanır. Proust'un romanındaki büyüleyici alt üst oluşlar gibi Bloom da Avrupa'daki yeni bir varlığa, çarpıcı bir biçimde, denizaşırı keşiflere, fetihlere, anlayışlara ilişkin egzotik yıllıklardan alındığından kuşku duyulamayacak terimlerle betimlenen bir varlığa tanıklık eder. Ne var ki bu varlıklar artık *oralarda* olmak yerine, *Sacre du printemps*'ın[48] ritimleri ya da Picasso'nun sanatındaki Afrika ikonları kadar tedirgin edici olmak üzere, *burada*dırlar.

Modernist kültürdeki biçimsel kargaşalarla yer değiştirmeler, ve en çarpıcısı olmak üzere kapsamlı ironi, tam tamına Seeley'nin emperyalizmin bir sonucu diye söz ettiği o iki rahatsız edici etmen tarafından etkilenmektedir: çekişme halindeki yerli ve diğer imparatorlukların varlığı olgusu. Büyük serüvenini yıkıma uğratan ve silah zoruyla yolundan çeviren "yaşlı adamlar"ın yanı sıra, *The Seven Pillars of Wisdom*'ındaki Araplar da, tıpkı emperyal Fransa ve Türkiye gibi, Lawrence'ın üzgün ve hoşnutsuz onayını istemektedir; *Hindistan'a Bir Geçit*'te çağdaş Hint gizemcilik ve ulusçuluğuna ait törel dramın (Godbole ve Aziz) İngiliz ve Moğol imparatorlukları arasındaki eski çatışma zemininde geliştiğini dikkate değer bir şaşmazlıkla (ve rahatsızlıkla) göstermek, Forster'ın büyük bir başarısıdır. Loti'nin *L'Inde (sans les Anglais)/Hindistan (İngilizler Olmadan)* adlı yapıtında ise, Hindistan'ın yalnızca İngilizlerin elinde olduğu (kesinlikle Fransızların elinde olmadığı) açıkken, *yalnızca* yerlilerin görülmesi gerektiğini söylemek istercesine, orada hüküm süren İngilizlerden, bilerek, hatta kin güdercesine, bir kez bile söz edilmeyen[226] bir Hindistan gezisi okuruz.

Şöyle bir önermede bulunma cüretini gösteriyorum: Avrupa kültürü, emperyal "kuruntu ve keşifler"i nihayet gerektiği gibi dikkate almaya başladığında —Benita Parry'nin İngiliz kültürüyle Hintli kültürünün karşılaşması konusundaki incelikli tümcesiyle[227] söylersek— bunu karşı çıkarak değil, ironiyle ve yeni bir kuşatıcılık yönünde umutsuz bir girişimde bulunarak yaptı. Sanki yüzyıllar boyu imparatorluğu ya verili olarak alınması ya da kutsanması, pekiştirilmesi ve geliştirilmesi gereken bir ulusal yazgı olgusu saymış olan egemen Avrupa kültürü mensupları, şimdi ülkelerinin dışına bakarken, gördüklerinden şaşkına uğramış, belki de şok geçirmiş insanların kuşkuculuğu ve zihin karışıklığı ile davranmaya

48 Sacre du printemps: Bahar Ayini. [ç.n.]

başlamışlardı. Kültürel metinlerin yabancıyı Avrupa'ya alması, emperyal girişimin, keşifçilerle etnografların, jeologlarla coğrafyacıların, tüccarların ve askerlerin damgasını açık bir biçimde taşıyan tarzlarda gerçekleşti. Önce, Avrupalı okurların ilgisini uyandırdılar; yirminci yüzyılın başına gelindiğinde ise, Avrupa'nın ne denli kırılgan olduğuna ve —Conrad'ın büyük tümcesiyle söylersek— "bunun da yeryüzündeki karanlık yerlerden biri" olduğuna ilişkin bir ironi duygusu iletir duruma gelmişlerdi.

Bu konuyu ele almak için, üç ayrı özelliği bulunan yeni bir ansiklopedik biçim gerekli oldu. Birinci özellik, aynı anda hem kuşatıcı hem de açık olan bir yapı çembersiliğiydi: *Ulysses, Karanlığın Yüreği, Yitik Zamanın Peşinde, Çorak Ülke, Kantolar, Deniz Feneri.* İkinci özellik, hemen tümüyle birbirine benzemeyen yerlerden, kaynaklardan ve kültürlerden bilerek alınmış, eski, hatta günü geçmiş parçaların yeniden anlatıma kavuşturulmasına dayanan bir yenilikti: Modernist biçimin göstergesi, komikle trajiğin, yüksekle alçağın, sıradanla egzotiğin, tanıdıkla yabancının tuhaf bir biçimde yan yana konmasıdır; bunun en zekice netleştirildiği yer, Joyce'un Odysseia ile Gezgin Yahudi'yi, reklamla Vergilius'u (ya da Dante'yi), tam bakışımla satıcının kataloğunu kaynaştırmasıdır. Üçüncü özellik ise, sanatı ve sanat yaratılarını, bir zamanlar olanaklı olan dünya imparatorlukları sentezinin yerine koyarak dikkati kendine çeken bir biçim içerdiği ironidir. Britanya tarafından okyanusların sonsuza değin yönetileceğini varsayamaz duruma geldiğinizde, bir sanatçı olarak, gerçekliği coğrafyadan çok tarihte bir arada tutabileceğiniz bir şey olarak yeniden algılamanız gerekir. Gitgide daha çok sayıda bölge —Hindistan'dan Afrika'ya, Karayipler'e kadar— klasik imparatorluklara ve kültürlerine meydan okudukça, uzamsallık da ilginç bir biçimde siyasal tahakkümden çok, bir estetiğin özelliği durumuna gelmektedir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

DİRENİŞ VE MUHALEFET

lie moi de tes vastes bras à l'argile lumineuse

(killi engin kollarınla ışıl ışıl sar beni)

AIMÉ CÉSAIRE

Cahier d'un retour au pays natal/Yurda Dönüş Defteri

I • İki Taraf Var

Düşünce tarihindeki ve kültür incelemelerindeki standart konulardan biri, "etki" genel başlığı altında toplanabilecek olan o ilişkiler topluluğudur. Elinizdeki kitabın başında, etki sorununu en temel, hatta en soyut biçimi içinde açmanın bir yolu olarak, Eliot'ın ünlü denemesi "Gelenek ve Bireysel Yeti"yi anmıştım: Söz konusu olan, şimdi ile geçmişin geçmişliği (ya da geçmemişliği) arasındaki ilişkidir, ve Eliot'ın tartıştığı biçimiyle, tek tek yazarlar ile, yazarın bir parçası olduğu gelenek arasındaki ilişkiyi içermektedir. "Batı" ile tahakkümü altına aldığı kültürel "ötekiler" arasındaki ilişkiyi incelemenin, eşit olmayan muhataplar arasındaki eşit olmayan bir ilişkiyi anlamaya yönelik bir yöntemden ibaret olmayıp, aynı zamanda Batılı kültürel uygulamaların kendi oluşum ve anlamlarının incelenmesinde de bir giriş noktası oluşturduğunu belirtmiştim. Romanı, etnografik ve tarihsel söylemi, ayrıca bazı şiir ve opera türlerini kapsayan kültürel biçimleri şaşmadan anlayacaksak, bu kültürel biçimlerin Batı ile Batı olmayan arasında süregelen güç eşitsizliğine bol bol göndermede bulunduğunu ve pek çok yapısını da bu eşitsizliğe dayandırdığını dikkate almak zorundayız. Yine, ayrı olarak ele alındığında tarafsız kültürel bölmeler olduğu varsayılan edebiyat ve eleştiri kuramının, zayıf ya da ikincil kültürde odaklanıp, o kültürü, değişmez Avrupalı/Avrupalı–olma-

yan özler, coğrafi mülk anlatıları ve meşruluk, kurtarıcılık gibi imgelerle yorumladığı durumlarda ortaya çıkan çarpıcı sonucun, iktidar konumlarını gözden gizlemek, ve güçlü tarafın zayıf olanla nasıl örtüştüğünün ve tuhaf bir biçimde zayıf tarafa nasıl bağımlı bulunduğunun üstünü örtmek olduğunu da belirtmiştim.

Bu durumun bir örneği, Gide'in *Ahlaksız*'ında (1902) görülüyor. *Ahlaksız,* genellikle, çizgi dışı cinselliğiyle uzlaşabilmek için, bu cinselliğin, kendisini yalnızca mesleğinden ve karısı Marceline'den değil, aykırı bir biçimde, kendi iradesinden de ayırmasına olanak veren bir adamın öyküsü olarak okunur. Michel dilcidir ve Avrupa'nın barbar geçmişiyle ilgili akademik araştırmaları, kendi bastırılmış içgüdülerini, özlemlerini ve eğilimlerini açığa çıkarmıştır. Thomas Mann'ın *Venedik'te Ölüm*'ünde olduğu gibi buradaki ortam da Avrupa sınırlarında ya da hemen ötesinde yer alan egzotik bir mekanı temsil eder; *Ahlaksız*'daki olayların çoğu Fransız Cezayir'inde, çöllerin, gevşeklik veren vahaların, ahlakdışı yerli erkek ve kız çocuklarının arasında geçer. Michel'in Nietzche'ci ustası Ménalque dosdoğru bir sömürge subayı olarak betimlenir ve her ne kadar T.E. Lawrence ya da Malraux okurlarının tanıdığı bir emperyal dünyanın adamıysa da, haz düşkünü ve Epikürcü varlığıyla, oldukça Gide'varidir. Ménalque (Michel'den de çok) "karanlık geziler"le, tensel düşkünlüklerle ve evcillik karşıtı özgürlükle dolu olan yaşamından hem bilgi hem haz elde etmektedir. Michel, kendi akademik derslerini bu şaşaalı emperyalistle karşılaştırırken şöyle düşünür: "La vie, le moindre geste de Ménalque, n'était–il pas plus éloquent mille fois que mon cours?"[1] ("Ménalque'ın yaşamı, en küçük bir hareketi, benim dersimden bin kez daha anlamlı değil miydi?")[1]

Bununla birlikte, bu iki adamı birbirine bağlayan ilk şey, fikirler ya da yaşamöyküleri değil, Biskra'daki —Gide'in her yeni kitabında yeniden döneceği— bir yerli çocuğun, Moktir'in itiraflarıdır; Moktir, Ménalque'a, Marceline'in makasını çaldığı olayda Michel'in fark ettirmeden kendisini nasıl izlediğini anlatır. Üçü arasındaki eşcinsel suç ortaklığının hiyerarşik bir ilişki olduğunda kuşku yoktur: Afrikalı çocuk Moktir, işvereni olan Michel'e gizli bir heyecan verir; Michel için ise bu, Ménalque'ın üstün içgörülerinin kılavuzluğunda yaşadığı, kendi kendini tanımaya giden yolda bir adım olur. Moktir'in —ırksal olarak diye eklenemese bile, doğuştan zararlı gözüken— düşündükleri ya da duyumsadıkları, Michel'le

1 Çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, Ahlaksız, İmge Kitabevi, 1992, s. 87.

Ménalque'ın bu deneyimlerinin yanında çok daha az önem taşır. Gide, Michel'in kendini tanıma sürecini, açıkça Cezayir'de geçen deneyimleriyle bağlantılandırır; bu deneyimler, karısının ölümüyle, kendi düşünsel yön değiştirmesiyle ve sonuçtaki oldukça dokunaklı çift cinsiyetli umutsuzluğuyla nedensel bir ilişki içindedir.

Fransız Kuzey Afrika'sından söz eden Michel —Tunus'u düşünerek— şu görüşleri öne sürer:

> Bu şehvet ülkesi arzuyu yatıştırmıyor, fakat tatmin ediyor ve her tatmin arzuyu daha da artırıyor.
>
> Sanat yapıtlarının dinlencede olduğu ülke. Güzelliği ancak bir nesnede kopya edilmiş ve tümüyle yorumlanmış olduğu zaman tanıyabilen kişilerden tiksinirim. Arap halkının, sanatını görmesi, şarkıya dökmesi ve günbegün hovardaca kulllanması gibi harika bir yanı vardır; sanatını asla tesbit edip dondurmaz ve onu hiçbir yapıtta mumyalamaz. Bu, büyük sanatçıların olmayışının hem nedeni hem de sonucudur... (...) Otele uyumaya gideceğim zaman, açık havada küçük bir kahvenin hasırları üstünde yatmış bir grup Arabın bulunduğunu anımsadım. Ben de orada onların yanında uyumaya kalkıştım. Her tarafım bitlenmiş olarak döndüm.[2]

Afrika halkı, özellikle Araplar, işte oradadır, o kadar; yapıtlarda yoğunlaşacak, biriken bir sanatları ya da tarihleri yoktur. Yaşadıklarına tanıklık eden Avrupalı gözlemciler de olmasa, hiçbir önemleri olmayacaktır. Bu insanların arasına karışmak hoş olabilir ama rizikolarını (örneğin, haşerat) göze almak kaydıyla.

Ahlaksız'da, birinci tekil kişi anlatımının (Michel kendi öyküsünü kendisi anlatır) eklemelerine adamakıllı bağımlı olması yönünden, ek bir sorunsal boyut da vardır: Kuzey Afrikalılar, karısı ve Ménalque, romana Michel yoluyla girer. Michel, Normandiyalı zengin bir toprak sahibi, bilgin ve Protestandır: Gide'in, bireysellikle dünyeviliğin bir arada işleyebildiği, çok yönlü bir kişilik hedeflediğini düşündürür. Bu yönlerin tümü son çözümlemede Michel'in Afrika'da kendisiyle ilgili olarak bulguladıklarına bağlı olmakla birlikte, kendini bulgulaması, geçicilik ve saydamlık nitelikleriyle sınırlanmış ve değersizleşmiştir. Anlatıda, yine, Avrupalı yazar–özneye denizaşırı topraklara sarılmak, oradan yarar elde etmek, oraya bağımlı olmak, ama sonuçta o toprakların özerkliğini ya da bağımsızlığını reddetmek hakkını kazandıran bir "tavır ve gönderge yapısı" vardır.

---

2 *Ahlaksız*, agy., s. 132–133.

Gide özel bir örnektir; Kuzey Afrika'yla ilişkili yapıtlarında, göreli olarak sınırlı bir malzemeyi ele alır: İslami [olan], Arap ve eşcinsel. Ancak, hayli bireyselci bir sanatçı örneği oluşturmasına karşılık, Afrika ile olan ilişkisi bu kıta konusunda Avrupa'da geçerli olan tavır ve uygulamaların geniş anlamdaki oluşumu içinde yer almaktadır ve yirminci yüzyıl sonlarında eleştirmenlerinin Afrikanizm ya da Afrikanist söylem adını verdiği, Afrika'nın Batı *adına*[3] ele alınmasına ve incelenmesine yönelik sistematik dil de o oluşumdan doğmuştur. Afrika kökenli oluştan özel bir epistemolojik ayrıcalık türeten, kabile kültürü ve ilişkileri, dirimselcilik, özgünlük gibi kavramların yanı sıra, ilksellikle ilgili anlayışlar da aynı oluşumla ilişkilidir. Nezaketle kullanılabilen bu kavramların işleyişini, Conrad ve Isak Dinesen'de olduğu kadar, sonraları Leo Frobenius'un atak bilginliğinde, Afrika sisteminin kusursuz düzenini bulguladıklarını öne süren Alman antropologlarında, ve *Bantu Philosophy/Bantu Felsefesi* adlı kitabıyla Afrika felsefesinin temelinde bir özcü (ve indirgemeci) dirimsellik bulunduğunu öneren Belçikalı misyoner Placide Tempels'de görebiliyoruz. Bu Afrika kimliği fikri öylesine verimli ve uyarlamaya elverişliydi ki, V.Y. Mudimbe'nin dikkate değer kitabı *The Invention of Africa/Afrika'nın İcat Edilmesi*'nde (1988) bu fikrin öyküsüne Afrika *gnosis*'i[3] adını vererek gösterdiği üzere, Batılı misyonerler, ardından antropologlar, sonra Marksist tarihçiler, daha sonra da, çelişkili bir biçimde, kurtuluş hareketleri tarafından bile kullanılabildi.[4]

Modern döneme, özellikle Birinci Dünya Savaşı önce ve sonrasındaki döneme kadar, Batı ile denizaşırı *imperium*'u arasında yürürlükte olan genel kültürel durum bu türden kalıplara uyuyordu. Ele aldığım dev boyutlu konuyla uğraşmanın bu aşamadaki en iyi yolu genel incelemelere ve çok özgül ve yerel incelemelere sırası geldikçe yer vermek olduğundan, burada emperyalizmin uygulayıcılarıyla bu uygulamaya maruz olanları birbirine bağlayan etkileşimli deneyimin şemasını çıkarmak istiyorum. Kültürle emperyalizm arasındaki ilişkinin incelenmesinde gelişmenin hayli başlarında bulunduğumuz bu aşamada, düz bir zamandizinsel anlatı ya da anekdotlu bir anlatı yerine (ayrı ayrı alanlarda olmak üzere, bunlardan epeyce yapıldı), bütünleştirilmiş (toptanlaştırılmış değil) bir betimleme gerekiyor. Ve kuşkusuz, kültürle imparatorluk arasındaki bağlantı üstüne her incelemenin bizzat kendisi de, uzaktan bakan ve bağlantısız bir perspektiften yazılmış bir söylem olmayıp, konunun ayrılmaz

3 *gnosis:* bilgi [ç.n.]

bir parçasıdır: George Eliot'ın başka bir bağlamda aynı bozuşma ortamı dediği şeyin bir parçası. 1945'ten sonra yaklaşık yüz tane yeni sömürgecilik sonrası devletin doğmuş olması, tarafları bulunmayan bir olgu değil, tartışma içinde bilginlerin, tarihçilerin, etkinlikte bulunanların karşı ya da yandaş oldukları bir olgudur.

Tıpkı emperyalizmin zafer kazandığı dönemlerde yalnızca kendi içinden formüle edilen kültürel söylemleri hoşgörme eğilimi göstermesi gibi, bugün de postemperyalizm, kültürel söylem alanında, eski sömürge halklarına esas olarak kuşku, metropol aydınlarına ise olsa olsa kuramsal kaçınma izni vermektedir. Ben de, klasik sömürge imparatorluklarının parçalandığı sıralarda büyümüş olanlarımızdan çoğu gibi kendimi bu ikisi arasına sıkışmış buluyorum. Biz hem sömürgecilik hem de sömürgeciliğe karşı direniş dönemine aitiz; ama aynı zamanda, görülmemiş kuramsal gelişmelerin dönemine, yapıbozmanın, yapısalcılığın ve gerek Lukacs'çı, gerekse Althusser'ci Marksizmin evrenselleştirici tekniklerinin dönemine aitiz. Bağlılıkla kuram arasındaki antitezlere benim getirdiğim çözüm, geniş bir perspektif oldu; bu perpektiften hem kültüre hem de emperyalizme bakılabiliyor ve ikisi arasındaki geniş tarihsel diyalektik gözlenebiliyor; sayısız ayrıntılarının gözlenmesi ancak zaman zaman olanaklılaşsa bile. Her kültür, bütün olarak alındığında ayrık olmasına karşılık, içerdiği çok sayıdaki önemli kesim, ancak *çoksesli* bir biçimde bir arada işleyişleriyle algılanabilir; bu varsayımla hareket ediyorum.

Burada özellikle ilgilendiğim nokta, Batı kültürüyle imparatorluk arasındaki ilişkilerin bu yüzyılın ilk yıllarında kaydettiği olağanüstü, neredeyse Copernic'vari değişikliktir. Bu değişikliği, kapsam ve anlam bakımından kendisinden önceki iki değişiklikle olan benzerliği içinde ele almakta yarar var: Avrupa Rönesansı'nın hümanizm döneminde Yunanistan'ın yeniden keşfedilmesi; ve Hindistan, Çin, Japonya, İran ve İslamiyet'e ait kültürel zenginliklerin, Avrupa kültürünün ortasına sağlam bir biçimde yerleştiği on sekizinci yüzyıl sonlarından on dokuzuncu yüzyıl ortalarına kadar olan dönemde gerçekleşen —büyük modern tarihçi Raymond Schwab'ın[5] adlandırışıyla— "Oryantal Rönesans." Bu ikincisi, Schwab tarafından Avrupa'nın Doğu'yu görkemli bir biçimde kendine mal etmesi diye betimlenen değişiklik —Alman ve Fransız dilbilgisi uzmanları tarafından Sanskritçe'nin, İngiliz, Alman ve Fransız şair ve sanatçıları tarafından büyük Hint ulusal söylencelerinin, Goethe'den Emerson'a kadar pek çok Avrupalı, hatta Amerikalı düşünür tarafından İran imgeleriyle Sufilik felsefesinin keşfedilmesi— insan serüveninin ta-

rihindeki en görkemli dönemlerden biri ve başlı başına ele alınması gereken bir konu olmuştur.

Schwab'ın anlatısında eksik olan, kültür boyutundan çok daha acıklı ve daha az eğitici olan siyasal boyuttur. *Şarkiyatçılık*'ta da savunduğum üzere, eşitsizliğin bilincinde olan taraflar arasındaki kültürel değiş tokuşun net sonucu, insanların acı çekmesi olmaktadır. Yunan klasikleri İtalyan, Fransız ve İngiliz hümanistlerine hizmet ederken, eski Yunanlıların fiilen araya girmesi gibi sıkıntılı bir durum söz konusu değildi. Ölmüş insanların yazdığı metinler, ideal bir topluluk düşleyen kişilerce okunuyor, değerlendiriliyor ve kendilerine mal ediliyordu. Bilginlerin Rönesans'tan pek kuşkuyla ya da küçük düşürerek söz etmemelerinin bir nedeni de budur. Oysa modern zamanlarda kültürel değiş tokuştan söz etmek, tahakküm ve zorla el koyma konuları üstünde düşünmeyi içerir: Ortalıkta, yitirenler ve kazananlar vardır. Örneğin, bugün Amerikan tarihine ilişkin tartışmalar gitgide artan bir biçimde bu tarihin yerli halklara, göçmen topluluklarına ve ezilen azınlıklara yaptıklarının sorgulanmasına dönüşmektedir.

Ancak, Batılılar, "ikincil" halklara ait tarih ve kültürler konusunda söyleyecekleri şeylere, daha birkaç yıl öncesine kadar kültürleri, toprakları, tarihleri ve her şeyleriyle büyük Batılı imparatorluklarla ve onların disiplin söylemleriyle bütünleşmiş durumda olan o halklar tarafından meydan okunabileceğini yeni yeni fark etmektedir. (Bunu söylemek, Avrupa'nın ötesindeki dünyanın bilinmesi için gösterdikleri kurumsal ve bireysel çabalarda şaşırtıcı başarılar göstermiş pek çok Batılı bilgine, tarihçiye, sanatçıya, filozofa, müzisyene ve misyonere kara çalmak değildir.)

Dev boyutlu sömürgecilik karşıtı ve sonuçta antiemperyalist etkinlikler, düşünceler ve gözden geçirme çabaları, Batılı imparatorlukların kurduğu ağır yapının karşısına çıkarak, Gramsci'nin canlı eğretilemesiyle söyleyecek olursak, iki yanlı bir kuşatmayla meydan okumaktadır. Batılılardan ilk kez, kendi kendileriyle yalnızca Raj olarak değil, aynı zamanda şiddet, sindirme ve vicdan suçlarından sanık bir kültürün hatta ırkların temsilcileri olarak yüzleşmeleri istenmiştir. Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde (1961) şöyle der: "Bugün Üçüncü Dünya... Avrupa'nın karşısına, yanıtları Avrupa tarafından bulunamamış soruları çözmeyi amaç edinmek zorunda olan dev bir kitle olarak çıkıyor."[6] Bu tür suçlamalar kuşkusuz daha önce de, hatta Samuel Johnson ve W.S. Blunt gibi yürekli Avrupalılarca da yapılmıştı. Avrupalı olmayan dünyada, San Domingo Devrimi ve Abdülkadir ayaklanmasından, 1857 Ayaklanma'sıyla Orabi ve

Boxer ayaklanmalarına kadar sömürge isyanları daha önce de olmuştu. Misillemeler, rejim değişiklikleri, *causes célèbres*,[4] tartışmalar, reformlar ve karşı misillemeler yaşanmıştı. Ne var ki tüm bunlar olurken imparatorluklar hem boyutlarını hem de kârlarını büyütmüşlerdi. Yeni durumda ise, Batı anlatımını taşıyan imparatorlukla ardıcıl bir biçimde yüzleşme, bu güce karşı sistemli bir direniş söz konusuydu. Pasifik'ten Atlantik'e kadar beyaz adama karşı uzun süredir kızışan içerleme, tümüyle olgunlaşmış bağımsızlık hareketleri halinde patlak vermişti. Afrika Birliği ve Asya Birliği militanları, önüne geçilmez bir biçimde su yüzüne çıkıyordu.

İki dünya savaşı arasının militan grupları, net ya da tam olarak Batı karşıtı değildi. Bazıları Hıristiyanlıkla birlikte çalışarak sömürgelikten kurtulmanın olanaklılığına inanıyordu; bazıları ise çözümün Batılılaşmaktan geçtiği inancındaydı. Basil Davidson'a göre, iki savaş arası çabaları Afrika'da Herbert Macaulay, Leopold Senghor, J. H. Casely Hayford ve Samuel Ahuma gibi kişiler temsil ediyordu;[7] aynı dönemde Arap dünyasında Saad Zaghlul, Nuri Essaid, Bişara el Kuri vardı. Daha sonraki devrimci önderler bile (örneğin, Vietnam'da Ho Şi Min) başlangıçta, Batı kültürünün bakış açılarının sömürgeciliğe son verilmesinde yararlı olabileceği görüşündeydi. Ancak, onların çaba ve fikirleri metropolde pek az karşılık buldu ve direnişler zaman içinde dönüşüme uğradı.

Sartre'ın savaş sonrası denemelerinden birinde söylediği üzere, sömürgecilik bir sistem olduğundan, direniş de kendini sistemli hissetmeye başlamıştı.[8] Dünyanın gerçekte savaş halinde olan iki gruptan oluştuğunu, Sartre, Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne yazdığı önsözün ilk tümcelerinde söyleyebiliyordu: "beş yüz milyon kişi ve bir milyar beş yüz milyon yerli. Söz sahibi olan, birinci gruptu; sözün kullanıcısı ise, ikinci grup... Sömürgelerde hakikat çıplaktı, ama ana ülkedeki yurttaşlar giyimli olmasını yeğliyordu."[9] Davidson, Afrika'dan gelen yeni karşılığı, her zamanki etkili sağgörüsüyle şöyle açıklar:

> Tarih... bir hesap makinesi değildir. Zihinde ve imgelemde gelişir, ve maddi gerçekliklerin, altta yatan iktisadî olguların ve bir sürü nesnelliğin sonsuzca ince dolayımı olan halk kültüründeki çok çeşitli karşılıklarda somutlaşır. Afrika'dan 1945 sonrasında gelen kültürel karşılıklar, böylesine çok sayıda halktan ve çıkar algılamalarından beklenebileceği kadar çeşitli olmuştur. Ancak, bu karşılıklar, her şeyin üstünde, daha önce pek rastlanmayan, en azından daha önce hiç böylesine büyük bir yoğunluk ya da çekim gücüyle hissedil-

4 *causes célèbres*: ünlü vakalar. [ç.n.]

> memiş canlılıkta bir değişiklik umudundan esinleniyor ve yürekleri cesur bir müzikle çarpan insanlar tarafından dile getiriliyordu. Bunlar, Afrika tarihine yeni bir yön veren karşılıklardı.[10]

Avrupalılarda, Batı ile Batı olmayan arasındaki ilişkiler perspektifiyle ilgili olarak uyanan büyük ve zihin karıştırıcı değişiklik duyumsaması, tümüyle yeni, ve Avrupa Rönesansında ya da ondan üç yüzyıl sonra Doğu'nun "keşfi"nde yaşanmamış türdendi. Poliziano'nun 1460'larda Yunan klasiklerini bulgulayıp yayınlaması ya da Bopp'la Schlegel'in 1810'larda Sanskrit dilbilgisi uzmanlarını okuması ile, Fransız siyaset kuramcılarının ya da oryantalistlerinin 1961'de Cezayir Savaşı sırasında Fanon'u ya da Césaire'in 1955'te, tam Fransa'nın Dien Bien Phu'daki yenilgisinin ardından yayımlanan *Discours sur le colonialisme/Sömürgecilik Üstüne Söylev*'ini okumaları arasındaki farkları düşünün. Şu son söz ettiğim talihsiz kişiler, hiçbir öncellerinin başına gelmemiş bir şey olarak, yerlilerin bir yandan kendi ordusuna karşı savaşıp bir yandan da kendisine seslenmeleri yetmiyormuş gibi, bir de Bossuet ve Chateaubriand'ın dilini ve Hegel, Marx ve Freud'un kavramlarını —üstelik tüm bunları üretmiş olan uygarlığın bizzat kendisini suçlamak üzere— kullanan bir metin okumaktadırlar. Fanon daha da ileri giderek, Avrupa'nın sömürgelere modernlik verirken kullandığı, o zamana değin kabul edilegelmiş paradigmayı tersine çevirmekte ve bunun yerine "Zencilerin, Arapların, Hintlilerin ve sarı ırkların ter ve cesetleriyle gerçekleştirilmiş Avrupa refahı ve ilerlemesi"nden[11] söz etmekle kalmayıp, "Avrupa düpedüz Üçüncü Dünya'nın yaratısıdır"[12] da demektedir; aynı suçlama, Walter Rodney, Chinweizu ve daha başkaları tarafından üstelenerek ileri sürülecektir. Her şeyin akıl almaz bir biçimde yeniden düzenlenmesi anlamına gelen bu gelişmeleri toparlayan Sartre, (öteki yoldan dolaşmak yerine) Fanon'u yineleyerek şöyle der: "Irkçı bir hümanizmadan daha tutarlı bir şey yoktur, çünkü Avrupalı ancak köleler ve canavarlar yaratarak adam olabilmiştir."[13]

Birinci Dünya Savaşı, sömürge toprakları üstündeki Batı denetimini azaltmak yönünde hiçbir etkide bulunmadı, çünkü Batı'nın, Afrikalıları ve Asyalıları doğrudan pek az ilgilendiren bu savaş için Avrupa'ya işgücü ve kaynak sağlamak açısından sömürge topraklarına gereksinmesi vardı.[14] Yine de, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından bağımsızlığa varan süreçler yol almaya başlamıştı. Bağımlı topraklarda emperyalizme karşı direnişin tarihini saptama sorunu, emperyalizme bakış tarzı açısından her iki taraf için de yaşamsal önemdedir. Avrupalı güçlere karşı savaşım yürüten ve

başarıya ulaşan ulusçu taraflar için meşruluk ve kültürel ağırlık, çağrılmayan konuk olan beyaz adama karşı duran ilk savaşçılara kadar giden bir kesintisizlik ileri sürebilmelerine bağlıdır. Bu çerçevede, 1954 yılında Fransa'ya karşı ayaklanmayı başlatan Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi kendi geçmişini 1830 ve 1840'larda Fransız işgaline karşı savaşmış olan Emir Abdülkadir'den başlatır. Gine ve Mali'de Fransızlara karşı direnişin geçmişi, eski kuşaklardan, Samory ve Hacı Ömer'den başlatılır.[15] Buna karşılık, imparatorluk yazıcıları bu direnişlerin doğruluğunu yalnızca yer yer kabul eder; Kipling'i tartışırken de gördüğümüz üzere, yerlilerin kendi topraklarındaki Avrupalılardan kurtulmak istemelerini, düpedüz memnun olmamaları gibi basit bir nedenden çok, çeşitli hafifletici nedenlere bağlamak eğilimindedirler (örneğin, bir takım kışkırtıcılar olmasa "onlar" gerçekten mutludur).

Bu tartışma Avrupa ve ABD'de tarihçiler arasında bugüne değin sürmüştür. Michael Adas'ın adlandırmasıyla bu ilk "isyan peygamberleri"[16], geçmişe bakıldığında, "modernleştirici" Avrupalılara karşı olumsuz davranışlarda bulunan, gerçekçi olmayan romantik kişiler miydi, yoksa onların erken ve genellikle başarısız kalan çabalarının bugün de süren anlamı konusunda, çağdaş kalıtçılarının —örneğin, Julius Nyerere ve Nelson Mandela'nın— sözlerini ciddiye almalı mıyız? Terence Ranger, bu konuların akademik spekülasyondan ibaret olmayıp, ivedi siyasal devinirlikler olduğunu göstermiştir. Örneğin, direniş hareketlerinden çoğu, "kendilerinden sonraki siyasetin gelişme ortamını biçimlendirmiş; ... direnişler beyazların politika ve tavırlarını derinden etkilemiş; ... direnişler sırasında, ya da bir kısmında, geleceği önemli ölçüde gözeten siyasal örgütlenme ve esinlenme tipleri ortaya çıkmıştır; bunlar, bazıları doğrudan, bazıları dolaylı olmak üzere, [Avrupa emperyalizmine karşı] Afrika muhalefetinin daha sonraki belirtileriyle bağlantılıdır."[17] Ranger, emperyalizme karşı ulusçu direnişin sürekliliği ve tutarlılığı için verilen düşünsel ve törel savaşımın yıllarca sürdüğünü ve emperyal deneyimin organik bir parçası durumuna geldiğini gösteriyor. Bir Afrikalı ya da Arap olarak sırasıyla 1896–97 ve 1882 yıllarında yer alan Ndebele–Shona ve Orabi ayaklanmalarını anımsamayı seçerseniz, ***başarısızlıklarıyla*** geleceğin başarılarını olanaklı kılan ulusçu önderlere saygı duyarsınız; Avrupalıların ise bu ayaklanmaları daha kötüleyici biçimlerde, kliklerin, kaçık binyılcıların vb. işi olarak yorumlamaları beklenir.

Sonra, İkinci Dünya Savaşı'nın ardından, sömürgecilik şaşırtıcı bir biçimde dünya genelinde sona ermiştir. Grimal'in incelemesinde, Britanya

İmparatorluğu'nun doruğunda olduğu dönemi gösteren bir harita var: Bu harita, imparatorluk mülklerinin ne denli uçsuz bucaksız olduğunu ve İngiltere'nin, 1945 yılında savaş sona erdikten sonra birkaç yıl içinde bunların neredeyse tümünü yitirdiğini çarpıcı bir biçimde gösteriyor. John Strachey, ünlü kitabı *The End of Empire/İmparatorluğun Sonu*'nda (1959) bu yitirimden "kesin" nitelemesiyle söz ediyor. Londra'dan bakıldığında, Avustralya, Yeni Zelanda, Hong Kong, Yeni Gine, Seylan, Malaya, tüm Güney Asya, Ortadoğu'nun büyük bölümü, Mısır'dan Güney Afrika'ya kadar tüm Doğu Afrika, Orta Batı Afrika (Nijerya da içinde), Guyana, Karayip Adaları'ndan bazıları, İrlanda ve Kanada ile ilgili belirleyici sorumluluk, İngiliz devlet adamı, asker, tüccar, bilgin, eğitimci, misyoner, bürokrat ve casuslarına aittir.

Britanya İmparatorluğu'ndan hatırı sayılır ölçüde daha küçük olan Fransız imparatorluğu, Pasifik ve Hint okyanuslarındaki bir sürü adanın yanı sıra, Karayipler'i (Madagaskar, Yeni Kaledonya, Tahiti, Guadelup vb.), Guyana'yı ve tüm Çinhindi'ni (Annan, Kamboçya, Cochinchine,[5] Laos ve Tonkin) kapsıyordu; Afrika'da Fransa ile İngiltere ciddi bir üstünlük yarışı içindeydi: Akdeniz'den Ekvator'a, kıtanın batı yarısının büyük bölümü ile Fransız Somali'si, Fransa'nın elindeydi. Ayrıca, Afrika ve Asya'daki Fransız sömürgelerinden çoğu gibi, İngiliz yollarına ve topraklarına tasallut eden Suriye ve Lübnan vardı. 1883'le 1907 yılları arasında Mısır'ı neredeyse tek başına yönetmesinden önce Hindistan'daki hizmetleriyle sivrilen ve Britanya İmparatorluğu valilerinin en netameli ün sahiplerinden (bir zamanlar oldukça yukardan bir tavırla, "Biz Mısır'ı yönetmeyiz, Mısır'ı yönetenleri yönetiriz"[18] demiş) biri olan Lord Cromer, İngiliz sömürgelerindeki "hafifmeşrep" Fransız etkisinden sık sık tedirginlikle söz ediyordu.

Batı metropol kültürleri, bu geniş topraklar (ayrıca Belçika'ya, Hollanda'ya, İspanya'ya, Portekiz'e ve Almanya'ya ait olanlar) için dev boyutlu yatırımlar ve stratejiler icat ediyordu. İngiltere ve Fransa'da, herhangi bir şeyin değişebileceğini düşünen pek az kişi vardı. Çoğu kültürel formasyonun, emperyal güç her zaman üstün gelecektir varsayımıyla hareket ettiğini göstermeye çalışmıştım. Oysa emperyalizmin alternatifi olan görüşler de belirdi, ayak diredi ve sonunda öne çıktı.

1950 yılına gelindiğinde, Endonezya Hollanda'dan bağımsızlığını elde etmişti. 1947'de İngiltere Hindistan'ı Kongre Partisi'ne teslim etmiş, Pakis-

5 *Cochinchine*: Güney Çin Denizi'ndeki eski bir Fransız sömürgesi. 1949'da Vietnam'a katıldı. [ç.n.]

tan da Cinnah'ın İslam Birliği önderliğinde hemen ayrılmıştı. "Fransız" Güneydoğu Asya'sındaki ülkeler gibi, Malezya, Seylan ve Burma da bağımsız oldu. Doğu, Batı ve Kuzey Afrika'nın her yerinde, İngiliz, Fransız ve Belçika işgalleri, bazen (Cezayir'deki gibi) büyük can ve mal yitimi pahasına, sona erdi. 1990'a gelininceye değin kırk dokuz yeni Afrika devleti doğdu. Ama bu savaşımların hiçbiri bir fanusta olup bitmiyordu. Grimal'ın da işaret ettiği üzere, sömürgecilerle sömürgeler arasındaki uluslararasılaşan ilişkiler, küresel düzeyde güçlerce —kiliseler, Birleşmiş Milletler, Marksizm, Sovyetler Birliği ve ABD— kışkırtılıyordu. Emperyal güce karşı yürütülen savaşım, Afrika, Arap ülkeleri ve Asya ülkeleri düzeyindeki pek çok kongrenin tanıklık ettiği üzere evrenselleşmiş durumdaydı ve Batılı (beyaz, Avrupalı, ileri) kültür ve halklarla, Batılı olmayan (renkli, yerli, azgelişmiş) kültür ve halklar arasındaki gedik, hatırı sayılır boyutlara ulaşmıştı.

Dünya haritası böylesine dramatik bir biçimde yeniden çizildiği içindir ki, savaşımın çatışmaları içinde dahi emperyalizmle muhaliflerinin aynı zemin üzerinde savaşıp aynı tarih üstüne çekiştiklerine ilişkin, hem törel hem de şaşmaz bir biçimde tarihsel olan duyguyu yitirdik (ve belki yitirmeye özendirildik). Fransız eğitimli Cezayirli ve Vietnamlıların, ya da İngiliz eğitimli Doğu ve Batı Hindistanlı, Arap ve Afrikalıların, emperyal efendileriyle karşı karşıya geldikleri yerlerde, hiç kuşkusuz, örtüşme söz konusuydu. Londra ve Paris'te imparatorluğa karşı muhalefet, Delhi ve Cezayir kentlerindeki direnişten etkileniyordu. Her ne kadar savaşım eşite eşit değildiyse de, aynı kültürel zeminde yer alan karşıtlar arasında çok ilginç karşılaşmalar olmuştur (sömürgeci yönetime karşı savaşıma yol açan şeyin yalnızca Batılı özgürlük fikirleri olduğuna ilişkin standart ve yanlış emperyalist yorum, Hint ve Arap kültürlerinde emperyalizme karşı *her zaman* direnen kaynakları kötücül bir biçimde göz ardı ederek, emperyalizmin elde ettiği en büyük zaferlerden birinin emperyalizme karşı savaşım olduğunu öne sürmektedir). Metropoldeki kuşkular ve muhalefet olmasaydı, emperyalizme karşı direnişin karakterleri, deyimleri, hatta yapısı farklı olurdu. Bu noktada da kültür, politikanın, askeri tarihin ve iktisadî sürecin önünde gitmektedir.

Söz konusu örtüşme, küçük ya da ihmal edilebilir boyutlarda değil. Kültür, bir toplumu bir başka toplum üstünde denizaşırı tahakküm kurmaya yatkınlaştırıp etkin bir biçimde hazırlayabildiği gibi, aynı toplumu denizaşırı tahakküm fikrini terk etmeye ya da değiştirmeye de hazırlayabiliyor. Söz konusu değişiklikler, son kavga öncesinde sömürgeci yönetimin baskılarına direnme, silaha sarılma, kurtuluş fikirlerini tasarlama

ve (Benedict Anderson'daki gibi) yeni bir ulusal topluluk düşleme isteği olmadan gerçekleşemediği gibi, ülke içinde imparatorluk iktisadî ya da siyasal açıdan tükenmeye yüz tutmadan, emperyalizm fikrine ve sömürgeci yönetimin maliyetine açıkça meydan okunmadan, emperyalizm tasavvurları haklılık ve meşruluklarını yitirmeye başlamadan, ve son olarak da isyancı "yerliler," kendi kültürlerinin sömürgeci tasalluttan arınmış, bağımsız ve bütünsel damgasını metropol kültürüne basmadan gerçekleşemiyor. Bununla birlikte, tüm bu ön gerekleri kaydettikten sonra, yeniden çizilen haritanın iki ucunda da emperyalizme karşı muhalefetin ve direnişin, kültür tarafından sağlanan çekişmeli, ancak büyük ölçüde ortak olan bir zemin üstünde birbirine bağlandığını kabul etmemiz gerekiyor.

Yerlilerle liberal Avrupalıların yaşadığı ve birbirini anladığı kültürel zeminler nelerdi? Birbirlerini ne ölçüde kabul edebiliyorlardı? Köklü dèğişiklik ortaya çıkmadan önce, emperyal tahakküm çemberi içerisinde aralarındaki alış veriş nasıldı? Önce, E.M. Forster'ın Hindistan'a olan (bazen huysuz ve anlaşılmaz) sevgisini dile getirdiğinde kuşku bulunmayan romanı *Hindistan'a Bir Geçit*'i ele alalım. Bana her zaman öyle gelmiştir ki bu yapıtın en ilginç yanı, roman biçiminin genel kabul gören ölçütlerine göre aslında romanda tasavvur konusu olamayan malzemelerin —genişlik, anlaşılmaz inançlar, gizli güdüler, öyküler ve toplumsal biçimler— tasavvuru için Hindistan'ın kullanılmasıdır. Forster'ın, bayan Moore ve özellikle Fielding'i, o (kendileri için) korkutucu yeni öğede kalmak konusunda insanbiçimci ilkenin ötesine giden Avrupalılar olarak anlaşılsınlar diye yazdığı çok açıktır (bu, Fielding söz konusu olduğunda, Hindistan'ın karmaşıklığını yaşadıktan sonra, bildik hümanizme dönmektir: Fielding, duruşmanın ardından, insanın zaman ve mekan duygusu üstünde Hindistan'ın ne gibi etkilerde *bulunabileceğine* ilişkin sarsıcı bir önsezi edindikten sonra, Süveyş Kanalı ve İtalya yoluyla eve, İngiltere'ye döner).

Ancak Forster, kendini frenleyen gerçekliğin, işi bu noktada bırakmayacak kadar titiz bir gözlemcisidir. Roman, son bölümünde geleneksel ve toplumsal yol yordam duygusuna döner; yazar burada bilerek ve onaylayarak, roman türünde alışılmış evcil çözümü (evlilik ve mülkiyet) Hindistan'a ithal eder: Fielding, Bayan Moore'un kızıyla evlenir. Müslüman bir ulusçu olan Aziz'le ikisi birlikte at sürer *ve* mesafeli olmayı sürdürürler: "Yüzlerce ses, 'İstemediler,' dedi, 'Hayır, henüz istemediler,' ve gökyüzü, 'Hayır, burada değil' dedi." Çözüm ve birleşme vardır, ama ikisi de tam değildir.[19]

Günümüz Hindistan'ı, kimliğin, yakınlaşmanın ve kaynaşmanın yeri ve zamanı (Forster'ın işaretleri dikkatle seçilmiştir) değilse, neyin yeri

ve zamanıdır? Konunun siyasal kökenleri, İngilizlerin Hindistan'da bulunmasında yatmaktadır; roman, bunu belirtmesinin yanı sıra, siyasal çatışmanın ancak gelecekte çözüleceği düşüncesiyle, çıkmazın çeşitli yönlerinin yaşanmasına da olanak vermektedir. Godbole ile Aziz'in — Müslüman ulusçu Aziz ile neredeyse gerçeküstü Hindu Godbole'un— imparatorluğa karşı, birbirinin tam tersi olan direnişlerinin varlığı kabul edildiği gibi, Fielding'in yapısındaki muhalefetin varlığı da kabul edilir; İngiliz yönetimindeki adaletsizliklere olan itirazlarını siyasal ya da felsefi çerçeveye oturtamasa ve yalnızca tekil kötülüklere tekil itirazlarda bulunsa bile. Benita Parry'nin *Delusions and Discoveries/Kuruntular ve Keşifler*'de ileri sürdüğü, Forster'ın romanı olumlu bir çözüme götürdüğü biçimindeki ilginç tezi, Forster'ın "toplam metne" karşın verdiği "kaçamak ipuçları"na dayanıyor:[20] Forster'ın, Hindistan'la İngiltere arasındaki uçurumu yerinde tuttuğunu, ancak arada bir karşıya geçilmesine olanak verdiğini söylemek daha doğru olacaktır. Her durumda, Hintlilerde bulunan ve Aziz'in duruşması sırasında açığa vurulan İngiliz yönetimi düşmanlığını, doğmakta olan Hint direnişiyle ilişkilendirmekte haklıyız; Fielding, ulusçu örnek olarak Japonya'yı seçen Aziz'de bu düşmanlığı ister istemez algılar. Küçümsemeleriyle Fielding'i boyun eğmeye zorlayan İngiliz kulübü üyeleri, sinirli ve yekten küstahtır; Aziz'in kurallara aykırı davranmasını değerlendirirken, her tür "zayıflık" belirtisini doğruca İngiliz yönetimine saldırı sayan anlayıştan hareket ederler: Bunlar da aynı umutsuz havanın belirtileridir.

Hindistan'a Bir Geçit neredeyse Fielding'in görüş ve tavırlarını liberal ve insani bir açıdan benimsemesi yüzünden bir şeyler yitiriyor; bunun nedeni, kısmen, Forster'ın roman biçimine olan bağlılığından dolayı Hindistan'da başa çıkamadığı güçlüklerle karşılaşmasıdır. Conrad'ın Afrika'sı gibi, Forster'ın Hindistan'ı da, sık sık, kavranamayacak ve fazla büyük bir yer olarak betimlenmektedir. Romanın başlarında bir ara, Ronny ile Adela, bir kuşun daha ne olduğu anlaşılmadan ağaçta gözden yitmesini izlerler; Forster, gerek Ronny ile Adela'ya, gerekse bize yardımcı olarak şunu ekler: "Hindistan'da hiçbir şeyin ne olduğu anlaşılamaz, soru sorulması bile sorunun gözden yitmesine ya da başka bir şeyin içinde kaynayıp gitmesine neden olur."[21] Bu nedenle, romanın can alıcı noktası, Hindistan ile, "gelişkin bedenleri, iyice gelişmiş zihinleri ve azgelişmiş yürekleriyle" İngiliz sömürgeciler arasındaki sürekli karşılaşmadır.

Adela, Marabar Mağaraları'na yaklaşırken, trenin çıkardığı ve daldığı düşüncelere eşlik eden seslerde, çözemediği bir ileti olduğuna dikkat eder.

> Bu ülkeyi akıl alabilir *mi*? Kuşaklar boyu işgalciler bunu denemiş, ama hep yabancı kalmışlar. Kurdukları önemli kentler sığınaktan ibaret, kavgaları ise evinin yolunu bulamayan kişinin huzursuzluğu. Hindistan onların sıkıntılarını biliyor. Tüm dünyanın sıkıntısını, en derinine kadar biliyor. Yüzlerce ağzından, tuhaf ve görkemli nesneleri yoluyla, "Gel" diye çağırıyor. Ama neye gel? Bunu hiçbir zaman tanımlamadı. Hindistan yalnızca bir çağrıdır, bir vaat değil.[22]

Forster, İngiliz "resmiyetçiliğinin" Hindistan'a nasıl anlam dayatmaya çalıştığını gösteriyor. Öncelik sıralamaları, kuralları olan kulüpler, kısıtlamalar, askeri hiyerarşiler ve her şeyin üstünde yer alıp her şeyi etkileyen İngiliz gücü. Ronny Heaslop, Hindistan'ın "bir çay partisi" olmadığını söyler: "İngilizlerle Hintlilerin toplumsal olarak yakınlık kurmaya kalkışıp da felaketten başka bir sonuç elde ettiklerini hiç görmedim. Görüşme, evet. Nezaket, her durumda. Mahremiyet: asla ve asla."[23] Dr. Aziz'in, Bayan Moore'u bir camiye girerken pabuçlarını çıkarır görünce böylesine şaşırmasında şaşacak bir şey yok; Bayan Moore'un davranışı, saygı ifade eden ve kuralların yasakladığı türden bir dostluğa yol açan bir davranıştır.

Fielding tipik de değildir: Gerçekten zeki ve duyarlı biri olarak, en büyük mutluluğu özel söyleşilerindeki karşılıklı ödünlerde bulur. Ne var ki Hindistan'ın yoğun anlaşılmazlığı önünde, anlama yetenekleri ve duygudaşlığı yetmezliğe düşer; Forster'ın önceki romanlarında yer alsa kusursuz bir kahraman olacakken, burada yenilir. Fielding, hiç değilse, Forster'ın bir İngiliz romanında Hindistan'la uğraşmak için yaptığı, birisi Müslüman diğeri Hindu olmak üzere ikiye bölme hilesinin yarısı olan Aziz gibi bir kişiyle "bağlantı kurabilmekte"dir. Harriet Martineau 1857'de, "Asya koşullarında gelişmiş, hazırlıksız kafa, ister Hindu olsun ister Müslüman, Hıristiyanlaşmış Avrupa kafasıyla düşünsel ya da törel olarak duygudaşlık edemez"[24] diyordu. Forster, Müslümanları öne çıkararak, Hinduları (Godbole da içinde), romanda ele alınmaya elvermezlermiş gibi kenarda bırakmaktadır. Forster'ın Chandrapore'unda, İnglizlerle Hindulara göre ortada konumlanan İslamiyet, Batı kültürüne daha yakın düşmektedir. Forster *Hindistan'a Bir Geçit*'te Hinduizm'e göre İslamiyet'e hafifçe daha yakın durmakla birlikte, sonuçta duygudaşlık yokluğu da açıktır.

Romana göre Hindular, her şeyin kargaşa içinde olduğuna, her şeyin bağlantılı olduğuna, Tanrı'nın birliğine, [böyle] olmadığına, eskiden [böyle] olmadığına ya da olduğuna inanır. Buna karşılık, Aziz'in temsil ettiği İslamiyet, düzeni ve belirli bir Tanrı'yı idrak eder. (Forster, hem Aziz'in göreli olarak sade bir zihni olduğunu hem de "Muhammed ümmetinin" genelde böyle olduğunu anıştırırcasına, belirsiz bir tonda, "Muhammed

ümmetinin göreli olarak sade zihni"nden[25] söz eder.) Aziz, kendi Moğol geçmişine ilişkin abartılı görüşlerine, şiir tutkusuna ve hep çevresinde bulundurduğu karısının görünümüyle ilgili tuhaf *pudeur*'üyle[6] Akdenizlilik dışı bir egzotik varoluşu düşündürmesine karşın, Fielding'in gözünde yarı İtalyandır. Fielding, hayran olunası Bloomsbury niteliklerine, iyiliksever ve sevgi dolu yargılama yetisine ve insani ilkelere dayalı tutkulu zekâsına karşın, sonuçta bizzat Hindistan tarafından reddedilir; Hindistan'ın sersemletici kalbine yalnızca Bayan Moore girebilir, ne var ki o da sonunda kendi anlayışı eliyle öldürülecektir. Dr. Aziz ulusçu olur; ancak, Forster'ın, Aziz konusunda salt Aziz'in tavırlarından ileri gelire benzeyen bir düş kırıklığı yaşadığını düşünüyorum; Aziz'i büyük ve tutarlı Hindistan bağımsızlığı hareketiyle bağlantılandıramıyor. Francis Hutchins'e göre, on dokuzuncu yüzyıl sonlarıyla yirminci yüzyıl başlarında "şaşırtıcı ölçülere ulaşan ulusçu hareket, Hindistan'daki İngiliz imgeleminde hiçbir karşılık bulamamıştı."[26]

Beatrice ve Sidney Webb 1912 yılında Hindistan'da yolculuk yaparlarken İngiliz işverenlerin Raj için çalışan Hintli ırgatlarla ilgili olarak karşılaştığı zorluklar dikkatlerini çekmiştir. Zorlukların nedeni, ya tembelliğin —S.H. Alatas tarafından gösterildiği üzere[27] Asya'nın diğer yerlerinde de çok yaygın— bir direniş biçimi olması, ya da Dadabhai Naoroji'nin, "kurutma kuramı" adı verilen ve ulusçu partileri memnun eden bir tez olarak Hindistan'ın zenginliğinin İngilizler tarafından kurutulduğunu savunan kuramıdır. Webb'ler, "Hindistan'ın, Hintlilerle başa çıkma sanatını öğrenememiş olan bu eskiden kalma Avrupalı sakinleri"ni kınadıktan sonra şöyle devam ediyorlar:

> Hintlilerin bazen *terletilmesi* olağanüstü zor işçiler olduğu da aynı derecede açık. Bu işçi, kazancını yeterince umursamaz. Fazla çalışmaktansa yarı aç telef olmayı yeğler. Yaşam standardı ne kadar düşük olursa olsun, çalışma standardı düşüktür; her durumda, sevmediği bir işveren için çalıştığında böyledir. Gösterdiği düzensizlikle insanı çaresiz bırakır.[28]

Bu anlatım pek de savaş halindeki iki ülke düşündürmüyor; benzer biçimde Forster da *Hindistan'a Bir Geçit*'te Hindistan'ın zor bir ülke olduğunu düşünür: Son derecede tuhaf bir ülkedir, tanımak olanaksızdır, Aziz gibi kişiler yavan ulusçuluk duygularına kapılmaktadır ya da Bayan Moore gibi uzlaşmayı deneyenler iflah olmamaktadır.

---

6 *pudeur:* utangaçlık. [ç.n.]

Batılıların gözünde Bayan Moore zararlı biridir; nitekim, Mağaralar'da kaldıktan sonra kendi kendisi için de zararlı olmuştur. Mahkeme sahnesinde, geçici olarak bir tür ulusçu tutarlılığa giren Hintlilerin gözünde Bayan Moore, bir kişiden çok, harekete geçirici bir söz, eğlenceli bir biçimde Hintlileştirilmiş bir protesto ve topluluk ilkesi yerine geçer: "Esmiss Esmoor." Bayan Moore'un Hindistan'la ilgili, anlamadığı bir deneyimi vardır; Fielding ise yüzeysel olarak anlar, ancak derin bir deneyimi yoktur. Romanın çaresizliği, ne sonuna kadar gidip İngiliz sömürgeciliğini mahkûm etmesine (ya da savunmasına) elverir, ne de Hintli ulusçuluğunu. Forster'ın, ironileriyle, şişinen Turton'larla Burton'lardan, pozcu, komik Hintlilere kadar kimseyi esirgemediği doğruysa da, 1910 ve 1920'lerin siyasal gerçeklikleri göz önüne alındığında *Hindistan'a Bir Geçit* gibi dikkate değer bir romanın bile Hintli ulusçuluğunun atlanması olanaksız gerçekleri konusunda aksadığını düşünmemek olanaksızdır. Forster, anlatının gidişatını bir İngiliz'le, Fielding'le özdeşleştiriyor ve Fielding yalnızca, Hindistan'ın fazla geniş ve aldatıcı olduğunu ve Aziz gibi bir Müslümanla ancak bir noktaya kadar dostluk edilebileceğini, çünkü Aziz'in sömürgeciliğe karşı kabul edilemez derecede aptalca bir düşmanlığı olduğunu anlayabiliyor. Hindistan'la İngiltere'nin (konumları örtüşse bile) karşıt ülkeler olduğu duygusu önemsenmiyor, susturuluyor ve çarçur ediliyor.

Bunlar, resmi ya da ulusal değil, kişisel tarihlerle uğraşan bir romanın ayrıcalıklarıdır. Kipling, bunun tersine, İngiltere'nin Hindistan'daki tarihi kendisi için ne kadar korkulu, trajik ve şiddetli olursa olsun, roman ironisine kaynak olmanın ötesindeki siyasal gerçekliği doğrudan kabul eder. Hintliler kararsız bir tür oluşturur, bilinmeleri ve anlaşılmaları gerekir, İngiliz iktidarı Hintlilerle Hindistan'da uğraşmalıdır: Kipling'in siyasal düzlemdeki koordinatları bunlardır. Forster ise kaçamaklı ve daha yukardandır; Parry'nin "*Hindistan'a Bir Geçit,* Hindistan'ı keşfetmekte olan İngiliz imgeleminin, zafer edalı bir anlatımıdır"[29] biçimindeki yorumunda doğruluk payı bulunmakla birlikte, Forster'ın Hindistan'ının, duygusal bakımdan kişisel, ve tam tamına metafizik bir Hindistan olduğu da doğrudur. O kadar ki, Hintlileri İngiltere ile hükümranlık çekişmesi içindeki bir ulus olarak görmesini, siyasal açıdan pek de ciddi, hatta saygıdeğer sayamayız. Aşağıdaki bölüme bakalım:

> Hamidullah, yola devam ederken, ulusçu eğilimli, can sıkıcı bir komiteye uğramıştı. Komite, birbirlerini, kendilerine doğal gelenden daha çok sevmeye çalışan önde gelen Hindulardan, Müslümanlardan, yerli Hıristiyanlardan, ayrıca iki Sih, Zerdüşt dininden iki kişi ve bir de Jain'den oluşuyordu. Birileri

> İngilizleri kötüye kullandığı sürece her şey yolunda sayılıyor, ama yapıcı hiçbir şey başarılmıyordu; İngilizler Hindistan'ı terk edecek olsa, komite de yok olacaktı. Hamidullah, sevdiği ve ailece görüştükleri Aziz'in, kişiliği ve mesleği yıkıma uğratan politikayla ilgilenmemesine seviniyordu: Bunlarsız hiçbir şey başarılamazdı. Cambridge'i düşündü, hüzünle, bitmiş bir şiiri düşünür gibi. Yirmi yıl önce, orada, nasıl da mutluydu! Bay ve bayan Bannister'ın rektörlük evinde politikanın hiçbir önemi yoktu. Oyunlar, iş ve sevimli bir topluluk, iç içe, ulusal bir yaşam için yeterli altyapı olarak ortadaydı. Burada ise her şey perde arkası ile korkudan oluşuyordu.[30]

Bu bölümde, siyasal iklimdeki bir değişiklik kayda geçilmiştir: Bir zamanlar Bannister'ın rektörlük evinde ya da Cambridge'de olanaklı olanlar, artık çığırtkan ulusçuluk çağına uygun düşmüyordu. Ne var ki, Forster, mezheplerin birbirini sevmemelerinin "doğallığı"ndan, ulusçu komitelerin gücünün İngilizler gittikten sonra sürmeyeceğinden, ya da ne kadar sade ve alçakgönüllü olursa olsun "perde arkası ile korkudan" oluşan ulusçuluktan söz ederken, Hintlilere emperyal gözle bakmaktadır. Forster'ın varsayımı, ***kendisinin*** çocuksu ulusçu komedileri aşarak asıl Hindistan'a ulaşabileceğidir; Hindistan'ı yönetmeye —Hamidullah ve diğerlerinin çırpınıp durduğu şeye— gelince, İngilizler, yaptıkları hatalara karşın, işlerine devam etmeliydi: "Onlar" kendi kendilerini yönetmeye henüz hazır değillerdi.

Bu görüş kuşkusuz Mill'den başlamakta ve 1878–1879 yıllarında kral naipliği yaparken aşağıdakileri söylemiş olan Bulwer–Lytton'ın tavrına şaşırtıcı derecede benzemektedir:

> İkinci sınıf Hindistan görevlileri ve yüzeysel İngiliz insanseverleri, ırklar arasında var olan ve Hindistan'daki konumumuz açısından büyük önem taşıyan, esasa dair ve aşılması olanaksız nitelik farklarını görmezden gelmişlerdir; böylelikle, sağduyuya ve bir bütün olarak gerçeklik algılamasına ciddi ölçülerde aykırı bir biçimde, yarı eğitilmiş yerlilerin gurur ve kibirlerini okşamak yönündeki acınası eğilimleriyle, ister istemez büyük zararlar vermişlerdir.[31]

Bulwer–Lytton, başka bir sefer de, "Aşağı Bengal'deki Baboo'lar[7] sadık değildir, ama neyse ki korkaktırlar ve tek silahları mürekkep hokkasıdır; bu da, kirli olmakla birlikte, tehlike arzetmez," diyordu.[32] Anil Seal, bu bölümleri alıntıladığı *The Emergence of Indian Nationalism/Hint Ulusçuluğunun Doğuşu* adlı yapıtında, Hindistan politikasında Bulwer–

7 *Baboo*: Hindistan'da, İngilizce bilen yerli efendi ya da kâtip. [ç.n.]

Lytton'ın gözden kaçırdığı ana eğilimin, aşağıdaki satırları yazan uyanık bir komiser tarafından algılandığını kaydediyor:

> yirmi yıl önce... dikkate almamızı gerektiren yerel milliyetlerle ayrı ırklardan başka bir şey yoktu. Mahratta'nın öfkesi Bengallininkini içermiyordu... Şimdi... tüm bunları değiştirdik ve tek tek illerin halkıyla değil, kendi elimizle yaratıp beslediğimiz duygudaşlıkların ve ilişkilerin birleştirdiği 200 milyon kişiyle karşı karşıya kalmaya başlıyoruz.[33]

Forster, hiç kuşkusuz, bir politika görevlisi, kuramcı ya da peygamber değil, romancıdır. Ancak, var olan tavır ve gönderge yapısını değiştirmeksizin geliştirmek için roman mekanizmasını kullanmanın yöntemini bulmuştur. Söz konusu yapı, kişinin bazı Hintlilere ve genel olarak Hindistan'a sevgi duymasına, hatta Hindistan'la yakınlık kurmasına olanak veriyor, ancak Hindistan politikasını İngilizlerin işi olarak görmesine ve kültürel açıdan Yunanlılarla İtalyanlar için seve seve kabul ettiği ayrıcalığı, Hint ulusçuluğu için reddetmesine de yol açıyordu. Yine Anil Seal'e bakalım:

> Hindistan'daki gibi Mısır'da da, İngilizlerin işine gelmeyen etkinlikler gerçek bir ulusçuluk olarak değil, çıkar düşkünü tezgahlar olarak görülüyordu. Gladstone hükümeti, Mısır'daki Arabi isyanını, Lamartine okumayı seven bazı Mısırlı aydınların özendirdiği birkaç subayın aranışı olarak gördü; bu da, Gladstone'culara kendi ilkelerini yadsıma gerekçesi sağlayan rahatlatıcı bir vargıydı. Önünde sonunda, Mısır'da Garibaldiler filan yoktu. Kalküta ve Bombay'da da olmadığı gibi.[34]

Forster, direniş halindeki bir ulusçuluğun, sempatizan bir İngiliz yazar tarafından nasıl sunulabileceği sorununu kendi yapıtında açıktan üstlenmiş değildir. Hindistan'daki İngiliz politikasının ateşli karşıtı Edward Thompson'un *Hindistan'a Bir Geçit*'ten iki yıl sonra (1926'da) yayımlanan *The Other Side of the Medal* adlı yapıtında ise, bu direniş etkileyici bir biçimde incelenir. Thompson'un konusu, yanlış tasavvurdur. Hintlilerin İngilizlere tümüyle 1857 "Ayaklanma'sı" sırasındaki zulüm deneyimlerinden baktıklarını söyler. İngilizler ise, en beter dönemindeki Raj'ın o üstten bakan, soğukkanlı sofuluğuyla, Hintlileri ve Hindistan tarihini barbar, uygarlık dışı ve insanlık dışı olarak görmektedir. Thompson iki yanlış tasavvur arasındaki dengesizliği kaydederek, bunlardan birinin arkasında, ordudan tutun, *Oxford History of India/Oxford Hindistan Tarihi*'ne kadar modern teknolojinin ve nüfuzun gücü bulunuyorken, diğerinin risalelere ve ezilen bir halkın seferber edici red duygularına dayandığını

söyler. Thompson'a göre yine de Hintlilerle ilgili olarak şu olguyu kabul etmemiz gerekmektedir:

> nefret vardır —vahşi, katı nefret—, kesinlikle vardır; bunu ne kadar erken kabul edip nedenlerini araştırırsak o kadar iyi ederiz. Yönetimimize karşı hoşnutsuzluk genelleşmektedir ve yayılma eğilimi gösteren bu hoşnutsuzluğun nedeni, öncelikle yaygın halk anıları, ikinci olarak da yüreklerinde nefret ateşi yakarak böylesine bir ivme kazanmasına yol açılmış olmasıdır.[35]

Thompson, "[bu nedenle] Hindistan tarihlerinde yeni bir yön" aramalıyız, yaptıklarımız için "kefaret" beyan etmeliyiz ve her şeyin üstünde, Hintlilerin "özsaygılarının kendilerine geri verilmesini istedikleri"ni kabul etmeliyiz, diyor: "Onları yeniden özgürleştirmeli, bizim ve herkesin gözlerine bakabilmelerini sağlamalıyız; özgür insanlar gibi davranacak ve yalan söylemeye son vereceklerdir."[36]

Thompson'un güçlü ve hayranlık uyandıran kitabı, iki açıdan derinlemesine belirtisel: Emperyal duyguların pekişmesinde kültürün çok büyük önemini kabul ediyor; tarih yazımının, imparatorluğun yayılmasıyla bağlı olduğunu yeniden ve yeniden söylüyor. Emperyalizmi gerek sömürgeci gerekse sömürülen için kültürel bir sakatlık olarak anlamak yönünde metropolden gelen ilk ve en ikna edici girişimlerden biri Thompson'unkidir. Ne var ki Thompson, her iki tarafı da içine alan olaylarda, tarafları aşan "bir hakikat" olduğu anlayışına bağlıdır. Hintliler özgür olmadıkları için "yalan söyler"ken, o (ve kendisine benzeyen diğer muhalif simalar) hakikati görebilmektedir, çünkü *özgürdürler* ve *İngilizdirler*. Thompson da, —Fanon'un savunduğu üzere— imparatorluğun hiçbir şeyi iyi niyetle vermeyeceğini Forster'dan daha çok kavramış değildir.[37] İmparatorluk Hintlilere özgürlüklerini *veremez*; bu özgürlüğü, düşmanca niteliği zaman içinde azalmayıp artan uzun bir siyasal, kültürel ve bazen de askersel savaşımın sonucunda teslim etmek zorunda bırakılması gerekir. Benzer biçimde, imparatorluğa sıkı sıkı sarılmaları açısından aynı dinamiğin bir parçası olan İngilizler de bu tavırlarını ancak yenilgiye uğratılmalarına kadar sürdürebilecektir.

Thompson'un kendisini "öteki tarafta" görebilmesi için, 1926 yılının gelmesi ve yerli ile beyaz adam arasındaki savaşın gözle görülür bir biçimde başlaması gerekiyordu. Artık yalnızca beyaz adamın sesine tepkiyle karşılık veren sömürge türedileri değil, kavga halinde iki taraf, iki ulus söz konusuydu. Fanon, teatral bir bölümde buna "kopuşun, çatışmanın, savaşın [içerdiği] zıtlık" diyor.[38] Thompson bu noktayı, yerlilerin ikincil

ve bağımlı görüldüğü on dokuzuncu yüzyıl romanının hâlâ adamakıllı etkisinde olan Forster'dan daha tam bir biçimde kabul etmiştir.

Fransa'da, Kipling gibi, imparatorluğu kutsarken bile yaklaşan felaketli feragat konusunda uyarıda bulunan biri bulunmadığı gibi, Forster'a benzeyen kimse de yoktur. Fransa, kültürel açıdan, Raoul Girardet'nin gururla endişenin çifte hareketi dediği şeye —sömürgelerde yapılan işlerden duyulan gurur, sömürgelerin yazgısından duyulan endişeye— bağlıydı.[39] Ancak, İngiltere gibi Fransa'da da, Üçüncü Enternasyonal'le aynı çizgide hareket ederek sömürgecilik karşıtı devrimi ve imparatorluğa karşı direnişi destekleyen Komünist Parti dışında, Asya ve Afrika ulusçuluğu karşısında kılını kıpırdatan pek az kişi oldu. Girardet, Gide'in *Ahlaksız*'dan sonraki yıllarda yazdığı iki önemli yapıtı olan *Voyage au Congo/Kongo Yolculuğu* (1927) ve *Retour du Tchad/Çad Dönüşü*'nün (1928) Sahra Afrikası'ndan aşağıdaki Fransız sömürgeciliği konusunda kuşkular uyandırdığını belirtmekte, ancak, dikkatli davranarak, Gide'in "le principe elle–même de la colonisation"u[8] hiçbir yerde sorgulamadığını da eklemektedir.[40]

Kalıp, ne yazık ki her zaman aynı: Gide ve Tocqueville gibi sömürgecilik eleştiricileri kendilerine pek değmeyen yer ve güçlerle ilgili kötüye kullanımlara saldırıp, esirgedikleri Fransız topraklarında gücün kötüye kullanılmasına göz yummakta ya da *her tür* baskı ve emperyal hegemonyaya karşı genel bir dava oluşturamayıp susmaktadırlar.

1930'lu yıllarda, Fransız *imperium*'undaki yerli toplumları sevgi ve özenle tartışan ciddi bir etnografik yazın vardır. Maurice Delafosse, Charles André Julien, Labouret, Marcel Griaule ve Michel Leiris gibi yazarların yapıtlarında, uzak, genellikle de karanlıkta kalmış kültürler üzerine önemli ve dikkatli düşünceler öne sürülür ve bu kültürlere siyasal emperyalizmin yapıları içinde yadsınmış bir değer biçilir.[41]

Bilgince dikkat ile emperyal kuşatma karışımına benzer bir şeyleri de Malraux'nun, yapıtları içinde en az tanınıp tartışılanı olan *Büyük Yol*'unda (1930) buluruz. Malraux'nun kendisi de hem serüvenci hem amatör bir etnograf–arkeologdu; yapıtlarının geçmişinde ise Leo Frobenius, *Karanlığın Yüreği*'nin Conrad'ı, T.E. Lawrence, Rimbaud, Nietzsche ve kanımca Gide'in roman kişisi Ménalque bulunmaktadır. *Büyük Yol*, "içlere" doğru, bu kez Fransız Çinhindi'nde yapılan bir yolculuğu canlandırır (bu olgu, Malraux'nun başlıca eleştirmenlerince pek kaydedilmez;

8 "sömürgecilik ilkesinin kendisini." [ç.n.]

onlara göre de, Camus'ye ve Camus'nün eleştirmenlerine göre olduğu üzere, sözü edilmeye değer tek ortam Avrupa ortamıdır). Perken ve Claude (anlatıcı) bir yanda, Fransız resmi makamları öte yanda, tahakküm ve yağma için savaşım verirler: Perken Kamboçya yarım kabartmalarının peşindedir, bürokratlar ise onun arayışlarını kuşku ve hoşnutsuzlukla izler. Serüvenciler, ele geçirilip kör edilmiş ve işkenceden geçirilmiş olarak buldukları —bir Kurtz siması olan— Grabot'yu yerlilerin elinden almaya çalışırlar, ancak Grabot'nun ruhu parçalanmıştır. Perken yaralandıktan ve hasta bacağının kendisini yok edeceği anlaşıldıktan sonra, bu başeğmez bencil (can çekişmekte olan Kurtz gibi), üzüntü içindeki (Marlow gibi) Claude'a kışkırtıcı iletisini bildirir:

"il n'a pas... de mort... Il y a seulement... moi
... Un doigt se crispa sur la cuisse.
... moi... qui vais mourir."[42]
("ölüm... yok... Yalnızca... ben varım
... Uyluk kemiğindeki parmak kasıldı.
... ölmek üzere olan... ben.")

Büyük Yol'da Çinhindi'nin ormanları ve kabileleri, bir korku ve çekicilik bireşimiyle yansıtılır. Grabot'yu elinde tutan, Mois kabilesinin insanlarıdır; Perken uzun bir dönem Stieng kabilesini yönetmiştir ve kendini adamış bir antropolog olarak, yönettiği kabileyi modernizasyonun (bir sömürgeci demiryolu biçimindeki) tasallutundan korumak için boşuna çaba göstermektedir. Ancak, romanda, emperyalist ortamın tehdit ve huzursuzluklarına karşın, Claude, Perken ve Grabot'yu içine alan kozmik yıkımın, tarihsel açıdan, insan iradesinin karşı durması gereken genel kötülükten daha somut bir şey olduğunu, ya da *siyasal* bir tehdidin varlığını düşündüren pek az şey vardır. Evet, insan *indigène*lerin[9] yabancı dünyasında küçük işlerin üstesinden gelebilir (örneğin Perken, Mois'lerle ilgili olarak böyle yapmaktadır), ancak, Perken'in Kamboçya'ya karşı duyduğu genel nefret, daha çok melodramatik bir biçimde, Doğu'yu Batı'dan ayıran uçurumu düşündürmektedir.

Büyük Yol'a bu kadar önem vermemin nedeni, olağanüstü bir Avrupalı yeteneğin yapıtı olarak, Batılı hümanist vicdanın emperyal alanlardaki siyasal meydan okumayla yüzleşmede gösterdiği yetmezliğe son derece kesin bir tanıklık oluşturmasıdır. Avrupa dışı dünyayı gerçekten tanıyan

9 *indigène:* yerli. [ç.n.]

iki kişi olarak 1920'lerin Forster'ı ile 1930'ların Malraux'su için Batı'nın karşı karşıya olduğu yazgı, ulusal düzeydeki kendi kaderini kendi belirleme ve kendini bilme iradesinden, hatta beğeni ve ayrımcılık gibi derin konulardan daha büyük çaplıdır. Belki roman biçiminin kendisi de, bir önceki yüzyıldan devralınan gönderge ve tavır yapılarıyla, algılamalarını köreltmiştir. Yirmi yıl sonra, Dien Bien Phu'nun arefesinde *Vietnam: Sociologie d'une Guerre/Vietnam: Bir Savaşın Toplumbilimi* adlı yapıtı yayımlanan ve tıpkı Edward Thompson gibi Fransa'yı Çinhindi'nden ayıran derin siyasal bunalımı görebilen ünlü Fransız Çinhindi uzmanı Paul Mus ile Malraux karşılaştırılırsa, aradaki farkın çarpıcılığı ortaya çıkar. Mus, söz konusu kitabındaki —belki *Büyük Yol*'a öykünen bir adlandırma olarak— "Sur la route Vietnamienne/Vietnam Yolunda" başlığını koyduğu ilginç bölümde açık bir biçimde Fransız kurumsal sisteminden ve bu sistemin, çağcıllığıyla Vietnam'daki kutsal değerleri ihlal edişinden söz etmekte, Çinlilerin Vietnam'ı, demiryollarının, okulların ve "laik idari yapı"nın getiricisi olan Fransa'dan daha iyi anladığını söylemektedir. Dinsel bir yetkileri olmayan, Vietnamlıların geleneksel törelliklerinden habersiz, hatta yerliciliğe ve duyarlığa pek az dikkat eden Fransızlar, dikkatsiz fetihçilerden başka bir şey değildir.[43]

Thompson gibi Mus de Avrupalılarla Asyalıların arasındaki bağı görmüş, yine Thompson gibi, sömürgecilik sisteminin sürdürülmesine karşı çıkmıştır. Sovyet ve Çin tehdidine karşın Vietnam'ın bağımsızlığını önermiş, ancak, Vietnam'ın yeniden kurulmasında Fransa'ya bazı ayrıcalıklar tanıyacak bir Fransa–Vietnam anlaşması istemiştir (kitabın "Que faire?"[10] başlığını taşıyan son bölümünün özü budur). Bu ses Malraux'nunkinden çok uzaktaysa da, Avrupalı olmayanlar üstündeki Avrupa vesayeti anlayışı açısından pek az evrim geçirmiştir: Önerdiği çözüm sonuçta, aydınlık bir vesayettir. Ve Batı emperyalizmi söz konusu olduğu ölçüde, Üçüncü Dünya'nın, işbirliği değil zıtlaşma ifade eden çatışkılı ulusçuluğuna dönüşen şeyin gücünü tam olarak tanılamakta yetmezliğe düşmektedir.

II • Direniş Kültürünün İzlekleri

Sömürgecilikten çıkışın en ağırlıklı konusunu oluşturan ülke topraklarının kurtarılması konusundaki yavaş ve genellikle sert tartışmaların

10 *Que Faire:* Ne Yapmalı? [ç.n.]

öncesinde —sömürgecilik öncesinde de olduğu üzere— kültürel arazinin haritasını çıkarma tartışmaları yer alır. Dışardan gelen zorbaya karşı yekten kavgaya girilen "birincil direniş" döneminden sonra, ikincil, yani ideolojik direniş dönemi gelir; bu dönemde, Basil Davidson'ın sözleriyle, "parçalanmış bir toplulukta sömürgecilik sisteminin tüm baskılarına karşı topluluk duygusunu ve olgusunu kurtarmak ya da geri kazanmak için"[44] yeniden inşa çabaları harcanır. Bu çabalar da, yeni ve bağımsız devletlerin kurulmasını olanaklı kılar. Burada sözünü ettiğimiz şeyin, esas olarak, direnişin aydınları, şairleri, yalvaçları, önderleri ve tarihçileri tarafından kendi özel geçmişlerinde keşfedilen ütopya bölgeleri —diyelim, cennet çayırları— olmadığının belirtilmesi önemlidir. Davidson, ilk aşamalarda bazılarınca verilen "öteki dünya" sözlerinden, örneğin, Hıristiyanlığın ve Batılı giysilerin reddedilmesinden söz ediyor. Bunların tümü, sömürgecilikteki aşağılanmalara verilen karşılıklardır ve "ulusçuluğun başlıca öğretisi olan, görülmemiş genişlikte bir birlik için ideolojik temel bulma gereksinmesine" götürmektedir.[45]

Benim inancıma göre, söz konusu ideolojik temel, yerlilerin geçmişinde yer almış olup da emperyalizmin işlemleriyle ortadan kaldırılan şeylerin yeniden keşfedilip geri getirilmesiyle bulunuyor. Bu çerçevede, Fanon'un Hegel'deki efendi–köle diyalektiğinin sömürgecilik koşulları ışığında yeniden okunması konusundaki ısrarını anlayabiliriz; Fanon, sömürgecilik koşullarında, emperyalizmdeki efendinin "Hegel tarafından betimlenen efendiden ne kadar temelden farklı" olduğuna dikkat etmektedir: "Hegel'e göre, karşılıklılık vardır; burada ise efendi, kölenin bilincine güler. Köleden beklediği, saygı değil iştir."[46] Saygınlığa ulaşmak demek, emperyal kültür biçimleri içinde ikincillik konumuna ayrılmış yeri yeniden biçimlendirip sonra işgal etmek, kendini bilerek işgal etmek, bir zamanlar aşağı olarak işaretlenmiş Öteki'nin ikincilliğini varsayan bir bilincin hükmettiği topraklarda, o yer için savaşmak demektir. *Yeniden yazım* buradan kaynaklanıyor. İlginç olan nokta şu ki, Hegel'in diyalektiği, önünde sonunda Hegel'indir: Önce o vardı; tıpkı Marksist özne–nesne diyalektiğinin, sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki savaşımı açıklamak amacıyla *Lanetliler*'in Fanon'u tarafından kullanılmadan önce var olması gibi.

Direnişin kısmi trajedisi de budur; belli bir dereceye kadar, önceden oluşmuş ya da en azından imparatorluk kültürü tarafından etkilenmiş/içine sızılmış biçimleri kurtarmak için çalışmak zorunda olmasıdır. Bu, örtüşen topraklar dediğim şeyin bir başka örneğidir. Sözgelimi, yirminci

yüzyılda Afrika üstüne savaşımlar Avrupa'dan gelen keşifçilerin kuşaklar boyu yeniden ve yeniden tasarımladıkları topraklar üstünedir: Philip Curtin'in *The Image of Africa/Afrika İmgesi*[47] adlı yapıtında anılmaya değer ve özenli bir biçimde aktardığı bir süreç. Tıpkı Avrupalıların, aldıkları Afrika'yı tartışmalarda boş bir yer olarak göstermeleri ya da 1884–1885 Berlin Kongresi'nde Afrika'yı paylaşmaya oturduklarında kıtanın kendini umursamazca el altına sunduğunu varsaymaları gibi, sömürgecilikten kurtulmakta olan Afrikalılar da emperyal geçmişinden sıyırılmış bir Afrika düşünmeyi gerekli görmüşlerdir.

Tasarılar ve ideolojik imgeler konusundaki bu savaşımın özgül bir örneği olarak, çoğu Avrupa edebiyatında, özellikle Avrupalı olmayan dünyaya ilişkin edebiyatta ortaya çıkan ve araştırma ya da yolculuk güdüsü adı verilen şeyi ele alalım. Rönesans'ın son dönemine ait büyük keşif anlatıları (Daniel Defert bu anlatılara yerinde bir sözle dünya derlemesi [la collecte du monde][48] adını veriyor) ile on dokuzuncu yüzyıl keşifçi ve etnograflarının anlatılarının tümünde, ve kuşkusuz, Conrad'ın Kongo yolculuğunda, Mary Louise Pratt'ın Gide'le Camus'ye göndermede bulunan adlandırmasıyla güney yolculuğunun *topos*'u[49][11] vardır; orada "kesintisiz olarak" denetim ve otorite güdüsü "işitilir." Bu ısrarlı notayı görmeye ve duymaya başlayan yerli açısından, işitilen şey, "bunalımın, yurttan ve yürekten sürgün edilmenin notası"dır. Stephen Dedalus bu sesi *Ulysses*'in Kitaplık bölümünde anılmaya değer biçimde böyle belirtir;[50] sömürgelikten kurtulmakta olan —İngilizlerin sömürgeleştirdiği İrlandalı yazar Joyce gibi— yerli yazar, sürgün edildiği araştırma–yolculuk güdüsü deneyimini yineler; aynı yolculuğu emperyal kültürden yeni kültüre aktarmak ve uyarlamak, yeniden kullanmak, yeniden yaşamak yoluyla.

James Ngugi'nin (sonradan Ngugi wa Thiongo oldu) *The River Between/Aradaki Irmak*'ı, Conrad'ın ırmağına daha ilk sayfadan yaşam vererek, *Karanlığın Yüreği*'ni yeniden oluşturur. "Irmağın adı Honia'ydı, anlamı ise tedavi ya da yaşama döndürme. Honia ırmağı hiç kurumazdı: Kuraklıkları ve havanın değişmesini küçümseyen, güçlü bir yaşama iradesi var gibiydi. Ve hep öyle oldu, hiç acele etmeden, asla ikircime düşmeden. İnsanlar bunu görüyordu ve mutluydular."[51] Okurken, Conrad'ın ırmağa ilişkin imgeleri, araştırmaları ve gizemli ortamları bilincimizden hiç uzaklaşmaz. Ama onlar çok farklı bir ağırlık taşır; bile bile eksiltilmiş, özelliksiz tutulmuş, yoksul bir dille, farklı —hatta asap bozucu— bir biçimde yaşan-

11 *topos:* yer. [ç.n.]

tılanmıştır. Ngugi'de ise beyaz adamın önemi, köylerin, ırmak boylarının ve insanların bölünmesinde etkisinin duyumsanmasına karşılık, gerilemiş, simgesel bir biçimde Livingstone adını taşıyan[12] tek bir misyoner simasına sıkıştırılmıştır. Ngugi, roman bittikten çok sonra da devam eden ve romanın dizginlemek için hiçbir çaba göstermediği çözülmeyen gerilimleri, güçlü bir biçimde, Waiyaki'nin yaşamını kasıp kavuran iç çatışmaya yerleştirir. *Karanlığın Yüreği*'nde örtbas edilmiş olan yeni biçimleniş ortaya çıkar ve Ngugi bu biçimlenişten, yerleşmemiş gidişatı ve kesin karanlığıyla Afrikalı bir Afrika'ya dönüşü düşündüren yeni bir mitos oluşturur.

Tayeb Salah'ın *Göç Mevsimi*'nde ise Conrad'ın ırmağı artık, sularıyla insanları gençleştiren Nil olmuştur ve Conrad'ın birinci kişi İngiliz anlatı biçemi ile Avrupalı başkişileri, bir anlamda tersine çevrilmiştir: Birincisi, Arapça kullanılmasıyla, ikincisi romanın kuzeye doğru yolculuğu —bir Sudanlının Avrupa'ya yolculuğunu— konu almasıyla, üçüncüsü ise anlatıcının bir Sudan köyünden konuşmasıyla. Böylelikle, karanlığın yüreğine yolculuk, Sudan köylerinden başlayan, sömürgecilik kalıtının ağırlığını hâlâ taşıyan, Avrupa'nın yüreğine doğru bir *hicret*'e dönüştürülmüştür; bu yolculukta, Kurtz'un aynadaki yansıması gibi biri olan Mustafa Said, geleneğin şiddetini kendine, Avrupalı kadına ve anlatıcının anlayışına yöneltir. *Hicret*, Said'in doğduğu köye dönüp intihar etmesiyle son bulur. Salih Conrad'ı öylesine bilerek öykünmeli bir biçimde tersine çevirmektedir ki, Kurtz'un kurukafalar takılı çiti bile Said'in gizli kitaplığındaki, Avrupa'dan gelme kitaplar stokunda yinelenmekte ve çarpıtılmaktadır. Kuzeyden güneye ve güneyden kuzeye olan müdahale ve geçişler, Conrad'ın çizdiği sömürgeci gidiş–geliş yörüngesini genişletip karmaşıklaştırır. Sonuç, kurgusal toprakların geri istenmesinden ibaret değildir; Conrad'ın görkemli düzyazısında boğulup kalmış olan farklılıklardan ve bunların imgesel sonuçlarından bazılarının dile getirilmesidir.

> Oralar da burası gibi, ne daha iyi ne de daha kötü. Ama ben buralıyım, tıpkı evimizin avlusundaki hurma ağacının başka birinin değil de *bizim* evimizde büyümüş olması gibi. Onların, nedendir bilmem, bizim ülkemize gelmiş olması, günümüzü ve geleceğimizi zehir etmemiz gerektiği anlamına mı gelir? Er geç ülkemizi terk edecekler, tıpkı tarih boyunca pek çok insanın pek çok ülkeyi terk ettiği gibi. Demiryolları, gemiler, hastaneler, fabrikalar ve okullar bizim olacak ve onların dilini suçluluk ya da minnet duymadan konuşacağız. Yine eskisi gibi —olağan insanlar—, ve yalan isek de kendi yalanımız olacağız.[52]

12 Livingstone adı, İskoçyalı ünlü misyoner ve keşifçi David Livingstone'u (1813-1873) anıştırıyor. [ç.n.]

Bu nedenle, Üçüncü Dünya'nın sömürgecilik sonrası yazarları, geçmişlerini yanlarında taşımaktadırlar: Aşağılayıcı yaraların izleri olarak, çeşitli pratiklerin kışkırtıcısı olarak, geçmişe ilişkin, sömürgecilik sonrası bir geleceğe yönelerek gizil bir biçimde gözden geçirilen anlayışlar olarak, eski sessiz yerlinin genel bir direniş hareketi içinde sömürgeciden geri istediği topraklar üstünde konuştuğu ve yapıp ettiği, ivedilikle yeniden yorumlanıp yeni bir düzene sokulan deneyimler olarak.

Direniş kültürü içinde başka bir güdü daha ortaya çıkıyor. Shakespeare'in *Fırtına*'sının modern Latin Amerikalı ve Karayipli uyarlamalarının çoğunda görülen, bir bölge üstünde yeniden ve güçlendirilmiş bir otorite kurmaya yönelik şaşırtıcı kültürel çabaları ele alalım. Söz konusu öykü, Yeni Dünya imgeleminin bekçiliğini yapan birkaç öyküden biridir; diğerleri ise, Kristof Kolomb'un serüvenleri ve keşifleri, Robinson Crusoe, John Smith, Pocahontas ve Inkle'la Yariko'nun serüvenleridir. (Peter Hulme'un değerli incelemesi *Colonial Encounters*'da bu öyküler oldukça ayrıntılı biçimde ele alınıyor.[53]) Bugün "yol açıcı simalar" konusunun ne denli netameli bir duruma geldiği, bunlardan hiçbiri üstüne basit bir şey söyleme olanağının kalmamasından bellidir. Yeniden yorumlama yönündeki bu gayretkeşliğe, basit kafalılık, kincilik ya da saldırganlık demek yanlış olur bence. Avrupalı olmayan sanatçı ve bilginlerin Avrupa kültürüne olan bu yepyeni tarzdaki müdahaleleri dışlanamaz ve sessizlikle karşılanamaz; bu müdahaleler bir siyasal hareketin ayrılmaz parçaları olmanın yanı sıra, pek çok açıdan, o hareketin *başarıyla* kılavuzluk eden imgelemini ve beyazlarla beyaz olmayanların ortak bir zemin olduğunu görüp o zemin üstüne yeniden düşünen zihinsel ve betimsel enerjisini de oluşturuyor. Çoğu Batılıya göre, yerlilerin o zemine sahip çıkmak istemeleri hoşgörülmesi olanaksız bir küstahlıktır ve orayı fiilen yeniden ellerinde tutmaları düşünülemez.

Aimé Césaire'in Karayipli *Une Tempête/Bir Fırtına*'sının çekirdeği, *hınç* değil, Karayipli'yi tasavvur hakkı konusunda Shakespeare'le duygusal bir çekişmedir. Bu çekişme itilimi, bağımlı ve türemiş bir kimlik olan eski kimlikten farklı, bütünsel bir kimliğin temellerini bulgulama yönündeki büyük çabanın bir parçasıdır. George Lamming'e göre Caliban, "dışlanmış olandır, sonsuza değin olanaklılık düzeyine erişemeyendir... Caliban, başka birinin kendi gelişmesi için el koyup sömürülebileceği bir fırsat, bir varoluş durumu olarak görülür."[54] Böyleyse, o zaman Caliban'ın, kendi çabası sonucunda kendi başına algılanabilen bir tarihi olduğu gösterilmelidir. Lamming'e göre, "dil yeniden" vaftiz edile-

rek "Prospero'nun eski miti boşa çıkarılmalı"dır; ancak bunun için, "dilin insan çabasının bir ürünü olduğunu göstermemiz, hâlâ o dilsiz, biçimsizleşmiş kölelerin talihsiz torunları gibi bakılan kişilerin bazı girişimlerinin sonucunu herkesin önüne koymamız" gerekmektedir.[55]

Lamming'e göre, her ne kadar kimlik yaşamsalsa da, farklı bir kimlik iddiasında bulunmakla yetinmek asla yeterli değildir. Asıl sorun, yalnızca Avrupalıların hakkı gibi düşünülmüş olan çalışma, büyüme ve olgunlaşma sürecinin bir parçası olarak gelişmeye elverişli bir tarihin, Caliban'da da bulunduğunu görebilmektir. Bu nedenle, *Fırtına*'nın Amerika'daki her yeni yazımı, eski büyük öykünün, serpilip gelişen bir siyasal ve kültürel tarihten gelen baskıyla güç kazandırılıp sesi değiştirilmiş yerel bir uyarlamasıdır. Kübalı eleştirmen Roberto Fernández Retamar, önemli bir noktaya parmak basarak, modern Latin Amerikalılar ve Karayipliler için asıl melezlik simgesi Ariel değil, tuhaf ve önceden bilinemeyen bir öznitelikler karışımı olan Caliban'ın kendisidir diyor. Bu, yeni Amerika'nın sömürgelerde doğmuşlardan ya da *mestizo*'lardan[13] oluşan bileşimi için daha da doğrudur.[56]

Retamar'ın Ariel yerine Caliban'ı seçmesi, sömürgelikten çıkış yönündeki kültürel çabaların —bağımsız ulus–devletlerin siyasal olarak kurulmasından çok sonra da süren, topluluğu yeniden oluşturma ve kültüre yeniden sahip çıkma çabalarının— merkezinde yer alan derinlemesine önemli bir ideolojik tartışmayı haber veriyor. Burada sözünü ettiğim biçimiyle direniş ve sömürgelikten çıkış, başarıya ulaşan ulusçuluğun durmasından çok sonra da sürmektedir. Söz konusu tartışma, Ngugi'nin İngilizce'ye veda edişini ve Afrika diliyle edebiyatını daha derin olarak araştırmak yoluyla kurtuluş davasını geliştirme girişimini kaydettiği *Decolonizing the Mind/Zihinlerin Sömürge Olmaktan Çıkarılması*'nda (1986) simgeleşiyor.[57] Barbara Harlow'un önemli kitabı *Resistance Literature/Direniş Edebiyatı*'nda da benzer bir çaba görülüyor; kitabın amacı, "son dönem edebiyat kuramlarının içinde yer aldığı toplumsal ve siyasal örgütlenmelere muhalif tavır alan ve karşılık veren jeopolitik bölgelerin edebiyat ürünlerine, bizzat söz konusu kuramların araçlarını kullanarak"[58] yer vermektir.

Tartışmanın temel biçimini ilk elde bir dizi seçeneğe çevirmek iyi olacak. Bu seçenekleri, öyküsü Latin Amerika için özel ve alışılmamış olmakla birlikte, diğer alanlar için de yararlı olan Ariel–Caliban seçişin-

13 *mestizo:* melez. [ç.n.]

den türetebiliriz. Latin Amerika'daki tartışma (Retamar, bu tartışmanın yeni ve ünlü bir katılımcısıdır: diğer katılımcılar José Enrique Rodó ile José Marti'ydi) gerçekten de, emperyalizmden bağımsız olmak peşindeki kültürler kendi geçmişini nasıl düşünüyor sorusuna verilen bir yanıttır. Seçeneklerden biri, Ariel gibi, yani Prospero'nun gönüllü hizmetkârı gibi davranmaktır; Ariel kendisine söyleneni nezaketle yerine getirmekte ve özgürlüğünü kazandığında kendi doğasına dönmekte, Prospero ile olan işbirliğinden sıkıntı duymamış bir tür yerli burjuva olmaktadır. İkinci seçenek, Caliban'ın yaptığını yapmak, melez geçmişinin farkında olup kabul de etmek, ancak gelecekte gelişme yetisini yitirmemektir. Üçüncü seçenek ise, asıl benliğini, sömürgecilikten önceki benliğini keşfetme süreci içinde, şimdiki boyun eğmişliğinden ve fiziksel şekilsizliklerinden kurtulan bir Caliban olmaktır. *Négritude*[14] İslam fundamentalizmi, Arapçılık ve benzeri kavramları üreten yerlici ve köktenci ulusçulukların arkasında işte bu Caliban vardır.

İki Caliban da birbirini beslemekte ve gerektirmektedir. Avrupa, Avustralya, Afrika, Asya ve Amerika kıtalarında boyunduruk altına alınmış her topluluk, Prospero gibi bir dış efendi karşısında, adamakıllı zorlanmış ve ezilmiş Caliban'ı oynamıştır. İnsanın tâbi bir halka ait olarak kendi benliğinin farkında olması, antiemperyalist ulusçuluğun temel içgörüsüdür. Bu içgörüden edebiyatlar, sayısız siyasal parti, azınlık ve kadın hakları için verilen bir dolu başka savaşım, ve çoğu zaman da, yeni bağımsız olmuş devletler ortaya çıkmıştır. Ancak, Fanon'un haklı olarak gözlemlediği üzere, ulusçu bilinç çok kolay bir biçimde donmuş bir katılığa yol açabiliyor; Fanon, beyaz subay ve bürokratların yerine renklilerini koymakla yetinmek, ulusçu memurların eski bağışıklıklarını yinelememelerini hiçbir biçimde sağlamaz, diye ekliyor. Şovenizm ve yabancı düşmanlığı ("Afrika Afrikalılarındır") tehlikeleri çok somuttur. En iyi durum, Caliban'ın, kendi tarihini, boyunduruk altına alınmış *tüm* erkek ve kadınların tarihindeki durumlardan biri olarak görmesi ve kendi toplumsal/tarihsel durumunun karmaşık gerçeğini kavramasıdır.

Bu ilk içgörülerin —insanların, kendi topraklarında hapsedildikleri bilincine ulaşmasının— sarsıcı önemini azımsamamalıyız; emperyalizme maruz kalmış dünyanın edebiyatında bu içgörü yeniden ve yeniden ortaya çıkıyor. Antiemperyalist direnişi kültürel çabanın içindeki yerine oturtan o duygu, topluluk tutkusunun aşılandığı o kuşatma altında mah-

14 *négritude*: zencilik. [ç.n.]

pus olma duygusu tanınmadıkça, —on dokuzuncu yüzyılın büyük bölümünde Alman, Fransız, Belçika ve İngiliz Afrika'sında, Hindistan'da, Haiti'de, Madagaskar'da, Kuzey Afrika'da, Burma'da, Filipinler'de, Mısır'da ve daha başka yerlerde ayaklanmalarla bezenen— imparatorluk tarihi tutarsızmış gibi görünüyor. İşte Aimé Césaire:

Ce qui est à moi aussi: une petite
cellule dans le Jura,
une petite cellule, la neige la double de barreaux blancs
la neige est un géolier blanc qui monte
la garde devant une prison
Ce qui est à moi:
c'est un homme seul emprisonné de
blanc
c'est un homme seul qui défie les cris
blancs de la morte blanche
(TOUSSAINT, TOUSSAINT L'OUVERTURE)[59]

(Bana ait olan ayrıca: bir küçük
hücre Jura'da,
bir küçük hücre, kar astarlıyor onu beyaz parmaklıklarla
kar bir cezaevi önünde nöbet
tutan beyaz zındancıdır
Bana ait olan:
yalnız başına bir adam beyazla mahpus
edilmiş
yalnız başına bir adam beyaz ölümün
beyaz
çığlıklarına meydan okuyan)

Çok sık olarak, ırk kavramının kendisi de cezaevine *raison d'être*[15] sağlamakta ve hemen her yerdeki direniş kültüründe ortaya çıkmaktadır. Tagore, *Nationalism/Ulusçuluk* adıyla 1917'de yayımlanan konferanslarında bundan söz eder. Tagore'a göre "ulus," ister İngiliz, Çinli, Hintli, isterse Japon olsun, koşullara uyum sağlanmasına yönelik sıkı ve bağışlamaz bir iktidar haznesidir; Hindistan'ın verdiği karşılık, rekabet eden bir ulusçuluk değil, ırk bilincinin ürettiği bölücülüğe getirilecek yaratıcı bir çözüm olmalıdır.[60] Benzer bir içgörü de W.E.B. Du Bois'nın *The Souls of Black Folk/Karaderililerin Ruhu* (1903) adlı yapıtının temelinde yatar:

15 *raison d'être*: var olma nedeni. [ç.n.]

"Sorun olmak nasıl bir şeydir?... Neden Tanrı beni kendi evimde dışlanmış ve yabancı biri yaptı?"[61] Bununla birlikte, gerek Tagore gerekse Du Bois, beyaz ya da Batılı kültüre toptan, ayrımsız bir saldırıya karşı uyarıda bulunmuştur. Tagore, suçlanması gerekenin Batı kültürü değil, "beyaz adamın Doğu'yu eleştirme yükünü sırtlanan ulusun tedbirli isteksizliği" olduğunu söyler.[62]

Sömürgelikten çıkışa yönelik kültürel direnişte, çözümleme amacıyla birbirinden ayırdığım, ama aslında birbiriyle ilişkili olan üç büyük konu ortaya çıkıyor. Bunlardan biri, kuşkusuz, topluluğun tüm tarihini tutarlı ve bütünsel olarak görme hakkı konusundaki ısrardır. Hapsedilmiş ulusun, kendisi haline getirilmesi. (Benedict Anderson bu noktayı, Avrupa'da "dile yeni bir değişmezlik getiren" ve "Latince'nin altında, konuşulan anadillerinin üstünde yer alan ve birleşik değiş tokuş ve iletişim alanları yaratan matbaa kapitalizmi"ne bağlamaktadır.[63]) Ulusal dil kavramı temel kavram olmakla birlikte, —sloganlardan broşürlere ve gazetelere, halk masallarından ve kahramanlarından destanlara, romanlara ve sahne oyunlarına kadar— bir ulusal kültür pratiği olmadığı sürece dil hareketsizdir; Afrika direnişindeki ilk yenilgilere ilişkin öykülerin kalınan yerden başlatılmasında görüldüğü gibi ("1903'te silahlarımızı aldılar; şimdi geri alıyoruz"), ulusal kültür, topluluk belleğini düzenleyip destekler; eski durumuna getirilmiş yaşam tarzlarını, kahramanları ve kahramanlıkları kullanarak araziyi yeniden yaşanır kılar; gurur ve meydan okuma içeren anlatım ve duygular formüle eder, bunlar da başlıca ulusal bağımsızlık partilerinin belkemiğini oluşturur. Yerel köle anlatıları, seçkin özyaşamöyküleri ve cezaevi anıları, Batılı güçlerin dev tarihlerine, resmi söylemlerine ve bir noktadan her şeyi gören bilimsel türden bakış açılarına karşı–ağırlık oluşturur. Örneğin, Mısır'da Girgi Zaydan'ın tarihsel romanları ilk kez olarak özgül bir Arap anlatısı (yüz yıl önce Walter Scott'unkine oldukça benzer bir biçimde) oluşturmuştur. Anderson'a göre, İspanyol Amerika'sında, orada doğmuş Avrupalılardan oluşan topluluklar "kendi [karma] nüfuslarını yerli ulusa dahil olarak bilinçli bir biçimde yeniden tanımlayan diller üretmiştir."[64] Anderson gibi Hannah Arendt de, "esas olarak imgelemde oluşturulmuş bir temel üstünde dayanışma sağlamaya" yönelen bu küresel yaygınlıktaki hareketten söz eder.[65]

İkinci konu, direnişin emperyalizme karşı tepkiden ibaret olmayıp insan tarihini algılamanın diğer bir yolu olduğu fikridir. Söz konusu yeniden kavramlaştırmanın ne ölçüde kültürler arası engelleri yıkma temeline dayandığını görmek özellikle önem taşıyor. Kuşkusuz, çok ilginç bir

kitabın başlığında yer aldığı üzere, metropol kültürlerine doğru, *geriye doğru yazarak* Doğu ve Afrika konusundaki Avrupalı anlatıları kesintiye uğratma ve onların yerine daha oyuncu ya da daha güçlü bir yeni anlatı biçemi koyma, sürecin başlıca bileşenlerinden biridir.[66] Salman Rushdie'nin romanı *Geceyarısı Çocukları* (*Midnight's Children*), doğrudan, kendilerini açığa vuran tüm anomali ve çelişkileriyle bağımsızlığın kurtarıcı imgelemine dayalı, göz dolduran bir yapıttır. Avrupa'nın ve Batı'nın söylemine girmek, o söylemle karışmak, o söylemi değiştirmek, kenara itilmiş, üstü örtülmüş ya da unutulmuş tarihleri kabul etmesini sağlamak yönündeki bilinçli çabalar, Rushdie'nin yapıtında ve daha önceki direniş yazıları kuşağında özellikle ilgi çekicidir. Çeper ülkelerde düzinelerle bilgin, eleştirmen ve aydın, bu türden çalışmalar gerçekleştirdi; bu çabalara ben *içeriye yolculuk* diyorum.

Üçüncü konu, ayrılıkçı ulusçuluktan fark edilir derecede uzaklaşılarak, insan topluluğuna ve insan kurtuluşuna ilişkin daha tümleştirici bir bakışa yönelinmesidir. Bu konuda çok net olmak istiyorum. Emperyal dünyanın her yanında sömürgelikten çıkış döneminde, protestocu, direnişçi ve bağımsızlıkçı hareketlerin, şu ya da bu ulusçuluk tarafından alevlendirildiğini anımsatmaya bile gerek yoktur. Bugün Üçüncü Dünya ulusçuluğu konusundaki tartışmalarda hacim ve ilgi açısından görülen artışın hiç de önemsiz olmayan bir nedeni de, ulusçuluğun yeniden ortaya çıkışının Batı'daki pek çok bilgin ve gözlemcide zamanı geçmiş bazı tavırları yeniden canlandırmasıdır; örneğin, Elie Kedourie, Batılı olmayan ulusçuluğu, temelde kültürel ve toplumsal açıdan kanıtlanmış bir aşağı konuma gösterilen olumsuz tepki ve pek az iyilik getiren "batılı" siyasal davranışın bir taklidi olarak temelde mahkûm edilesi bulmaktadır; Eric Hobsbawm ve Ernest Gellner gibi daha başkaları ise ulusçuluğu, yerini azar azar modern ekonomilerle, elektronik iletişimle ve süper güçlere ait askeri planlarla ilgili yeni uluslarüstü gerçekliklere bırakan bir siyasal davranış biçimi saymaktadır.[67] Bence bu görüşlerin tümünde de, Batı dışı toplumların, ruhlarına "yabancı" olduğuna inanılan ulusal bağımsızlığı kazanmasıyla ilgili belirgin (ve tarihdışı) bir rahatsızlık var. Ulusçu felsefelerin *Batı*'dan gelmekte olduğu ve bu nedenle Araplar, Zulular, Endonezyalılar, İrlandalılar ya da Jamaikalılar için uygun olmayıp kötüye kullanılabileceği yolundaki ısrarlar, söz konusu görüşlerden kaynaklanmaktadır.

Bence bu ısrarlı eleştiri, bağımsızlığına yeni kavuşmuş halkların da, sözgelimi, Almanların ya da İtalyanların daha gelişmiş oldukları için hak ettiği kabul edilen türden bir ulusçuluğa hakları olduğu önerisine —

sağdan olduğu kadar soldan da— gelen, geniş ölçüde *kültürel* nitelikli bir muhalefeti barındırıyor. Bu yanılgılı ve sınırlı öncelik anlayışı, bir fikri anlayıp kullanma olanağını yalnızca ilk yandaşlarına tanıyor. Ne var ki tüm kültürlerin tarihi, kültürel almaların tarihidir. Kültürler geçirimsiz değildir; Batı bilimi Araplardan aldığı gibi, Araplar da Hindistan ve Yunanistan'dan almıştır. Kültür, asla bir sahiplik sorunu ya da mutlak borçlularla alacaklıların alış veriş sorunu olmayıp, kendine mal etmeler, yaygın deneyimler ve farklı kültürler arasında her türden karşılıklı bağımlılık demektir. Bu, evrensel bir genel kuraldır. Başkalarını tahakküm altına almanın İngiliz ve Fransız devletlerinin dev zenginliğine ne kadar katkıda bulunduğunu kimse saptamış mıdır?

Batılı olmayan ulusçuluğun daha ilginç bir eleştirisi de Hintli bilgin ve kuramcı (*Subaltern Studies* grubunun üyesi) Partha Chatterjee'den geliyor. Chatterjee, Hindistan'daki ulusçu düşüncenin, sömürgeci güce ya tümden karşı çıkması ya da karşı bir yurtsever bilinci öne çıkarması açısından, büyük bölümüyle o gücün gerçekliklerine bağlı olduğunu söylüyor: Bu da "aydın kesiminde kaçınılmaz olarak, ulusal kültürün kökten yenilenmesi anlayışından kaynaklanan bir seçkinciliğe yol açmaktadır."[68] Böyle bir durumda ulusu *yeniden kendisi haline getirmek*, esas olarak, siyasal gerçeklikte temeli bulunmayan romantik bir ütopya peşinde koşmak demektir. Chatterjee'ye göre ulusçuluktaki köklü kilometre taşına Gandhi'nin modern uygarlığa tümden karşı çıkmasıyla ulaşılmıştır: Ruskin ve Tolstoy gibi modernlik karşıtı düşünürlerden etkilenen Gandhi, epistemik olarak Aydınlanma sonrası düşünce izlekselinin dışında kalmaktadır.[69] Nehru'nun başarısı, Hint ulusunu Gandhi tarafından modernlikten kurtarılmış haliyle alıp bütünüyle devlet kavramının içine yerleştirmekti. "Somutun dünyası, farklılıkların, çatışmanın, sınıf savaşımının, tarihin ve politikanın dünyası, şimdi birliğini devlet yaşamında bulmaktadır."[70]

Chatterjee, başarıya ulaşmış antiemperyalist ulusçuluğun tarihinin bir kaçış ve kaçınma tarihi olduğunu, iktisadî eşitsizlikler ve toplumsal adaletsizliklerle *uğraşmamak* için ulusçuluğun her derde deva durumuna getirilebildiğini ve yeni bağımsız devleti ulusçu seçkinlerin ele geçirdiğini gösteriyor. Ancak, kanımca, Chatterjee kültürün devletçiliğe olan katkısının temelinde genellikle ayrılıkçı, hatta şoven ve otoriter ulusçuluk anlayışının yattığını yeterince vurgulamıyor. Oysa ulusçu konsensus içinde, kültürler, halklar ve toplumlar *arasındaki* ortak ve daha büyük, daha cömert olan insan gerçekliklerini savunup ayrılıkçı ve övünmeci sloganların kısa erimli albenisini reddeden, yaşamsal önemde bir tutarlı

düşünsel eğilim de var. Bu ortak yön, emperyalizme karşı direnişin haber verdiği gerçek insan kurtuluşudur. Basil Davidson, *Africa in Modern History: The Search for a New Society/Modern Tarihte Afrika: Yeni Bir Toplum Arayışı* adlı yetkin kitabında aşağı yukarı aynı noktayı belirtiyor.[71]

Basit bir ulusçuluk karşıtı konumu savunduğum sanılmasın. Seferber olmuş bir siyasal güç olarak ulusçuluğun (topluluğun yeniden kendisi haline getirilmesi, kimliğin savunulması, yeni kültürel uygulamaların ortaya çıkması), Batılı olmayan dünyanın her yanında Batı tahakkümüne karşı verilen savaşımı başlatıp ilerleten güç olduğu, tarihsel bir gerçektir. Buna kaşı çıkmak, Newton'un yerçekimini keşfettiğine karşı çıkmaktan daha fazla yarar sağlamaz. İster Filipinler'de, şu ya da bu sayıdaki Afrika toprağında, Hindistan'da, Arap dünyasında, Karayipler'de ve Latin Amerika'nın büyük bölümünde, isterse Çin'de ya da Japonya'da olsun, yerliler, etnik, dinsel ya da topluluksal kimlik duygusuna dayalı ulusçu gruplanmalarda bağımsızlık içinde bir araya gelip Batı'nın tasallutuna karşı çıktılar. Baştan beri böyle oldu. Yirminci yüzyılda küresel bir gerçeklik durumuna gelmesinin nedeni ise Batı'nın olağanüstü yaygınlıktaki akınına, aynı ölçüde yaygın bir tepki verilmesiydi; insanlar, çok az istisnayla, kendileri olmaları, yani Batılı olmamaları nedeniyle uğratıldıkları ve haksızlık olarak algıladıkları uygulamalara karşı direnmek için birleştiler. Pek çok ulusçuluk tarihçisinin göstermiş olduğu üzere, söz konusu gruplanmalar yer yer ateşli bir biçimde dışlayıcılık yapmıştır. Ancak, yine ulusal direnişin içinde yer alan, ve bağımsızlık bir kez kazanıldı mı eski ortodoksluklardan ve adaletsizliklerden kaçınmak için topluma ve kültüre ilişkin yeni ve yaratıcı anlayışlara gerek olduğu biçiminde özetlenebilecek düşünsel ve kültürel tezin de üstünde durmamız gerekiyor.

Bu noktada kadın hareketleri temel bir önem taşıyor. İlksel bir direniş yola koyulup, olgunlaşmış ulusçu partiler de bu yolu izlemeye başladıkça, evlilik dışı beraberlik, çokeşlilik, ayak bağlama, *sati*[16] ve gizli kölelik gibi adaletsiz erkek uygulamaları, kadın direnişinin odak noktalarını oluşturmuştur. Kadınların Mısır, Türkiye, Endonezya, Çin ve Seylan'da yirminci yüzyıl başlarındaki kurtuluş savaşımları, ulusçu hareketlenmelerle organik olarak ilişkilidir. On dokuzuncu yüzyıl başlarında Mary Wollstonecraft'ın etkilediği bir ulusçu olan Raja Ramuhan Roy, Hintli kadın hakları için ilk kampanyaları başlatıyor ve sömürge dünyasında yaygın bir örnek olarak, adaletsizliğe karşı çıkan ilk düşünsel canlanmalarda, tüm ezilen

16 *sati:* Kocası ölen kadının kendini yakmasına dayanan eski Hint geleneği. [ç.n.]

sınıfların gaspedilen haklarına da dikkat edilmeye başlanıyordu. Bu hareketlilik içinde daha sonra —genellikle ayrıcalıklı sınıflardan gelen ve kadın haklarının Annie Besant gibi Batılı savunucularıyla bağlaşıklık kuran— kadın yazar ve aydınlar, kadınların eğitimini savunarak öne çıktılar. Kumari Jayawardena'nın önemli yapıtı *Feminism and Nationalism in the Third World/Üçüncü Dünya'da Feminizm ve Ulusçuluk*'ta, Tora Dutt, D.K. Karve ve Cornelia Sorabjee gibi Hintli reformcuların ve Pundita Ramabai gibi militanların çabaları anlatılır. Onların Filipinler'deki, Mısır'daki (Huda Şaravi), Endonezya'daki (Raden Kartini) benzerleriyle, feminizm durumuna gelecek olan akım genişlemiş, bağımsızlıktan sonra da başlıca kurtuluşçu eğilimlerden biri olmuştur.[72]

Bu büyük kurtuluş arayışı, ulusçu başarıların denetim altına alındığı ya da büyük ölçüde ertelendiği yerlerde (Cezayir, Gine, Filistin, İslam ve Arap dünyasının bazı kesimleri ve Güney Afrika) çok daha açıktır. Sömürgecilik sonrası politikalarının öğrencileri, sanırım, kimlik politikalarının zorlayıcı niteliği konusunda sert görüşleri olan, ortodoksluğu, otoriterliği ya da babaerkil düşünceyi önemsemeyen fikirlere yeterince bakmıyor. Bunun nedeni belki de Üçüncü Dünya'daki İdi Amin ve Saddam Hüseyinlerin, ulusçuluğu böylesine tümden ve korkunç bir biçimde dağa kaldırmasıdır. Bazı ulusçuların diğerlerinden daha zorlayıcı, bazılarınınsa düşünsel açıdan özeleştiriye daha yatkın oldukları açık olmakla birlikte, benim tezim, emperyalizme karşı ulusçu direnişin her zaman kendini eleştirdiğidir. Ulusçu saflarda yer alan öne çıkmış simaların —C.L.R. James, Neruda, Tagore'un kendisi, Fanon, Cabral ve daha başka yazarların— dikkatle okunması, antiemperyalist, ulusçu kamp içinde yükselmek için yarışma içinde olan çeşitli güçleri birbirinden ayırmayı olanaklı kılıyor. Bu noktada James çok iyi bir örnek. Uzun süre karaderili ulusçuluğun savunuculuğunu yapmış olan James, tıpkı eleştirisiz dayanışmanın yeterli olmaması gibi, etnik özellik tezlerinin de yeterli olmadığına ilişkin feragatçi ve anımsatıcı öğelerle bu savunusunu her zaman kıvamına getirmiştir. Buradan, hiç değilse, metropol dünyanın ister içinde yaşıyor olalım ister dışında, tarihin sonunda olmak şöyle dursun, şimdiki ve gelecekteki tarihimiz için bir şeyler yapabilecek konumda olmamız nedeniyle, büyük bir umut doğuyor.

Özet olarak, sömürgelikten çıkış savaşımı, çeşitli siyasal yazgı, tarih ve coğrafyaların gidişatı üstüne son derece karmaşık, ve imgelemin, bilimin ve bilim karşıtlığının yapıtlarıyla dolu, grevler, yürüyüşler, şiddete dayalı saldırılar, ödüller ve cezalar biçimini almış bir savaşımdır. Bu savaşımın dokusunda, örneğin, Hintli zihniyetinin, Bengal'deki toprak

kiracılığı biçimlerinin ve Hintli toplum yapısının niteliği konusunda yazan romancılarla resmi sömürge görevlileri yer aldığı gibi, buna karşılık olarak, kendi yönetimlerinde daha çok yer tutmayı konu alan romanlar yazan Hintliler, bağımsızlığa daha çok gönül verilip seferber olunması için kitlelere çağrıda bulunan aydınlar ve hatipler de vardır.

Bu konuda zamanlama çizelgeleri yapılıp değişmez tarihler saptanamaz. Hindistan, Burma, Batı Afrika, Cezayir, Mısır, Suriye, Senegal hep başka başka yollar tutmuştur. Ancak, tüm örneklerde, ulusal temele dayalı kitlesel bloklar arasında gitgide daha elle tutulur bir duruma gelen bölünmeler görülür: Batı —Fransa, İngiltere, Hollanda, Belçika, Almanya, vb.— bir yanda, yerlilerin büyük bölümü öte yanda. Bu nedenle, genel olarak konuşulduğunda, tek tük ve çoğu kez başarısız kalan isyanlarla başlayıp Birinci Dünya Savaşından sonra büyük parti, hareket ve kişiler halinde emperyal dünyanın her yanında çeşitli biçimlerde patlak veren antiemperyalist direniş, azar azar bina edilmiştir; İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki otuz yıl boyunca daha militan bir biçimde bağımsızlıkçı olmuş ve Afrika ile Asya'da yeni devletler doğurmuştur. Bu direniş, süreç içinde Batılı güçlerin, emperyal politika muhalifleriyle destekçilerine bölünmüş olan iç durumunu da kalıcı bir biçimde değiştirmektedir.

III • Yeats ve Sömürgecilikten Çıkış

William Butler Yeats bugün klasikleşmiş yapıtlara eklendiği gibi, modern İngiliz edebiyatı ve yüksek Avrupa modernizmi söylemlerinde de hemen tümüyle özümsenmiş durumdadır. Yeats her iki özümsemede de, hem kendi yerel gelenekleriyle, hem zamanının tarihsel ve siyasal bağlamıyla hem de fırtınalı bir ulusçuluk yaşayan İrlanda'da İngilizce yazan bir şair olmak gibi karmaşık bir durumla, derinlemesine bir bağlantı ve etkileşim kurmuş büyük bir modern İrlandalı şair olarak dikkate alınmıştır. Yeats'in İrlanda'daki, İngiliz kültür ve edebiyatındaki ve Avrupa modernizmindeki apaçık ve yerleşik diyebileceğim varlığına karşılık, büyüleyici bir başka yönü daha var: Bir antiemperyalist direniş döneminde, denizaşırı bir gücün tahakkümü altında acı çeken bir halkın deneyimlerini, özlemlerini ve kendini yeniden kurma anlayışını dile getiren, tartışılmaz büyüklükte bir *ulusal* şair olması.

Yeats, bu perspektiften bakıldığında genellikle kendisine ait sayılmayan bir geleneğe, ayaklanmaların doruklarda olduğu bir aşamada Avrupa

emperyalizminin yönetimi altındaki bir sömürgeci dünyanın geleneğine aittir. Bu söylediğim, Yeats'i yorumlamanın alışılmamış bir yolu ise, o zaman, Yeats'in aynı zamanda, İrlanda'nın Avrupalı olmayan pek çok bölgeyle ortaklaşa taşıdığı ve kültürel bağımlılıkla uzlaşmazlığın bir arada yer aldığı sömürge statüsü gereği doğallıkla kendisinin olan bir kültür alanına ait olduğunu belirtmemize gerek var demektir.

Emperyalizmin en yüksek çağı 1870'lerin sonlarında başlar dense de, Angus Calder'ın, çok ilginç kitabı *Revolutionary Empire/Devrimci İmparatorluk*'ta gayet iyi bir biçimde gösterdiği üzere, İngilizce konuşan ülkelerde en az yedi yüzyıl önce başladı. İrlanda, 1150'li yıllarda Papa tarafından İngiltere kralı *II.* Henry'ye bırakılmıştı; kendisi de 1171 yılında İrlanda'ya geldi. O tarihten sonra da, İrlanda'ya barbar ve yoz bir ırkın oturduğu bir yer muamelesi yapan, şaşırtıcı derecede inatçı bir kültürel tavır sürüp gitmiştir. Oluşumunda Edmund Spenser ve David Hume gibi etkileyici simaların çok büyük katkıları olan bu tarih, son dönem eleştirmen ve tarihçileri —Seamus Deane, Nicholas Canny, Joseph Leerson, R.N. Lebow ve daha başkaları— tarafından incelenip belgelenmiştir.

Bu çerçevede, Hindistan, Kuzey Afrika, Karayipler, Orta ve Güney Amerika, Afrika'nın pek çok kısmı, Çin ve Japonya, Pasifik takımadaları, Malezya, Avustralya, Yeni Zelanda, Kuzey Amerika ve kuşkusuz İrlanda, çoğu zaman ayrı ayrı ele alınmalarına karşılık, aynı gruba aittir. Bu bölgelerin tümü de 1870'lerden çok önce başlayarak, gerek çeşitli yerel direniş grupları arasında, gerekse Avrupalı güçler arasında çekişmelere sahne oluyor, bazı örneklerde, sözgelimi Hindistan ve Afrika'da, 1857'den çok önce, ayrıca yüzyılın sonunda yapılan Afrika konulu çeşitli kongrelerden de önce, dış tahakküme karşı savaşım aynı anda sürüyordu.

Burada belirtmek istediğim nokta şu ki, emperyalizmin en yüksek çağı —Avrupa ve Amerika'da hemen herkesin kendini imparatorluğun yüksek uygarlık ve ticaret davasına hizmet ediyor saydığı dönem— nasıl ayırt edilmek istenirse istensin, emperyalizmin kendisi yüzyıllar süren kesintisiz bir denizaşırı fetihler, zorbalık ve bilimsel araştırmalar süreciydi. Hintli, İrlandalı ya da Cezayirli için, ülkeyi tahakküm altına alan ister liberal, ister monarşist, isterse devrimci olsun, yabancı bir güçtü.

Ancak, modern Avrupa emperyalizmi, önceki tüm biçimlerden köklü bir biçimde ve esasları bakımından ayrılan bir denizaşırı tahakküm türüydü. Bizans, Roma, Atina, Bağdat ya da İspanya ve Portekiz'in on beşinci ve on altıncı yüzyıllarda denetimlerinde bulundurdukları toprakların

boyutu, İngiltere ve Fransa'nın on dokuzuncu yüzyılda denetimlerinde bulundurduklarının yanına bile yaklaşmaz; ancak, bu ölçek ve kapsam farkı, farklılığın yalnızca bir parçasını oluşturuyor. Daha önemli olan farklar, öncelikle güç eşitsizliğinin uzatılan ömrü, ikinci olarak da, yaşamın yalnızca genel çizgilerini değil, ayrıntılarını da etkileyen yoğun iktidar örgütlenmesidir. On dokuzuncu yüzyılın başlarına gelindiğinde Avrupa, öncülük İngiltere'de olmak üzere ekonomisinin sınai dönüşümünü başlatmış durumdaydı; feodal ve geleneksel toprak sahipliği yapıları değişiyordu; denizaşırı ticarette, deniz gücünde ve sömürgeci yerleşimlerde yeni merkantilist biçimleniş yerleşiyor, burjuva devrimi zafer aşamasına giriyordu. Bu gelişmeler Avrupa'ya, denizaşırı mülklerine oranla daha da büyük bir yükselişle, etkileyici, hatta yıldırıcı bir güç profili sağlıyordu. Birinci Dünya Savaşı başladığında Avrupa ve Amerika yeryüzünün büyük bölümünü şu ya da bu biçimde sömürgeci boyunduruk altına almış durumdaydı.

Böyle olmasının pek çok nedeni vardı. Hobson, Rosa Luxemburg ve Lenin gibi, emperyalizmi en saldırgan aşamasında eleştirenlerle başlayan sistemli incelemelerin oluşturduğu bütün bir kitaplık, söz konusu nedenleri büyük ölçüde iktisadi, ve bir miktar belirsiz bir biçimde tanımlanan (Joseph Schumpeter örneğinde, psikolojik saldırganlık da içinde olmak üzere) siyasal süreçlere atfeder. Benim bu kitapta öne sürdüğüm kuram, kültürün çok önemli, gerçekten vazgeçilmez bir rol oynadığıdır. Yıllar süren emperyal yayılma sırasında Avrupa kültürünün merkezinde, önüne geçilemeyen ve aralıksız bir Avrupamerkezcilik yatmıştır. Bu süreç, deneyimleri, toprakları, insanları, tarihleri çoğaltıyor, inceliyor, sınıflandırıyor, doğruluyor ve Calder'ın söylediği gibi, "Avrupalı işadamına büyük plan yapma" olanağı sağlıyordu;[73] ama boyunduruk altına alma işini her şeyden önce kimlikleri (düşük düzeyde bir varlık olma dışında) kültürden, giderek beyaz Hıristiyan Avrupalı kavramından sürgün etmek yoluyla gerçekleştiriyordu. Bu kültürel süreç, emperyalizmin maddi merkezindeki iktisadî ve siyasal mekanizmanın, yaşamsal, etkileyici ve güç kazandırıcı karşılığı olarak görülmelidir. Söz konusu Avrupamerkezci kültür, Avrupalı olmayan ya da çeper dünyada yer alan her şeyi hiç durmadan kodlamış ve gözlemiştir; öylesine baştan aşağı ve ayrıntılı bir biçimde ki, dokunulmamış pek az şey, incelenmemiş pek az kültür, üstünde iddiada bulunulmamış pek az halk ve toprak parçası bırakmıştır.

Sözünü ettiğim görüşlerde Rönesans'tan bu yana önemli bir sapma yoktur. Uzun süre ilerici saydığımız bazı toplum öğelerinin, imparatorluk söz konusu olduğunda tümden gerici olduğunu görmek bizim için can

sıkıcı olmakla birlikte, bunu dile getirmekten de korkmamalıyız. Batı'da uçlarda duran ileri yazar ve sanatçılar, işçi sınıfı ve kadınlar da, çeşitli Avrupalı ve Amerikalı güçler arasındaki kaba kuvvete ve anlamsız, hatta yararsız denetime dayalı rekabet arttıkça, yoğunlaşan bir emperyalist şevk ve heyecan göstermişlerdir. Avrupamerkezcilik işçi hareketinin, kadın hareketinin, öncü sanat hareketinin merkezine kadar sızarak, dokunmadığı hiçbir önemli kişi bırakmamıştır.

Emperyalizm kapsam ve derinlik açısından büyüdükçe, sömürgelerdeki direniş de büyümüştür. Tıpkı Avrupa'da sömürge topraklarını dünya piyasa ekonomisinin içinde toplayan küresel birikimin, imparatorluğa ideolojik ruhsat veren bir kültür tarafından desteklenip olanaklı kılınması gibi, denizaşırı *imperium* içindeki yoğun siyasal, iktisadî ve askersel direnişi etkileyip ileri götüren, etkin bir uyarıcı ve meydan okuyucu direniş kültürü de söz konusudur. Batı emperyalizmine gecikmiş bir tepkici karşılık oluşturmaktan ibaret olmayan bu kültürün, kendine ait uzun bir tümleşikliği ve güç geleneği vardır.

Calder, İrlanda'da Galyalıları öldürme fikri daha başlangıçtan itibaren "krallık ordusunun bir bileşeni, ya da kralın da onayıyla, yurtseverce, kahramanca ve adil [sayılıyordu]"[74] diyor. İngilizlerin ırksal üstünlüğü fikri kök salmış durumdaydı; Edmund Spenser gibi insancıl ve beyefendi bir şair, *View of the Present State of Ireland/İrlanda'da Bugünkü Durum* (1596) adlı yapıtında açık açık, İrlandalılar barbar İskitler olduğuna göre çoğunun yok edilmesi gerekir önerisinde bulunuyordu. Doğal olarak, İngilizlere karşı isyan erken başladı ve on sekizinci yüzyıla gelindiğinde, Wolfe Tone ve Grattan döneminde muhalefet, örgütleri, deyimleri ve kurallarıyla artık kendi kimliğini kazanmıştı. Calder, yüzyıl ortalarında "yurtseverlik moda haline geliyordu"[75] diye devam ediyor; Swift, Goldsmith ve Burke'nin olağanüstü yetenekleri, İrlanda direnişine tümüyle kendine özgü bir söylem kazandırıyordu.

Emperyalizme karşı direniş, kuşkusuz tümüyle değil, ancak büyük bölümüyle, geniş ulusçuluk bağlamında yürütülmüştür. "Ulusçuluk" sözcüğü hâlâ ayıklanmamış bir sürü anlama gelebiliyorsa da, ortak bir tarih, din ve dili olan halkların yabancı ve işgalci imparatorluğa karşı direnişe dönüşen harekete geçirici gücünü adlandırmak bakımından epey işime yarıyor. Bununla birlikte, ulusçuluk, pek çok toprağı sömürgeci derebeylerinden kurtarmak konusundaki tüm başarılarına karşın —hatta bu nedenle— derinlemesine sorunsal bir girişim olmayı sürdürüyor. Ulusçuluk insanları beyaz efendilere karşı sokağa döktüğünde, bu girişimin

öncülüğünü genellikle, kısmen sömürgeci güç tarafından eğitilmiş ve bir dereceye kadar da o gücün ürünü olan avukatlar, doktorlar ve yazarlar yapıyordu. Fanon'un iyiden iyiye kötüleyerek söz ettiği ulusal burjuvazilerle onların uzmanlaşmış seçkinleri, gerçekten de, sömürgeci gücün yerine, eski sömürgeci yapıları yeni bir çerçevede çoğaltan, sınıf temeline dayalı ve son kertede sömürücü bir yeni güç koyma eğiliminde olmuştur. Tüm eski sömürge dünyasında, İkbal Ahmed'in adlandırmasıyla iktidar patolojilerini besleyen devletler vardır.[76] Ayrıca, ulusçuluğun sömürgecilerle sömürgeleştirilenlerin ortak tarihi saydığı şey, kendi kültürel ufuklarını da uğursuz bir biçimde sınırlamış olabilir. Emperyalizm, önünde sonunda ortaklaşa iş gören bir girişimdir ve modern biçiminin öne çıkan bir özelliği de eğitici (ya da bu iddiada) bir hareket olmasıdır; son derece bilinçli bir biçimde, modernleştirmeye, geliştirmeye, eğitmeye ve uygarlaştırmaya kalkışmıştır. Asya, Afrika, Latin Amerika, Avrupa ve Amerika'daki okul, misyon, üniversite, bilim derneği ve hastanelerin yıllıkları, zaman içinde emperyalist tahakkümün acımasız yönlerini suskunlukla geçiştirdiği kadar, modernleştirici denen eğilimleri saptayan bu tarihle doludur. Temelinde, yerli ile Batılı arasındaki on dokuzuncu yüzyıldan kalma ayrımı hep korumuştur.

Örneğin, büyük sömürge okullarında yerli burjuva kuşaklara tarih, bilim ve kültür konusunda önemli hakikatler öğretilmiştir. Milyonlarca kişi bu öğrenme sürecinde modern yaşamın temellerini kavramış, ancak, kendi yaşamlarından başka bir yerlerde üslenmiş bir otoritenin boyunduruğunda kalmıştır. Sömürgeci eğitimin amaçlarından biri Fransa'nın ya da İngiltere'nin tarihini tanıtmak olduğundan, yerli tarih gözden düşürülmüştür. Dolayısıyla, yerli ile "beyaz adam" arasında verimli işbirliği yıllarında gelişen yakınlıklara karşın, İngiltereler, Fransalar, Almanyalar, Hollandalar yerli için her zaman uzaktaki kelâm hazineleri olmuştur. Joyce'un Stephen Dedalus'unun, İngiliz hocasıyla yüz yüze gelişi, bu durumun keşfiyle ilgili, alışılmamış güçte bir örnek oluşturur:

> Konuştuğumuz dil benim olmadan önce onun dili. *Ev, İsa, bira, usta* kelimeleri ikimizin ağzından ne kadar bambaşka çıkıyor! Ben bu kelimeleri ruhum tedirgin olmadan konuşamıyorum, yazamıyorum. Bana bu derece yakın ve bu derece uzak olan bu dil benim için her zaman sonradan edinilme bir dil olarak kalacak. Kelimelerini ben yapmadım, ben benimsemedim. (...) Onun dilinin gölgesinde ezilip büzülüyor ruhum.[77][17]

17 Çev. Murat Belge, *Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi*, İletişim Yay., 3. baskı, 1989, s. 174.

Örneğin, İrlanda, Hindistan ve Mısır'da ulusçuluk, Sinn Fein, Kongre Partisi ve Wafd gibi ulusçu partiler tarafından yerlilerin hakları ve bağımsızlık için verilen uzun savaşımlarda kök salmıştır. Afrika ve Asya'nın diğer bölgelerinde de benzer süreçler yaşanmıştır. Nehru, Nâsır, Sukarno, Nyerere, Nkrumah: Tüm acıları ve büyüklüğüyle bu Bandung simalarının doğmasının nedeni, kültürel açıdan bu büyük ulusçu önderlerin esinleyici özyaşamöykülerinde, eğitici kitaplarında ve felsefi düşüncelerinde cisimleşen ulusçu dinamiktir. Her yerdeki klasik ulusçulukta, kadınların ve azınlıkların haklarına (demokratik özgürlüklerden hiç söz etmeyelim) bugün bile algılanabilen saptırma ve gecikmeler getiren şaşmaz bir babaerkil kast ayırt edilebilmektedir. Klasik ulusçuluktan, Panikar'ın *Asia and Western Dominance/Batı Tahakkümü ve Asya,* George Antonius'un *The Arab Awakening/Arap Uyanışı* adlı yapıtları ve İrlanda hareketi içinde yer alan çeşitli yapıtlar gibi yaşamsal önemde yapıtlar da doğmuştur.

Ulusçu canlanma içerisinde, gerek İrlanda'da gerekse başka yerlerde, her birinin kendine ait bir yaratıcı kültürü olan ve birbirinden ayrı düşünülemeyecek iki farklı siyasal devinirlik vardır. Bunlardan ilki, Avrupa ve Batı kültürünün emperyalist *yönü* konusundaki belirgin bilinçtir; bu düşünsel bilinç devinirliği, Afrikalı, Karayipli, İrlandalı, Latin Amerikalı ve Asyalı yurttaşlara, yol gösterme ve/ya da eğitim verme konusunda Avrupa tarafından sürdürülen kültürel iddianın sonunun geldiğini öne sürme olanağını veriyordu. Genellikle bunu ilk kez gerçekleştirenler, Thomas Hodgkin'in savunduğu üzere, aralarında şairlerin ve ufuk açıcı kişilerin bulunduğu "peygamberler ve rahipler"[78], belki de Hobsbawm'ın "ilksel asiler"inin benzerleriydi. İkinci ve daha açık bir biçimde kurtuluşçu olan devinirlik, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra çeşitli sömürge bölgelerinde, özellikle Cezayir, Vietnam, Filistin, İrlanda, Gine ve Küba'da dramatik ölçülerde uzamış olan Batılı emperyal misyon sırasında ortaya çıkacaktı. Gerek Hindistan anayasasında, gerekse Arap Birliği ve Afrika Birliği bildirgelerinde, ya da ulusçuluğun özerkçi biçimleri olan Pearse'in Gal dili ya da Senghor'un *négritude*'ünde, geleneksel ulusçuluğun hem yetersiz hem yaşamsal niteliği anlaşıldı, ama yalnızca ilk adım için. Bu çelişkiden, örneğin Connolly, Garvey, Marti, Mariategi, Cabral ve Du Bois'nın yapıtlarında örtük kalmış, güçlü ve yeni bir ulusçuluk sonrası izlek olan kurtuluş fikri doğacaktı; ancak, kurtuluş fikrinin öne çıkabilmesi için, kuramın, hatta silahlı, isyancı militanlığın itici gücü gerekiyordu.

Bu devinirliklerden birincisinin, antiemperyalist direnişin edebiyatına yeniden bakalım. Antiemperyalizmin imgelemini kökten ayırt eden bir şey

varsa, o da coğrafi öğenin ağır basmasıdır. Emperyalizm, önünde sonunda, dünyadaki her alanın keşfedilmesini, haritalandırılmasını ve sonuçta denetim altına alınmasını sağlayan bir coğrafi şiddet edimidir. Yerli açısından, sömürge olmanın tarihi, dışardan gelenin yerel olana el koymasıyla başlar; bu nedenle, sömürgenin coğrafi kimliği araştırılmalı ve bir biçimde yeniden kendisi haline getirilmelidir. Toprak, sömürgeleştiren yabancının varlığı nedeniyle, önce yalnızca imgelem yoluyla kurtarılabilir.

Emperyalizmin karmaşık ancak sağlam coğrafi *morte main*'inin genelden özgüle gidişini gösteren üç örnek vereyim. En genel olanı Crosby'nin *Ecological Imperialism/Çevresel Emperyalizm*'inde sunulmuştur. Crosby, Avrupalıların her gittikleri yerde yerel yerleşim biçimini hemen değiştirmeye başladıklarını söylüyor; bu konudaki bilinçli amaçları, ulaştıkları toprakları, geride bıraktıklarının birer imgesine dönüştürmekti. Ancak, bu sürecin sonu hiç gelmiyordu, çünkü çok sayıda bitki, hayvan ve sürünün yanı sıra, bina yapma yöntemleri de sömürgeyi azar azar yeni bir yere dönüştürüyor, yeni hastalıklar, çevresel dengesizlikler ve sınırsızca yoksullaştırılan yerlilerde travma etkisi yapan yer değiştirmeler eksik olmuyordu.[79] Değişen çevre, değişen bir siyasal sistemi de başlatıyordu. Sonraki ulusçu şairlerin ya da ufuk açıcı kişilerin gözünde bunlar insanları asıl geleneklerine, yaşam tarzlarına ve siyasal örgütlerine yabancılaştırıyordu. Emperyalizmin ülkeyi nasıl yabancılaştırdığı konusunun bu ulusçu çeşitlemelerine giren çok miktarda romantik söylence söz konusuysa da, gerçek değişikliklerin boyutları konusunda kuşku duyulmamalıdır.

İkinci örnek, uzun süre elde tutulan toprak mülklerinin kârlı duruma getirilip dış yönetimle tümleştirilmesine yönelik rasyonalizasyon projeleridir. Coğrafyacı Neil Smith, *Uneven Development/Eşitsiz Gelişme* adlı yapıtında, kapitalizmin tarihsel olarak doğayla toplumsal alan bileşiminin özel bir türü olan eşitsiz bir biçimde gelişmiş kırsal alanları nasıl yarattığını gösterir: Bunlar, yoksullukla zenginliğin, sınai kentleşmeyle tarımsal yoksulluğun tümleştirildiği alanlardır. Bu sürecin doruğu, metropolün şemsiyesi altında tüm alanı tahakkümü altına alan, sınıflandıran ve her şeyi metalaştıran emperyalizmdir. Sürecin kültürel benzeri ise on dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki ticari coğrafyadır; buradaki —örneğin, Mackinder ve Chisolm'ın yapıtlarındaki— perspektif, "doğal" verimlilik ya da verimsizlikten, deniz yollarının durumundan, ve bölgelerin, toprakların, iklimlerle insanların kalıcı farklılıklarından hareketle, emperyalizmi haklı çıkarmaktadır.[80] "Ulusal alanın toprağa dayalı işbölümüne göre farklılaşması" olan "kapitalizmin evrenselliği"ne böyle ulaşılmıştır.[81]

Hegel'in, Marx'ın ve Lukacs'ın yolundan giden Smith, bilimsel açıdan "doğal" olan bu dünyanın üretilmesine *ikinci* doğa diyor. Antiemperyalist imgelem açısından, çeper ülkelerde bize ait alan gaspedilmiş ve kendi amaçları için kullanılmak üzere dışarıdan gelenlere ayrılmıştır. Bu nedenle, eldeğmemiş ve tarih öncesinden değil de (Yeats, "romantik İrlanda öldü ve gitti," der) şimdinin yokluklarından türeyen *üçüncü* bir doğa aramak, haritalandırmak, keşfetmek ya da icat etmek gerekmektedir. Bir haritacılık itilimi söz konusu ve bunun en çarpıcı örnekleri arasında Yeats'in "The Rose/Gül" başlığı altında toplanan ilk dönem şiirleri, Neruda'nın Şili kırlarının haritasını çıkaran çeşitli şiirleri, Antiller'i söyleyen Césaire, Pakistan'ı söyleyen Faiz, Filistin'i söyleyen Derviş var:

> Yüzümün rengini geri ver
> Bedenimin sıcaklığını,
> Yüreğimin ve gözümün ışığını,
> Ekmeğin ve toprağın tuzunu... Anavatanı.[82]

Ancak —üçüncü bir örnek— sömürge uzamının, emperyal göze artık yabancı gelmeyecek kadar dönüştürülmesi gerekiyordu. İngiltere'nin diğer sömürgelerinin hiçbirinde olmadığı kadar sayısız değişime uğratılan İrlanda, üst üste yerleşim projeleri ve bunların üstüne de 1801 Birleşme Yasası sonucu, sınırlar içine alındı. Bundan sonra, 1824 yılında, adları İngilizleştirmek, mülklere değer biçilmesi amacıyla arsa sınırlarını yeniden çizmek (İngiliz ve "derebeyi" ailelerinin toprakları sahiplenmesini kolaylaştırmak) ve halkı kalıcı olarak boyunduruğa almak için, resmi bir denetim planı (*Ordnance Survey*) yapıldı. Bu plan hemen tümüyle İngiliz personel tarafından uygulandı ve Mary Hamer'in ikna edici bir biçimde savunduğu üzere, "Planın ilk eldeki etkisi, İrlandalıları yetersiz [ve]... [kendi] ulusal oluşumlarını zayıflatan kişiler biçiminde tanımlamak"[83] oldu. Brian Friel'ın en güçlü oyunlarından biri olan *Translations/Çeviriler* (1980), planın yerli halk üzerindeki sarsıcı etkisini ele almaktadır. Hamer şöyle devam eder: "Böyle bir süreç içinde, sömürgenin edilgen olduğu, adına konuşulması gerektiği, kendi temsilini kendi denetiminde tutmayıp hegemonya itilimi uyarınca temsil edildiği ve bu sayede istikrarlı ve tekli bir varlık olarak yapılaştırıldığı [varsayılmıştır]."[84] İrlanda'da yapılan, Bengal'de de, ve Fransızlar tarafından Cezayir'de de yapılmıştır.

Direniş kültürünün ilk işlerinden biri, toprağı geri istemek, yeniden adlandırmak ve üzerine yeniden yerleşmek olmuştur. Bu temelde, tümü de yazınbilimsel alana yansıtılan bütün bir savlar, geri almalar ve özdeş-

leşmeler dizisi sökün etmiştir. Hakikilik arayışı, sömürge tarihinde yazılı olandan daha uygun bir ulusal köken arayışı, yeni bir dizi kahraman (yer yer de kadın kahraman), mit ve din arayışı: Bunlar da toprağın kendi insanlarınca yeniden ele geçirilmesi duygusuyla olanaklılaşmaktadır. Sömürgelikten kurtarılan kimliğin bu ulusçu belirtilerine, yerel dilde de, her zaman neredeyse sihirli bir biçimde esinlenilen, yarı simyacı bir yeniden gelişme eşlik etmiştir.

Bu noktada Yeats özellikle ilginçtir. Karayipli ve bazı Afrikalı yazarlar gibi Yeats de sömürgeci derebeyiyle aynı dili kullanmanın çıkmazını dile getirir. Yeats, kendisi için fazla çelişkili sayılmazsa da, kuşkusuz önemli olan pek çok açıdan bakıldığında, nezaketle söylersek İrlandalılığa sadakati kuşku götüren Protestan iktidarına da dahildir. Yeats'in, ilk zamanlardaki, Keltlerle ilgili kaygı ve izlekler içeren Galyacılığından başlayıp "Ego Dominus Tuus" gibi programatik şiirlerinde ve *A Vision/Bir Düş* adlı kitabında ortaya koyduğu sistemli mitolojilerine doğru giden oldukça mantıklı bir gelişmesi vardır. Yeats için, kendi İrlandalı ulusçuluğu ile, edindiği İngiliz kültür kalıtı arasında varlığını bildiği ve kendisini hem egemenliği altına alan hem de güçlü kılan o örtüşmenin bir gerilime yol açması kaçınılmazdı. Bu üsteleyen siyasal ve çağcıl gerilimin yarattığı baskının, Yeats'i çözümü "daha yüksek," yani siyasal olmayan bir düzeyde aramaya ittiği ileri sürülebilir. *A Vision*'da ve daha sonra yazdığı dinsel havadaki şiirlerinde yarattığı son derece çizgi dışı ve estetize edilmiş öyküler, sözgelimi İrlanda yeryüzünden yukarıda daha iyi ele geçirilirmiş gibi, gerilimleri dünya ötesi bir düzeye çıkarmaktadır.

Seamus Deane, Yeats'in dünya ötesi devrim fikrinin en ilginç ve göz doldurucu açıklaması olan *Celtic Revivals/Keltlerin Canlanması*'nda, Yeats'in ilk ve icat edilmiş İrlanda'sının, "imgelemine elverdiğini" söyler; [oysa] "sonuçta imgelemi önünde serkeşlik eden bir İrlanda görecektir." Deane haklı olarak, Yeats'in ne zaman gizlici görüşlerini gerçek İrlanda'yla bağdaştırmaya çalışsa, ("The Statues"daki gibi) sonucun zorlamalı olduğunu belirtiyor.[85] Yeats'in İrlanda'sı devrimci bir ülke olduğundan, Yeats bu ülkenin geri kalmışlığını, fazla gelişmiş olan modern Avrupa'da yitirilmiş ruhsal ülkülere doğru, kökünden sarsıcı ve yıkıcı bir dönüşün kaynağı olarak kullanabiliyordu. Yeats 1916 Paskalya ayaklanması gibi dramatik gerçekliklerde de, Cuchulain'in görünüşte sınırsız olan sıkıntılarıyla simgelenen ve sonsuzca, belki de sonuçta anlamsızca yinelenip duran bir döngünün kırılmasını görmüştü. Deane'in bu konudaki kuramına göre, bir İrlandalı ulusal kimliğinin doğuşu, Yeats açısından, böyle bir

kişiliğe ilişkin sömürgeci İngiliz tavrını (bizzat Yeats'te de) belirginleştirip güçlendirmesine karşın, döngünün kırılmasıyla çakışmaktadır. Deane bu noktada, Yeats'in mistisizme dönmesi ve faşizmden medet ummasını, (örneğin V.S. Naipaul'un Hindistan tasavvurlarında da dile gelen) bir sömürgeci çıkmazının altını çiziyor der gibidir; ana ülkeye kendi adına ve bir "İngilizlik" duygusu için borçlanmış, ama sömürgeye de dönük olan bir kültürün çıkmazı: "Ulusallık işareti arayışının bu türü, iki adanın farklı tarihleri nedeniyle sömürgeci bir nitelik kazanmaktadır. Bu tür bir arayışın en büyük örneği Yeats'in şiiri olmuştur."[86] Yeats'in kasıtlı mistisizmi ve tutarsızlığı, zamanı geçmiş bir ulusçuluğun işareti olmak şöyle dursun, devrimci bir gizilgüç içermektedir, ve şair, Deane'in sözleriyle, "İrlanda'nın, metafizik sorunlarla ilgili bilincini uyanık tutmak yoluyla kendi kültürünü koruması gerektiği" konusunda ısrarlıdır.[87] Kapitalizmin acımasız zorlamalarının düşünceyi ve düşünmeyi ortadan kaldırdığı bir dünyada, bilinçlerde bir sonsuzluk ve ölüm duygusu uyarabilen bir şair gerçek bir isyancıdır ve sömürgecilikten ileri gelen eksiklikler şairi gerek kendi toplumunu, gerekse "uygarlaşmış" modernliği olumsuz olarak algılamaya kışkırtmaktadır.

Yeats'in sıkıntısıyla ilgili bu oldukça Adornovari açıklamanın hayli çekici olduğunda kuşku yok. Ancak, Yeats'i kaba bir siyasal okumanın düşündüreceğinden daha çok kahramanlaştırmayı başaramaması ve Yeats'in yenilir yutulur olmayan gerici politikalarını —yekten faşizmi, eski evlere ve ailelere ilişkin fantezileri, tutarsız gizlici sapmaları— Adorno'nun "olumsuz diyalektik"inin bir örneğine dönüştürerek bağışlıyor olması, belki bu açıklamayı zayıflatıyor. Küçük bir düzeltmeyle, Yeats'i sömürgeci karşılaşmanın sonucunda başka yerlerde de ortaya çıkan (örneğin, *négritude*) *yerlicilik* olgusunun şiddeti artmış bir örneği olarak görmek daha isabetlidir.

İngiltere ile İrlanda arasındaki fiziksel ve coğrafi bağlantıların, İngiltere ile Hindistan ve Fransa ile Cezayir ya da Senegal arasındakinden daha yakın olduğu doğrudur. Ancak, örneklerin tümünde emperyal ilişkiler geçerlidir. Kamboçyalılar ya da Cezayirliler ne kadar Fransız olabilirse, İrlandalılar da o kadar İngiliz olabilir. Bana öyle geliyor ki bu her sömürge ilişkisinde böyledir, çünkü söz konusu ilişkinin birinci ilkesi, yönetilen beyaz olsun ya da olmasın, yönetenle yönetilen arasında mutlak ve kesin bir hiyerarşik ayrımın yerleşmesi ve öyle kalmasıdır. Yerlicilik, ne yazık ki, zayıf ya da boyun eğen tarafı yeniden değerlendirirken bile, bu ayrımı güçlendirmiştir. Genellikle de dünya zamanından kopuk kalan

bir yerli geçmişine, anlatısına ya da gerçekliğine ilişkin, çekici, ancak demagojiden ibaret iddialara yol açmıştır. Bunun örnekleri, Senghor'un *négritude*'ü gibi girişimlerde, Rastafari hareketinde, Garvey'in Amerikalı karaderililere ilişkin Afrika'ya dönüş projesinde ve Müslümanlığın kirlenmemiş, sömürgecilik öncesi özüne ilişkin çeşitli keşiflerde görülebiliyor.

Yerlicilikteki büyük *hınç* (örneğin, İranlı Celal Ali Ahmed'in 1978'de yayımlanan ve dünyadaki çoğu kötülükten Batı'yı sorumlu tutan etkili broşürü *Occidentosis*) bir yana, yerlici girişimin reddedilmesi ya da en azından yeniden düşünülmesi için iki neden var. Deane gibi, yerliciliğin tutarsız, ancak, siyaseti ve tarihi reddetmesi yönünden aynı zamanda kahramanca devrimci olduğunu söylemek, bence, direnen ve sömürgelikten çıkan ulusçuluğun tek alternatifi oymuş gibi yerlici bir konuma düşmektir. Buna karşılık elimizde yerliciğin yaptığı tahribatın kanıtları var: Yerliciği kabul etmek, emperyalizmin sonuçlarını, dayattığı ırksal, dinsel ve siyasal bölünmeleri kabul etmek anlamına geliyor. *Négritude*, İrlandalılık, İslamiyet ya da Katoliklik gibi metafizik özler lehine tarihsel dünyayı terk etmek, insanları birbirine düşürme gücü olan özleştirmeler adına, tarihi terk etmektir; çağcıl dünyanın böyle terk edilmesi, genellikle, hareketin kitle tabanı varsa bir tür binyılcılığa götürmekte, ya da küçük ölçekli özel çılgınlıklar halinde ve emperyalizmin özendirdiği klişelerin, mitlerin, düşmanlıkların ve geleneklerin düşünülmeden kabulü biçiminde yozlaşmaktadır. Bu gibi programların, büyük direniş hareketlerinin hedefleriyle pek bir ilgisi yoktur.

Bu noktada, çözümleme yöntemiyle daha iyi kavramanın yararlı bir yolu da, aynı sorunun Afrika bağlamında yapılmış bir çözümlemesine bakmak olabilir: Wole Soyinka, *négritude* üstüne 1976'da yayımlanan yaralayıcı eleştirisinde, *négritude* kavramını, "Avrupa'daki ideolojik çatışmaların diyalektik yapısını kabul eden, ancak bileşen olarak da ırkçı tasımın bileşenlerini alan" Avrupalı–Afrikalı zıtlığının ikinci, aşağı terimi olarak betimliyor.[88] Bu çerçevede Avrupalılar çözümleyici, Afrikalılar ise "çözümleyici düşünme yetisinden yoksundur. Bu nedenle Afrikalılar yüksek düzeyde gelişmiş değil," oysa Avrupalılar gelişmiştir. Soyinka'ya göre sonuç şudur:

> *négritude*, vurgularının belirginliğine, sözdiziminin abartılı, stratejisinin de saldırgan olmasına karşılık, öncelikle savunmacı bir rolü benimseme tuzağına düştü... *Négritude*, gerek insan gerekse insan toplumu konusunda, önceden belirlenmiş Avrupamerkezci düşünsel çözümleme sisteminin içinde kaldı ve Afrikalı ile toplumunu bu dışsallaşmış terimlerle yeniden tanımlamaya çalıştı.[89]

Soyinka'nın kendisinin de (Fanon'u aklında tutarak) vurguladığı bir çelişkiyle karşı karşıyayız: *Negro*'ya hayran olmak, nefret etmekle aynı derecede "hastalıklı"dır. Yerlici kimliğin ilk aşamalardaki kavgacılığından ve iddiacılığından kaçınmak olanaksızsa da (bu özellikler ***her zaman*** ortaya çıkıyor: Yeats'in ilk şiirleri yalnızca İrlanda'yla değil, İrlandalı olmakla da ilgilidir), insanın kendi kimliğini övmesi gibi duygusal bir şımarma tuzağına takılmayıp ötesine geçmekte epey yarar vardır. Bir kere, savaş halindeki özlerden *yapılmamış* bir dünya keşfetmek olanaklıdır. İkincisi, herkesin tek bir kimliği olduğu —İrlandalıların yalnızca İrlandalı, Hintlilerin yalnızca Hintli, Afrikalıların Afrikalı vb.— [anlayışını] *ad nauseam*[18] bulan ve sınırlı olmadığı gibi, zorlayıcı da olmayan bir evrenselcilik olanağı vardır. Üçüncüsü ve en önemlisi, yerliciliğin ötesine geçmek, ulusallığın terk edilmesi anlamına gelmeyip, yerel kimliğin her şeyi kapsayıcı olmadığını ve bu nedenle insanın kendini, aidiyet törenleriyle, yerleşik şovenizmiyle ve sınırlayıcı güvenlik duygusuyla kendi alanına kapamak kaygısı gütmemesi gerektiğini düşünmek anlamına gelir.

Ulusallık, ulusçuluk, yerlicilik: Kanımca bu yönde ilerlemek gitgide daha çok kısıtlayıcı oluyor. Cezayir ve Kenya gibi ülkelerde, kısmen sömürgeciliğin gerilettiği kesimlerden oluşan bir topluluğun, emperyal güçlerle uzun bir silahlı ve kültürel çatışmanın yolunu açan kahramanca direnişi gözlenebilir; bu direniş ise tek parti diktatörlüğüyle yönetilen bir devlete, ve Cezayir örneğinde, uzlaşmaz bir İslamcı fundamentalist muhalefete götürmüş durumda. Kenya'daki Moi rejiminin yıpratıcı despotizmi, Mau Mau ayaklanmasındaki kurtuluşçu akımların tamamlayıcısıdır demek çok zordur. Burada toplumsal bilinçte hiçbir dönüşme olmamış, başka yerlerde de (Filipinler, Endonezya, Pakistan, Zaire, Fas, İran) o korkunç iktidar patolojisi yinelenmiştir.

Her durumda, yerlicilik tek seçenek ***değildir***. Dünyaya daha verimli ve çoğulcu bir ufukla bakmak olanaklıdır; emperyalizm gecikmiş olarak farklı biçimlerde, deyim yerindeyse av peşinde koşmaya devam etmekte (günümüzdeki Kuzey–Güney kutupluluğu bu biçimlerden biridir) ve tahakküm ilişkileri sürmekte, ancak, kurtuluş olanakları açık kalmaktadır. Yeats'in yaşamının son yılı olan 1939'a gelindiğinde Serbest İrlanda Devleti vardıysa da, sürekli olarak beslediği İngiliz karşıtı duygularda ve anarşik bir rahatsız ediciliği olan son şiirlerindeki öfke ve neşede de görüldüğü gibi, Yeats bu ikinci devinirliğe kısmen dahildi. Bu aşamada yeni

18 *ad nauseam:* tiksindirici. [ç.n.]

seçenek, ulusçu bağımsızlık değil, ***kurtuluş***tur; bizzat yapısı itibariyle, Fanon'un dediği gibi, toplumsal bilinçte ulusal bilinçten öte bir dönüşüm içeren kurtuluş.[90]

Dolayısıyla, Yeats'in 1920'lerde tutarsızlığa ve mistisizme kayması, politikayı reddetmesi ve sevimli de olsa kibirli bir tavırla faşizmi (ya da İtalyan/Güney Amerika tarzında bir otoriterciliği) benimsemesi, bu perspektiften bakıldığında bağışlanacak gibi değildir ve karşı ütopyacı tarz olarak diyalektikleştirmek konusunda acele edilmemesi gerekir. Çünkü, Yeats'i sömürgelikten çıkışın şairi sayan görüşümüzü değiştirmeksizin, onun bu kabul edilmesi olanaksız tavırlarını kolaylıkla yerine oturtabilir ve eleştirebiliriz.

Yerliciliğin ötesine giden yol, Césaire'in *Cahier d'un retour*'unda, doruktan sonraki büyük dönüşte söz sanatına dökülür ve şair, geçmişini yeniden keşfedip yeniden yaşantılandıktan, bir karaderili olarak kendi tarihinin tutkularına, dehşetlerine ve koşullarına yeniden girdikten, öfkesini hissedip içinden attıktan sonra, ve sıra kabule gelip:

J'accepte... j'accepte... entièrement, sans réserve
ma race qu'aucune ablution d'hypsope et de lys melés ne
pourrait purifier
ma race rongée de macule
ma race raisin mur pour pieds ivres[91]
(Kabul ediyorum... Kabul... bütünüyle, çekincesiz
zufa otuyla zambak karışık hiçbir yıkanmayla
arınamayacak ırkımı
lekelerle delik deşik ırkımı
sarhoş ayaklar için olgun üzüm ırkımı)

tüm bunlardan sonra, birden, "bir boğa gibi," güç ve yaşamla dolar ve anlamaya başlar;

Il n'est point vrai que l'oeuvre de l'homme est finie
que nous n'avons rien à faire au monde
que nous parasitons le monde
qu'il suffit que nous nous mettions au pas du monde
mais l'oeuvre de l'homme vient seulement de commencer
et il reste à l'homme à conquérir toute interdiction
immobilisée aux coins de sa ferveur et aucune race
ne possède le monopole de la beauté, de l'intelligence, de
la force

et il est place pour tous au rendez-vous de la conquête
et nous savons maintenant que le soleil tourne
autour de notre terre éclairant la parcelle qu'a fixé
notre volonté seule et que toute étoile chute de ciel
en terre à notre commandement sans limite[92]

(hiç mi hiç doğru değil insana ait işlerin bittiği
dünyada yapacak şeyimizin kalmadığı
parazitlik ettiğimiz
dünyanın peşine takılmanın yeteceği
İnsanın yapıtı daha yeni başlıyor
insana düşüyor tutkusunun köşelerinde
kalmış her yasağı yenmek ve güzellik,
zekâ ve güç, tekelinde değil hiçbir ırkın
ve bu zafer buluşmasında herkese yer var
ve şimdi güneşin döndüğünü biliyoruz dünyamızın çevresinde
yalnızca irademizin gösterdiği yeri aydınlatarak
ve gökten düşüşü her yıldızın yeryüzüne
bizim sınırsız komutamıza amade)

Çarpıcı sözler: "tutkusunun köşelerinde/kalmış her yasağı yenmek" ve "güneşin... /yalnızca irademizin gösterdiği yeri aydınlatarak." Irkla, devinirlikle ya da ortamla birlikte gelen, kendi kendimize dayattığımız sınırlamaların katılığına ve yasaklarına pabuç bırakmayarak bunlardan gelip geçiyor ve canlandırılıp genişletilmiş bir "zafer buluşması" duygusuna ulaşıyorsunuz; bu duygu kaçınılmaz olarak işin içine sizin İrlanda'nızdan, Martinique'inizden, Pakistan'ınızdan daha fazlasını katıyor.

Niyetim Yeats'e —ya da Seamus Deane'nin Yeats'ine— *karşı* Césaire'i kullanmak değil, Yeats'in şiirindeki ana dallardan birini sömürgelikten çıkış ve direniş şiiriyle ve yerlicilik çıkmazının tarihsel alternatifleriyle daha tam olarak ilişkilendirmek. Yeats başka bir çok açıdan, emperyalizme karşı direnen diğer şairler gibidir: Halkı için yeni bir anlatı konusundaki ısrarlılığı, İngiltere'nin İrlanda'yı bölme planlarına duyduğu öfke (ve ülkenin bütünlüğü konusundaki heyecanı), yeni bir düzen kurmaya yönelik şiddetin kutlanıp anılması ve ulusçu ortamda sadakatle ihanetin birbirine dolanan dokusu. Yeats'in Parnell ve O'Leary ile, Abbey tiyatrosuyla ve Paskalya ayaklanmasıyla olan doğrudan ilişkililiği, şiirine, R.P. Blackmur'un Jung'dan alarak söylediği gibi, "dolaysız deneyimin korkunç bulanıklığı"nı[93] getirmektedir. 1920'li yılların başlarında yazdığı şiirler, şiddeti veriş tarzı, şiddetin ve silahların karşıtı olarak tarihsel olaylardaki, politikadaki ve şiirdeki ezici anidenlik ve şaşırtıcılık (enfes lirik şiiri "The

Rose and the Dictionary/Gül ve Sözlük"e[94] bakın), son sınır geçildikten, son gök uçulduktan sonraki ara verme arayışı açılarından, yarım yüzyıl sonraki Derviş'in Filistinli şiirlerinin bağlılığına ve bulanıklığına garip bir biçimde benzer. "*The holy centaurs of the hills are vanished, / I have nothing but the embittered sun* (Tepelerin kutsal Kentaurları yok oldu, / Gücenik güneşimden başka hiçbir şeyim yok)" der.

Yeats'in 1916 Paskalya ayaklanmasından sonraki doruk dönemde yazdığı "Bin Dokuz Yüz On Dokuz," "1916 Paskalya Ayaklanması" ve "Eylül 1913" gibi büyük şiirleri okurken, yalnızca "yağlı kasa"nın, yollarla atların, "bir delikte savaşan sansarlar"ın uyguladığı şiddetin ve "Kan Borcu" şiiri denen şiir ayinlerinin komutasındaki yaşamdan duyulan düşkırıklıklarını değil, eski siyasal ve törel görünümü değiştiren korkunç ve yeni bir güzelliği de duyumsarız. Tüm sömürgelikten çıkış şairleri gibi Yeats de hayal edilen ya da ülküleştirilen bir topluluğun, yalnızca kendine ait duygularla değil, aynı zamanda düşmanınkilerle somutlaştırılan ana çizgilerini duyurmaya çalışır. Benedict Anderson'ın yanlış bir biçimde doğrusal olan dönemleştirmesini de kabul etmek zorunda olmadığımız sürece, burada "hayal edilen topluluk" demek uygun düşüyor. Sömürgelikten çıkışın kültürel söylemlerinde dolaşımda olan pek çok dil, tarih ve biçim vardır. Barbara Harlow'un *Resistance Literature*'da gösterdiği üzere, insanlar ve önderleri tarafından yeniden ve yeniden istikrarsızlaştırılması gereken zaman izleği, tüm türlerde —ruhsal özyaşamöykülerinde, protesto şiirinde, cezaevi anılarında, didaktik kurtuluş dramalarında— görülen bir izlektir. Yeats'in büyük döngülerini verişindeki kaymalar ve şiirinde halk sözüyle resmi söz, halksı yazıyla bilgince yazı arasında görülen rahat ilişki, bu istikrarsızlığı düşündürür. T.S. Eliot'ın, zamanın "kurnaz tarihi [ve] yapma koridorları" dediği şeydeki huzursuzluk —yanlış dönüşler, örtüşme, anlamsız yineleme, zaman zaman görkemli olan devinirlik—, Yeats gibi sömürgelikten çıkışın tüm şair ve edebiyatçılarına da (Tagore, Senghor, Césaire) sert savaşçı vurgular, kahramanlık ve "vahşi zemindeki denetlenmesi olanaksız gizem"in ezen, öğüten sürekliliğini getirir. Yazar böylelikle kendi ulusal ortamının dışında yükselir ve evrensel bir anlam kazanır.

Pablo Neruda, anılarının ilk cildinde, cumhuriyetin savunulması için 1937 yılında Madrid'de yapılan bir yazarlar kongresinden söz eder. Çağrılara "her yerden paha biçilmez yanıtlar yağdı. Bu yanıtlardan biri, İrlanda'nın ulusal şairi Yeats'ten geliyordu; bir diğeri, önde gelen İsveçli yazarlardan Selma Lagerlof'tan. İkisi de Madrid gibi kuşatma altında

durmadan bombalanan bir kente yolculuk yapamayacak kadar yaşlıydı ama İspanya Cumhuriyeti'nin savunulmasında müttefiktiler."[95] Tıpkı Neruda'nın, kendisini hem Şili'deki iç sömürgecilikle hem de tüm Latin Amerika'daki dış emperyalizmle uğraşan bir şair olarak düşünmekte güçlük çekmemesi gibi, Yeats'i de anlamı ve geçerliği salt yerel olmayan İrlandalı bir şair olarak düşünmemiz gerekir inancındayım. Neruda Yeats'i zulme karşı verdiği savaşta İrlanda ulusunu temsil eden ulusal bir şair olarak kabul etmiştir ve Neruda'ya göre Yeats, Avrupa faşizmine olan ve sık sık alıntılanan eğilimine karşın, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak kadar açıkça antifaşist olan bir çağrıya olumlu yanıt vermiştir.

Neruda'nın haklı bir ünü olan "El Pueblo/Halk" adlı şiiri (1962'de *Plenos Poderes* başlığıyla yayımlanan derlemede yer alan şiiri, derlemenin Alastair Reid tarafından çevrilip *Fully Empowered* başlığıyla yayımlanan İngilizce'sinden aldım) ile Yeats'in "The Fisherman/Balıkçı" adlı şiiri arasındaki benzerlik çarpıcıdır: Her iki şiirin kişisi de, halktan herhangi biridir. Gücü ve yalnızlığıyla ***halkın*** sessizce dile gelişini temsil eden biri; şaire yaptığı işte esin veren de budur. Yeats:

It's long since I began
To call up to the eyes
This wise and simple man.
All day I'd look in the face
What I had hoped 'twould be
To write for my own race
And the reality.[96]
(Çok oldu ben başlayalı
Gözlere yansıtmaya
Bu bilge, sade adamı.
O yüze bakardım bütün gün
Umudum yazabilmekti
Kendi ırkım için
Ve gerçekliği.)
Neruda:
I knew that man, and when I could
when I still had eyes in my head,
when I still had a voice in my throat,
I sought him among the tombs and I said to him,
pressing his arm that still was not dust:
'Everything will pass, you will still be living.
You set fire to life.

You made what is yours.'
So let no one be perturbed when
I seem to be alone and am not alone;
I am not without company and I speak for all.
Someone is hearing me without knowing it,
But those I sing of, those who know,
go on being born and will overflow the world.[97]
(Tanıdım o adamı ve elimden geldiğinde
başımda hâlâ gözlerim,
boğazımda sesim varken,
mezarlar arasında aradım onu
hâlâ toz olmamış kolunu sıkarak dedim:
"Her şey geçecek, yine yaşıyor olacaksın.
Yaşamı ateşledin.
Senin olanı sen yaptın."
O halde kimse huzursuz olmasın
Yalnız gözüküyorsam ve yalnız değilsem;
Yanımda kimse yok değil, herkes için konuşuyorum.
Birisi bilmeden beni işitiyor,
Ama şarkısını söylediklerim, bilenler,
doğmaya devam ediyor, dünyayı taşırmaya.)

Şiirsel yönelim, insanlarla şair arasında bir anlaşmadan çıkarak gelişiyor; gerçek bir şiir açısından, her iki şairin de gerek duyduğu anlaşılan şiir kişilerinin sağladığı çağrılar türünden çağrıların taşıdığı güç, buradan geliyor.

Zincir burada kopmuyor; Neruda ("Deber del Poeta/Şairin Görevi"nde devamla, "benim kanalımla, özgürlük ve deniz/kefenlenmiş yüreğe karşılık verecek" derken, Yeats de, "The Tower/Kule"de imgelemi ileri göndermekten, "ve imgelerle anıları/Harabeden ya da yaşlı ağaçlardan çağırmak"tan[98] söz eder. Bu tür çağrı ve coşku protokollerini, tahakkümün gölgesinde duyurulmaları nedeniyle, Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde unutulmaz bir biçimde izini sürdüğü kurtuluş anlatısıyla bağlantılandırabiliriz. Çünkü, sömürge düzeninin getirdiği bölünme ve ayrılmalar halkın tutsaklığını kasvetli bir uyuşukluk halinde dondururken, "yeni çıkış noktaları... sömürgeleştirilmiş halkların şiddeti için hedefler yaratır."[99] Fanon, hak bildirgelerini, ifade özgürlüğü ve sendika taleplerini belirtir; daha sonra, kentli yoksul, toplum dışı, suçlu ve *déclassé*[19] katmanlardan çıkan bir devrimci militanlar sınıfı kırlara giderek oralarda

19 *déclassé:* sınıf dışı. [ç.n.]

azar azar silahlı eylemci hücreler oluşturup ayaklanmanın son aşamaları için yeniden kentlere döndükçe, yepyeni bir tarih gelişmektedir.

Fanon'un yazılarının olağanüstü gücü, bu yazıların erekbilimine göre yenileceği kesin olan sömürgeci rejimin yerüstündeki gücüne karşı gizli bir karşı–anlatı olarak sunulmasında yatıyor. Fanon ile Yeats arasındaki fark, Fanon'un sömürgelikten antiemperyalist çıkışa ilişkin kuramsal ve belki metafizik bile olan anlatısının boydan boya kurtuluş vurgu ve titreşimleriyle dolu olmasıdır: Bu özellik, başlıca sorunu (Soyinka'nın çözümlemesindeki gibi) Avrupalı ile Avrupalı olmayan arasında temel karşıtlıklar bulunduğunu örtük olarak kabul edip bunun ötesine gitmemek olan tepkici yerli savunmacılığı çok aşmaktadır. Fanon'un söylemi, sömürgelikten çıkışın ikinci devinirliğine damgasını vuran bu zafer sezgisinin, kurtuluşun söylemidir. Yeats'in ilk yapıtlarıysa, tersine, ulusçu sesler vermekte, aşamadığı bir eşikte durmakta, ve her ne kadar Neruda gibi, Derviş gibi sömürgelikten çıkışın diğer şairleriyle ortak bir yörünge ortaya koysa da, onların belki daha da ileri gideceği bu yörüngeyi tamamlayamamaktadır. Yeats'e en azından, şiirinde daha sonraki gerici politikaları tarafından yalanlanan, hatta iptal edilen kurtuluşçu ve ütopyacı devrim yandaşlığı anıştırmaları nedeniyle saygı duyulabilir.

Son yıllarda Yeats'ten sık sık, şiiriyle ulusçu aşırılıklara karşı uyarıda bulunmuş biri olarak söz edildi. Örneğin, Gary Sick'in, Carter yönetiminin 1979–1981 İran rehineler bunalımını ele alış tarzının incelendiği kitabında *(All Fall Down/Her Şey Dökülüyor)*[100] Yeats, nitelemede bulunulmadan alıntılanıyordu; 1975–1977 yılları arasında *The New York Times*'ın Beyrut muhabirliğini yapan merhum James Markham da Lübnan'da 1976 yılında iç savaşın başlamasına ilişkin bir makalesinde "İkinci Geliş"ten aynı bölümleri alıntıladı. Biri şu: "Things fall apart; the centre cannot hold (Her şey yıkılıyor, bel vermiş ortadirek). Diğeri: "The best lack all conviction, while the worst/Are full of passionate intensity (İyiler her türlü inançtan yoksun/Oysa yoğun bir tutkuyla esrik kötüler)."[20] Gerek Sick gerekse Markham, bir zamanlar dizginleri Batılı güçlerin elinde olan Üçüncü Dünya'yı kasıp kavuran devrim dalgaları karşısında telaşa kapılmış Amerikalı liberaller olarak yazıyor. Yeats'i kullanırken, amaçları tehdittir: Doğru dur, yoksa denetiminde tutamayacağın bir çılgınlığa mahkûm olursun. Alev almış sömürgecilik koşullarında sömürgeleştiri-

20 Her iki çeviri de şuradan alıntılanmıştır: Çev. Cevat Çapan, (W.B. Yeats, *Her Şey Ayartabilir Beni*, İyi Şeyler Ya., 1991, s.13.)

lenlerin orta direği nasıl yerinde tutacağına gelince, bunu bize ne Sick Boylüyor ne de Markham; yalnızca, Yeats'in her durumda iç savaş anarşisine karşı duracağı varsayımıyla hareket ediyorlar. İkisi de kargaşayı öncelikle sömürgeci müdahaleden itibaren ele almayı düşünmemiş gibiler: Bunu Chinua Achebe 1959 yılında, büyük romanı *Things Fall Apart/ Ruhun Yeniden Doğacak*'ta yapıyordu.[101]

Burada önemli olan nokta şu: Yeats gücünün doruğuna tam bu devinirliği hayal ettiği ve verdiği zaman ulaşıyor. Yeats'in şiirsel yapıtlarının dolup taştığı "İngiliz–İrlandalı çatışması"nın, "yirminci yüzyıl kurtuluş savaşlarının bir örneği"[102] olduğunu unutmamakta yarar var. Sömürgelikten çıkışla ilgili en büyük yapıtları, "Leda ile Kuğu" örneğindeki gibi, şiddetin doğuşunu ya da değişikliğin şiddetle doğuşunu ele alıyor; burada kendiliğindenliğin, Yeats'in sömürge gözlerini kör edercesine parladığı anlar söz konusu: Kızın ırzına geçilmesi ve bunun yanı sıra şu soru: "Did she put on his knowledge with his power/Before the indifferent beak could let her drop?[103] (Acaba mal etti mi kendine bilgisiyle gücünü/Aldırışsız gagası onu salıvermeden yere?)"[21] Yeats kendisini bir aralığa yerleştirir; bu aralıkta, değişikliğin şiddeti tartışılmaz olmakla birlikte, şiddetin yarattığı sonuçlar, ısrarla, her zaman yeterli nedenin değilse de, gerekli nedenin peşindedir. *The Tower*'da (1928) doruğa varan şiirlerindeki en büyük izlek, sömürgeci çatışmaların kaçınılmaz şiddetiyle, süregiden ulusal savaşımın gündelik politikalarının nasıl bağdaştırılacağı, ayrıca, çatışmadaki çeşitli tarafların gücüyle, akıl, ikna ve örgütlenme söyleminin ve şiirin gereklerinin nasıl buluşturulacağıdır. Yeats'in, bir noktada şiddetin yeterli olmayacağına ve politikalarla akıl stratejilerinin işin içine girmesi gerektiğine ilişkin peygamberce algılaması, bildiğim kadarıyla, şiddet içeren zoru, zorlayıcı bir siyasal ve örgütsel süreçle dengeleme gereksinmesinin sömürgecilik bağlamında ilk önemli duyurusudur. Fanon'un, (her ne kadar "En bilge adam bile bir tür şiddetle gerilir"se de[104]) kurtuluşun yalnızca iktidarın ele geçirilmesiyle başarılamayacağı biçimindeki tezi, yaklaşık yarım yüzyıl sonra çıkıp gelecektir. Yeats'in de Fanon'un da sömürgelikten çıkış *sonrasında* yeni bir siyasal düzenin törel egemenliği başaracağı bir döneme geçilmesi konusunda çözüm sunmaması, bugün milyonlarca insanın yaşamakta olduğu güçlüğün bir belirtisidir.

İrlanda'nın kurtuluşu sorunu, benzer savaşımlara oranla hem daha uzun sürmüş hem de, son derece şaşırtıcı bir biçimde, çok sık olarak

21 agy., s. 20.

emperyal ya da ulusçu bir sorun olarak görülmeyip İngiliz dominyonları içinde bir sapma olarak anlaşılmıştır. Oysa olgular kesinlikle tersini ortaya koymaktadır. Spenser'in İrlanda'yı konu alan 1596 tarihli broşüründen bu yana bütün bir İngiliz ve Avrupa düşüncesi, gelenek halinde, İrlandalıları ayrı ve daha aşağı, genellikle iflah olmaz derecede barbar, suçlu ve ilksel bir ırk saymıştır. En azından son iki yüzyılın İrlanda ulusçuluğu, toprak sorununu, kiliseyi ve partilerle önderlerin niteliğini dava konusu eden yiyip bitirici savaşımların damgasını taşımaktadır. Ancak, harekete egemen olma girişimi ülke topraklarının denetimini yeniden elde etme girişimidir ve 1916 İrlanda Cumhuriyeti kuruluş bildirgesindeki sözlerle, bu topraklarda "İrlanda halkının İrlanda'nın sahibi olma ve İrlandalıların yazgısını hiçbir kısıtlama olmadan denetiminde tutma hakkı, hükümranlık anlamına gelir ve iptal edilemez."[105]

Yeats de bu arayıştan ayrı tutulamaz. Şaşırtıcı dehasından bağımsız olarak, Thomas Flanagan'ın sözleriyle, "İrlanda çerçevesinde, mantığa meydan okurcasına ulusçuluğun esasını oluşturan o eşanlı soyutlama ve somutlama sürecine, hiç kuşkusuz benzeri olmayan bir güç ve çekicilikle"[106] katkıda bulunmuştur. Bu çalışmaya birkaç kuşağın daha az önemli yazarları da katkıda bulunarak İrlandalı kimliğini, toprakla, Kelt kökenleriyle, gitgide artan ulusçu deneyim ve önderleriyle (Wolfe Tone, Connolly, Mitchel, Isaac Butt, O'Connell, Birleşik İrlandalılar, *Home Rule*[22] hareketi vb.) ve özgül bir biçimde ulusal olan edebiyatıyla bağları içinde vurgulayarak dile getirmişlerdir.[107] Edebiyattaki ulusçuluk, geriye doğru bakılınca pek çok öncüyü de içerir: Rahip McGeoghehan ve Samuel Ferguson gibi ilk edebiyat tarihçileri, Thomas Moore, James Clarence Mangan, Orange–Genç İrlanda hareketi, Standish O'Grady. Günümüzde Declan Kiberd ile W.J. McCormack gibi edebiyat tarihçilerinin yaptığı çalışmalarla Field Day Company içindeki şiir, tiyatro ve bilim çalışmaları (Seamus Heaney, Brian Friel, Seamus Deane, Tom Paulin) İrlanda ulusal deneyiminin "yeniden canlanması" anlamını taşıyan göz doldurucu imgelem ürünleridir ve ulusçu serüveni, sözel anlatımın yeni biçimlerine götürmektedir.[108]

Yeats'in temel izlekleri, başlardaki yapıtlarında olduğu gibi sonrakilerde de dile gelir: Bilgiyle iktidarın birleşmesini sağlama, şiddeti anlama sorunu; bu izleklerin, Gramsci'nin aşağı yukarı aynı zamanlara denk gelen yapıtlarında da —farklı bir bağlam içinde ele alınıp geliştirilmek

22 *Home Rule*:Bağımsızlık Yasası. [ç.n.]

üzere— yer alması ilginçtir. Yeats, İrlanda'nın sömürge ortamında şiirini Blackmur'un deyişiyle bir bela tekniği olarak kullanmak yoluyla soruyu kışkırtıcı bir biçimde sormayı ve yeniden sormayı en yetkin biçimde başaran kişi gibidir.[109] "Among School Children," "The Tower," "A Prayer for My Daughter," "Under Ben Bulben" ve "The Circus Animals' Desertion" gibi toparlayıcı, geniş ufuklu büyük şiirlerinde daha da ileri gider. Bu şiirler kuşkusuz soya ilişkin ve geriye yönelik şiirlerdir: İlk ulusçu çalkantılardan, bir sınıfta yürürken Leda'nın nasıl kendi geçmişlerinde hep var olduğunu düşünen bir senatör, çocuğunun durumunu düşünen sevgi dolu bir baba, olgun bir görüşe ulaşmaya çalışan bir kıdemli sanatçı, ya da uzun süren meslek yaşamında gücü yittikten (kaçtıktan) sonra nasıl olduysa ayakta kalmış bir zanaatçı konumuna kadar, kendi yaşamının öyküsünü yeniden ve yeniden, ulusal yaşamın bir örneği gibi, şiirsel olarak yeniden kurar.

Bu şiirler, Joseph Leerssen'in geniş bilgiler içeren kitabı *Mere Irish and Fior-Ghael*'de anlatıldığına göre sekiz yüzyıl boyunca İngiliz yazarların elinde İrlandalıların yazgısı durumuna gelen "patatesçiler," "bataklıkta yatanlar," "keresteciler"[110] gibi tarih dışı adlandırmaları yerinden ederek, İrlanda gerçekliğinin küçültülmesi ve karaçalmalarla özetlenmesi sürecini tersine çevirmiştir. Yeats, şiirinde halkını yeniden kendi tarihine kavuşturur; bu konuda en yetkin olduğu nokta, bir baba, "altmış yaşındaki güler yüzlü halk adamı," oğul ve koca olarak kendi kişisel deneyimini, anlatı ve yoğunluk açısından halkınınkine eşdeğer saymasıdır. "Among School Children (Okul Çocukları Arasında)"[23] adlı şiirinin son dizelerindeki gönderiler, Yeats'in, okurlarına tıpkı dansın dans eden kişiden ayrılamayacağı gibi, tarihle ulusun da birbirinden ayrılamayacağını anımsattığını düşündürür.

Yeats'in yok edilmiş bir tarihi geri kazanmak ve ulusu yeniden tarihine kavuşturmak konusundaki başarısında yatan dram, Yeats'in üstesinden gelmek zorunda olduğu durum konusunda Fanon tarafından yapılan betimlemede çok iyi dile gelmektedir: "Sömürgecilik, halkı pençesine almakla, yerlinin beynini her tür biçim ve içerikten boşaltmakla doymaz. Bir tür sapkın mantıkla, o halkın geçmişine de döner ve o geçmişi çarpıtır, şekilsizleştirir ve yok eder."[111] Yeats, kişisel ve halksal deneyim düzeyinden ulusal örnek düzeyine yükselmekte ve bunu yaparken ilkinin

23 Çev. Cevat Çapan, agy., s. 21.

dolaysızlığından da, ikincinin heybetinden de bir şey yitirmemektedir. Yeats'in soya ait masal ve simalar seçmedeki isabeti de sömürgeciliğin Fanon tarafından betimlenen bir başka yönüne seslenir: Bireyleri içgüdüsel yaşamlarından ayırma, ulusal kimliğin oluşturucu özelliklerinde kopuş yaratma yetisi:

> Bu nedenle sömürgecilik, yerlinin bilinçdışında, çocuğunu düşman bir ortamdan koruyan nazik ve sevgi dolu bir anne sayılmaktan çok, temelde sapkın olan çocuğunu intihardan ve kötü içgüdülerini kapıp koyvermekten alıkoymaya çalışan bir anne sayılmak çabasında olmuştur. Sömürgeci anne çocuğunu çocuğunun kendisinden, benliğinden, fizyolojisinden, biyolojisinden ve asıl özünü oluşturan kendine ait mutsuzluğundan korur.
>
> Böyle bir durumda yapılacak her tutarlı programda yerli aydının [ve şairin] iddiaları lüks değil, gerekliliktir. Kendi ulusunun meşruluğunu savunmak üzere silahlanan, kendi bedeninin geçmişini incelemek üzere soyunup çıplak kalmak isteyen yerli aydın, halkının yüreğine neşter vurmak zorundadır.[112]

Yeats'in İrlandalı şairlere şunları öğütlemesi şaşırtıcı olmuyor:

> Scorn the sort now growing up
> All out of shape from toe to top,
> Their unremembering hearts and heads
> Base-born products of base beds.[113]
>
> (Hor gör bugün büyümekte olan tipi
> Şekilsiz tepeden tırnağa hepsi,
> Anımsamasız yürekleriyle kafaları
> Aşağı yatakların aşağı ürünleri.)

Yine Blackmur'a göre Yeats bu süreçte sonuç olarak bireyler değil de "içinden fışkırdıkları soyutlamaların üstesinden gelemeyen"[114] tipler yaratmıştır; doğru, ancak Blackmur'un alışkanlık haline getirdiği üzere, sömürgelikten çıkış programı ile bu programın İrlanda'nın boyunduruk altına alınma tarihi içindeki artalanı görmezden gelinirse: Blackmur'un yorumları ustaca, ancak tarihdışıdır. Sömürge gerçeklikleri dikkate alındığında, içgörü ve deneyim elde ederiz; yalnızca "eylemle çalkalanan eğretilemeli benzeti"yi[115] değil.

Öyle görünüyor ki, Yeats'in bütün bir döngüler, dolanımlar, deveranlar sistemi, yalnızca, şairin dolaysız deneyiminin çalkantısından kaçıp sığınacağı, uzak ancak düzenli bir gerçekliği ele geçirmek yönündeki çabalarını simgeleştirmesi açısından önemlidir. Bizans şiirlerinde sonsuz-

luğun ustalığında toplanılmasını istediğinde, çağına, ve sonraları "sineğin marmeladdaki savaşımı" diyeceği şeye ara verme gereksinmesi daha da açık bir biçimde kendini gösterir. Bunun dışında, Yeats'in şiirlerinden çoğunu okuyup da şairin İrlanda'daki sömürge sorunlarını omuzlamak için Swift'in silip süpürücü öfke ve dehasıyla işe koşulduğunu hissetmemek zordur. Tam bir siyasal kurtuluş hayal etmek konusunda yolun yarısında kaldığı doğruysa da, sömürgelikten kültürel açıdan çıkışta bize uluslararası planda büyük bir başarı bırakmıştır.

IV • İçeriye Yolculuk ve Muhalefetin Doğuşu

İrlanda deneyimi ve çağdaş dünyanın diğer taraflarındaki sömürge tarihleri yeni bir olguya tanıklık ediyor: Avrupa'dan ve Batı'dan uzaklaşma ve Batı'nın dışında yer alma. Yalnızca yerli yazarların bu dönüşümün bir parçası olduğunu söylüyor değilim; söz konusu süreç, en üretken biçimiyle çeperde, merkez dışında başlıyor ve azar azar Batı'ya girerek tanınma talebinde bulunuyor.

Daha otuz yıl öncesine kadar, eğitim programlarında Afrika edebiyatına yer veren pek az Avrupa ve Amerika üniversitesi vardı. Bugün bağımsız bir biçimde Afrika deneyimlerinden söz eden bir edebiyat olarak Bessie Head, Alex La Guma, Wole Soyinka, Nadine Gordimer ve J.M. Coetzee'nin yapıtlarına sağlıklı bir ilgi gösteriliyor. Benzer bir biçimde, Afrika tarihi, politikası ve felsefesiyle ilgili en üstünkörü incelemede bile Anta Diop'un, Paulin Hountondjii'nin, V.Y. Mudimbe'nin, Ali Mazrui'nin yapıtlarını görmezden gelmek artık olanaksız. Bu yapıtların çevresinde bir polemik havası estiği doğruysa da, bunun tek nedeni Afrika yazılarına ancak siyasal koşulları içinde bakılabilmesidir. Söz konusu siyasal koşulların en önemlilerinden biri ise emperyalizmin ve emperyalizme karşı direnişin tarihidir. Bu söylediğim, Afrika kültürünün, sözgelimi Fransız ya da İngiliz kültüründen daha az kültürel olduğu anlamına değil, Afrika kültüründe politikayı görünmez kılmanın daha zor olduğu anlamına geliyor. Afrikalı bilginlerin tıpkı Ortadoğulu bilginler gibi eski emperyalist politikalara göre —kurtuluş yanlısı, apartheid karşıtı, vb.— sınıflandırıldığına dikkat edildiğinde anlaşılacağı üzere, "Afrika" hâlâ bir çekişme yeri. Örneğin, bir dizi bağlaşıklık ya da düşünsel oluşum, Basil Davidson'ın İngiliz yapıtını Amilcar Cabral'ın politikasıyla bağlantılandırarak, muhalif ve bağımsız bir bilimsel çalışma ortaya koyabiliyor.

Bununla birlikte, Batı'nın başlıca kültürel oluşumlarının, söz konusu "çeper" yapıtlarının da içinde yer aldığı pek çok bileşeni, tarihsel olarak emperyalizmin perçinleyici anlayışı içinde/tarafından gizlenmiştir. İnsanın aklına Maupassant'ın Paris'te Eyfel kulesine bakmak zorunda kalmadan yemek yiyebileceği tek yer olarak kulenin lokantasını seçmesi geliyor. Bugün bile, Avrupa kültür tarihine ilişkin çoğu açıklamada imparatorluk pek az dikkate alındığından ve büyük romancılar özellikle bu güçten tümüyle ayrıymış gibi çözümlendiğinden, günümüz bilgini ve eleştirmeni, bu romancıların otorite olarak tuttukları yerin yanı sıra, emperyal tavır ve göndermelerini de farkına varmadan kabul etmeye alışmış durumdadır.

Ancak, yinelemekte yarar var, bir ideolojinin ya da toplumsal sistemin tahakkümü görünüşte ne kadar tam olursa olsun, toplumsal deneyim içinde her zaman kapsamına ve denetimi altına alamadığı kısımlar olacaktır. Bu kısımlardan, çok sık olarak, hem bilinçli hem de diyalektik bir muhalefet gelecektir. Bu nokta göründüğü kadar karmaşık değil. Hakim durumdaki bir yapıya muhalefet, yapının gerek dışındaki gerekse içindeki birey ve gruplarda uyanan, örneğin, bazı politikalarının yanlış olduğu konusundaki algılardan, hatta militanca bir bilinçten doğabilmektedir. Gordon K. Lewis'ın *Slavery, Imperialism and Freedom* ve Robin Blackburn'un *The Overthrow of Colonial Slavery* adlı büyük incelemelerinin gösterdiği üzere[116] metropolde, köle ticaretinin gerilemesine ve 1840'larda sona ermesine katkıda bulunan karışım, —binyılcılar, vaizler, iyilik meraklıları, siyasal köktenciler, sinik sömürge yerleşimcileri, uyanık politikacılar gibi— son derece çeşitli birey ve hareketlerden oluşmuştur. Sözgelimi, Hanoverlerden Kraliçe Victoria'ya kadar doğrudan uzanan tek, muhalefetsiz bir İngiliz sömürgecilik çıkarı söz konusu olmayıp, gözden geçirici ya da muhalif diyebileceğimiz tarih araştırmalarının gösterdiği gibi, çok çeşitli çıkar çatışmaları yaşanmıştır. Lewis, Blackburn, Basil Davidson, Terence Ranger, E.P. Thompson ve daha başka bilginler çalışmalarını emperyalizmin *içindeki* kültürel ve siyasal direniş tarafından sağlanan paradigma öncüllerine dayandırmışlardır. Örneğin, sömürge Hindistan'ın ve Afrika'nın İngiliz tarihçileri gün gelip oralarda ulusçu ve antiemperyalist sayılan kültürel ve siyasal güçlerle duygudaş bir bağlaşıklık içinde, bu topraklar üstüne muhalif tarihler yazabilmiştir. Thomas Hodgkin'in kaydettiği gibi, söz konusu aydınlar, emperyalizmin yükselişini ve daha sonraki etkilerini açıkladıktan sonra, "bütün bu ilişkiler sistemiyle bu sistemden kaynaklanan tavırların yok edilebileceğini ya da dönüştürülebileceğini"[117] göstermeye çalışmışlardır.

Sömürgecilik karşıtlığı ile antiemperyalizm arasındaki ayrımı hemen belirtmek gerekiyor. Sömürgeleri elde bulundurmanın iyi ve kötü yanları üstüne Avrupa'da en azından on sekizinci yüzyıl ortalarında canlı bir tartışma başlamıştı. Bu tartışmanın arkasında, yerli halkların hakları ve Avrupalılarca kötüye kullanımı konularında Bartolomé de las Casas, Francisco de Vitoria, Francisco Suarez, Camöes ve Vatikan tarafından benimsenen ilk tavırlar yatıyordu. Fransız Aydınlanma düşünürlerinin çoğu, bu arada Diderot ve Montesquieu, köleliğe ve sömürgeciliğe karşı çıkan Rahip Raynal'ı destekliyordu; Voltaire, Rousseau ve Bernardin de St Pierre gibi, Johnson, Cowper ve Burke tarafından da benzer görüşler dile getirildi. (Söz konusu yazarların fikirleri, Marcel Merle'ün *L'Anticolonialisme Européen de Las Casas à Karl Marx / Las Casas'tan Karl Marx'a Avrupa'da Sömürgecilik Karşıtlığı*[118] adlı kitabında yararlı bir biçimde bir araya getirilmiştir.) On dokuzuncu yüzyılda, Hollandalı yazar Mültatwli gibi ender istisnaları bir yana bırakırsak, sömürgelere ilişkin tartışmalar genellikle sömürgelerin kârlılığı, iyi ya da kötü yönetiliyor oluşu ve *laissez-faire* ya da gümrük tarifesi politikalarıyla sömürgeciliğin bağdaştırılıp bağdaştırılamayacağı ya da nasıl bağdaştırılabileceği gibi kuramsal sorunlar çevresinde döndü; *emperyalist* ve Avrupamerkezci çerçeve, örtük bir biçimde kabul edilmiş durumdaydı. Tartışmaların çoğu hem çapraşık hem de Harry Bracken ve daha başkalarının gösterdiği üzere bulanık, hatta, Avrupa'nın Avrupalı olmayanlara hükmetmesi gibi bir varlıkbilimsel statü ile ilgili daha derin sorunlar söz konusu olduğunda, çelişkili nitelikteydi.[119] Başka türlü söylersek, liberal görüşlü sömürgecilik karşıtları, sömürgelerin ve kölelerin fazla sert yönetilmemesi gerektiği biçiminde bir insancıl tavır alıyor, ancak —Aydınlanma filozofları örneğinde— Batılının, bazı örneklerde ise beyaz ırkın temeldeki üstünlüğünü tartışma konusu etmiyorlardı.

Bu görüş, on dokuzuncu yüzyılda yavaş yavaş sömürgeci ortamlarda gözlemlenen ve derlenen bilgilere bağımlı türdeki disiplinlerin ve söylemlerin içine girdi.[120] Ancak, sömürgelikten çıkış dönemi farklıdır. Sözkonusu olan, birbirinden tümüyle ayrı dönemlerden çok, değişen kültürel durumlardır: Tıpkı sömürgelerde ulusçu ya da imparatorluk karşıtı direnişin azar azar daha dikkat çeker bir duruma gelmesi gibi, son derece çelişkili sayılardaki antiemperyalist güçler de öyle olmuştur. Sistemli Avrupa eleştirilerinin ilklerinden ve belki de en ünlülerinden biri —J.A. Hobson'ın *Imperialism: A Study/Emperyalizm: Bir İnceleme* (1902) adlı yapıtı—, emperyalizme, duygusuz iktisadî yapısı, sermaye ihracı, acımasız güçlerle

olan bağlaşıklığı ve yüzüne geçirdiği iyi niyetli "uygarlaştırma" maskeleri nedeniyle saldırır. Ancak, bu yapıtta "aşağı ırklar" kavramına yönelik hiçbir eleştiri yoktur; Hobson, bu düşünceyi kabul edilebilir bulmuştur.[121] Benzer görüşler, İngiltere'nin emperyalist uygulamalarını eleştirdiğinde hiç kuşku bulunmayan Ramsay MacDonald tarafından da ortaya konmuştur. Ancak o da emperyalizme emperyalizm olarak karşı çıkmış değildir.

İngiltere ve Fransa'daki antiemperyalist hareketin en iyi incelemecileri, A.P. Thornton *(The Imperial Idea and Its Enemies/Emperyal Düşünce ve Düşmanları),* Bernard Porter *(Critics of Empire/İmparatorluğu Eleştirenler)* ve Raoul Girardet *(L'Idée coloniale en France/Fransa'da Sömürgeci Düşünce)* oldu. Yaptıkları özetin başlıca iki belirgin özelliği var: On dokuzuncu yüzyıl sonlarında emperyalizme tümüyle karşı çıkan aydınların varlığında kuşku yoksa da (Wilfrid Scawen Blunt ve William Morris) bu aydınlar etkili olmaktan çok uzaktır; Mary Kingsley ve Liverpool okulu gibi pek çok örnek de, kendilerini emperyalist ve şoven olarak betimlemiş, ancak sistemin kötülükleri ve zulümleri konusunda ikircimsizce sert davranmışlardır. Başka bir deyişle —ve benim görüşüm budur— emperyalizmin tümden mahkûm edilmesine ancak yerli ayaklanmalarının görmezden ya da üstesinden gelinemeyecek kadar yol alması *sonrasında* rastlanabilmektedir.

(Bu noktada kayda değer bir dipnot var: Tocqueville'in Cezayir üstüne yazdıklarındaki gibi, rakip imparatorlukların kötülüklerine saldırmak konusunda hevesli olan Avrupalı aydınlar, kendi imparatorluklarının kötülüklerini hafif göstermiş ya da bağışlamışlardır.[122] Modern imparatorlukların, tüm farklılık iddialarına karşın nasıl birbirinin kopyası olduklarını ve sağlam bir antiemperyalist tavrın gerekliliğini ısrarla ele almamın nedeni budur. Üçüncü Dünya'nın pek çok ulusçu parti ve önderi yüzünü hep ABD'ye dönmüştür, çünkü ABD İkinci Dünya Savaşı boyunca açık bir antiemperyalist tavır almıştır. ABD'nin Cezayir politikası, 1950'ler ve 1960'ların başları gibi geç tarihlere kadar değişerek gelmiş ve salt Fransız sömürgeciliğini onaylamaması nedeniyle Fransa–ABD ilişkilerindeki sıcaklığı hatırı sayılır ölçüde değiştirmiştir. Ancak, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ABD kendini Üçüncü Dünya'da İngiltere ve Fransa tarafından boşaltılan çoğu yerden [kuşkusuz en önemli örnek Vietnam'dır[123]] sorumlu saydığı gibi, kendi olağandışı tarihinin sömürgecilik karşıtı bir devrimin meşruluğuna dayalı olması nedeniyle, kendini İngiltere ve Fransa'ya benzemeye başladığı suçlamalarından da büyük ölçüde muaf saymıştır. Kültürel istisnacılık doktrinleri fazlasıyla boldur.)

Özellikle Girardet'de ortaya konan ikinci belirgin özellik, metropolde önemli bir sömürgecilik karşıtı hareketin gelişmesi için önce sömürge topraklarında ulusçuların, sonra da ülke dışındaki aydın ve militanların başı çekmesinin gerekmiş olmasıdır. Girardet'ye göre, Aimé Césaire ve sonra da Fanon gibi yazarlar bir miktar kuşkulu bir "devrimci peygamberliği" temsil etseler de, 1950'lerde Sartre'ı ve daha başka Avrupalıları Fransa'nın Cezayir ve Çinhindi'ndeki sömürge politikasına açıkça muhalefet etmeye iten de onlardır.[124] Bu girişimlerden, başka girişimler doğmuştur: İşkence ve sürgün gibi sömürgeci uygulamalara karşı insancıl muhalefet; küresel düzeyde imparatorluk çağının tükenmekte olduğuna ilişkin yeni bir bilinç ve bunun yanında ulusal amaçların yeniden tanımlanması; soğuk savaş yıllarında bile görülen çeşitli "Özgür Dünya" savunuları ile bunun ardından gelen, sömürgecilik sonrası yerlilerini kültürel yayınlar, yolculuklar ve seminerler yoluyla kazanma çabaları. İhmal edilemeyecek bir rol de, her zaman iyi niyetle olmayarak (Sovyetler Birliği örneğinde fedakârlık gibi nedenlere de dayanmayarak), Sovyetler Birliği ile Birleşmiş Milletler tarafından oynanmıştır; İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Üçüncü Dünya'daki hemen her başarılı kurtuluş hareketi, Sovyetler Birliği'nin ABD, İngiltere, Fransa, Portekiz ve Hollanda'ya karşı denge oluşturucu etkisinden yararlanmıştır.

Avrupa estetiğinde modernizmin tarihini yazanların çoğu, Avrupalı olmayan kültürlerin 20. yüzyılın ilk yıllarında yoğun bir biçimde metropole girmesi olgusunu dışarda bırakır. Oysa bu kültürler, Picasso, Stravinsky ve Matisse gibi modernist sanatçıları, hatta kendisinin türdeş bir biçimde beyaz ve Batılı olduğuna büyük ölçüde inanan o toplumun dokusunu açıkça önemli ölçülerde etkilemiştir. İki savaş arası dönemde Londra ve Paris, Hindistan'dan, Senegal'den, Vietnam'dan ve Karayiplerden gelen öğrencilerle doludur;[125] gazeteler, dergiler yayımlanmakta, siyasal örgütler oluşturulmaktadır: Bu noktada, aykırı bir biçimde imparatorluğun uzak topraklarından çok, merkezinde, ya da Afrikalı hareketlere Harlem Rönesansı'nın sağladığı canlanma içinde daha iyi çalışan, sürgünlerin, muhaliflerin ve sığınmacıların kurduğu, İngiltere'deki Afrika Birliği Kongreleri, *Cri des nègres* gibi dergiler, Union des Travailleurs Nègres (Zenci İşçiler Birliği) gibi partiler akla geliyor.[126] O dönem, ortak bir antiemperyalist deneyim duygusu yaşanmakta, Avrupalılar, Amerikalılar ve Avrupalı olmayanlar arasında yeni birlikler kurulmakta ve tüm bunlar disiplinleri dönüşüme uğratarak Avrupa kültürü içinde kuşaklar boyu sürmüş bir tavır ve gönderge yapısını geri dönülmezcesine değiştiren

yeni fikirleri seslendirmektedir. George Padmore, Nkrumah ve C.L.R. James tarafından temsil edilen Afrika ulusçuluğu ile, Césaire'e, Senghor'a ve Claude McKay ile Langston Hughes gibi Harlem Rönesansı şairlerine ait yeni edebi biçemlerin doğuşu arasındaki birbirini verimli kılan ilişkiler, küresel modernizm tarihinin temel bir bölümünü oluşturmaktadır.

Sömürgelikten çıkışın, direniş kültürünün ve emperyalizme muhalefet edebiyatının modernizme olan katkılarını göz önüne alabilmek için, dev boyutlu ve olağanüstü bir perspektif ve anlayış ayarlaması zorunlu olmuştur. Her ne kadar, söylediğim gibi, bu ayarlama hâlâ tam olarak yapılmış değilse de, başlamış olduğunu söylemek için yeterli nedenler var. Bugünkü Batı savunmalarının çoğu, eski emperyal fikirlere Afrikalı, Asyalı ve Karayipli şair, bilgin ve siyasal önderlerin büyük katkıları olan yapıt, gelenek ve kültürler tarafından ciddi bir biçimde meydan okunduğunu kabul edercesine, gerçekten de savunmacı nitelikte. Üstelik, Foucault'nun boyunduruğa alınmış bilgiler dediği şey, bir zamanlar sözgelimi Yahudi–Hıristiyan geleneklerinin denetimi altında olan alan boyunca patlak vermiş durumda; ve Batı'da yaşayanlarımız, artık Conrad'ın ünlü betimlemesindeki "dünyanın karanlık yerlerinden biri" olmayıp, yeniden güçlü kültürel çabaların yeri olan sömürgecilik sonrası dünyasından gelen olağanüstü, birinci sınıf bir edebiyat ve bilimsel çalışmalar akınından derinlemesine etkileniyor. Bugün Gabriel Garcia Márquez, Salman Rushdie, Carlos Fuentes, Chinua Achebe, Wole Soyinka, Faiz Ahmad Faiz ve daha pek çoklarından söz etmek, C.L.R. James, George Antonius, Edward Wilmot Blyden, W.E.B. Du Bois ve José Marti gibi eski partizanların yapıtları olmadan düşünülmesi olanaksız, hayli yeni bir kültürün doğuşundan söz etmek anlamına geliyor.

Bu güçlü etkinin oldukça ayrık bir yanını tartışmak istiyorum: Sömürge ya da çeper ülkelerden olup da "emperyal" dillerden birinde yazan, kendilerini imparatorluğa karşı kitlesel direnişle organik bir ilişki içinde gören, ve önlerine, metropol kültürünü cepheden karşılamak ve eskiden yalnızca Avrupalılara ayrılmış olan bilimin ve eleştirinin teknik, söylem ve silahlarını kullanmak gibi bir gözden geçirme ve eleştiri görevini koyan aydınların yapıtları. Bu çalışmalar, erdemleri açısından, başlıca Batılı söylemlere yalnızca görünüşte (ve asla paraziter olmayan bir biçimde) bağımlıdır; yapıtlardaki özgünlük ve yaratıcılığın verdiği sonuç, disiplinlerin zeminini dönüşüme uğratmak olmuştur.

Tartışacağım olgunun genel, kuramsal sayılabilecek bir açıklamasına Raymond Williams'ın *Kültür* (1981) adlı yapıtında rastlıyoruz. Williams,

"Formations" (Oluşumlar) adını verdiği bölümde, loncaları, meslek kuruluşlarını, kulüpleri ve hareketleri tartışarak işe başlıyor ve okullar, fraksiyonlar, muhalifler ve isyancılar gibi daha karmaşık konularla devam ediyor. Williams, tüm bunlar, "tek bir ulusal toplum düzeni içindeki gelişmelerle ilgilidir" diyor. Ancak, yirminci yüzyılda yeni uluslararası ya da ulus ötesi oluşumlar ortaya çıkarak metropolde öncü olma eğilimi gösterecektir. Bu öte-oluşumlar —Paris 1890–1930, New York 1940–1970— bir ölçüde yeni etkin olan ve kültürü uluslararasılaştıran piyasa güçlerinin bir sonucudur: "Batı müziği," yirminci yüzyıl sanatı, Avrupa edebiyatı gibi. Ama daha da ilginç olarak, "öncü hareketlere katkıda bulunanlar, söz konusu metropollere yalnızca uzak ulusal bölgelerden değil, şimdi kültürel açıdan metropole göre taşra sayılan başka ve daha küçük ulusal kültürlerden gelen göçmenlerdi." Williams, "muhalif gruplar için özellikle destekleyici ve elverişli koşullar yaratan (...) metropoldeki karşılaşmaların, göçmenlerarası birliklerin" ve başlıca grupların "sosyolojisi" konusunda yazmasına karşın, örnek olarak Apollinaire'i veriyor.[127]

Williams, sözünü ettiği karşılaşmaların "geleneksel pratiklerle keskin ve hatta şiddetli bir kopuş (tam olarak öncülükten çok, bir muhalefet ya da isyan)" etkisi yaratıp yaratmadığının ya da "ulus ötesi dönemin ardından gelen egemen metropol kültürü" tarafından özümsenip o kültürün bir parçası durumuna gelip gelmediğinin hâlâ kesinleşmediğini belirterek bitiriyor. Ancak, Williams'ın tezini başından itibaren tarihselleştirip siyasallaştırır, sonra da tarihsel emperyalizm ve antiemperyalizm ortamına yerleştirirsek, bazı etmenler netleşiyor. Birincisi şu: Çeper ülkelerden metropole göç eden ya da ziyarete gelen yazarların antiemperyalist nitelikli düşünsel ve bilimsel çalışmaları genellikle büyük ölçekli kitle hareketlerinin metropol yönündeki uzantısıdır. Bu durumun canlı bir anlatımı, Cezayir Savaşı sırasında Ulusal Kurtuluş Cephesi Fransa'ya Yedinci Vilayet dediği zaman (diğer altısı Cezayir'dekilerdir)[128] ortaya çıkmış, böylelikle sömürgelikten çıkış konusundaki çekişmeler çeperden merkeze taşınmıştır. İkincisi, bu akının, o zamana kadar yalnızca metropolün komutasında olan aynı deneyim, kültür, tarih ve gelenek alanlarıyla ilgili olmasıdır. Fanon, kitaplarını yazarken sömürgecilik deneyimini, o zamana değin ihlâl edilemeyen ama artık muhalif bir yerli tarafından işgal edilip eleştirel bir incelemeye tâbi tutulan Fransız uzamının içinden, bir Fransız tarafından görüldüğü biçimiyle ele almaya niyetlenmişti. Dolayısıyla, kuramsal açıdan yalnızca ayrı bir sömürge ya da yerli kimliğinin tepkici iddiası olarak açıklanamayacak bir örtüşme ve karşılıklı bağımlı-

lık söz konusudur. Sonuncu etmen ise, bu *içeriye yolculukların*, kanımca söz konusu çabayı içten seçme, sulandırma ve kaçınma yoluyla kısmen kabul kısmen de reddeden metropol kültürü içinde hâlâ çözülmemiş bir çelişki ya da farklılığı temsil etmesidir.

O halde, *içeriye yolculuk,* melez kültürel çalışmanın özellikle ilginç bir çeşitlemesini oluşturuyor ve varlığıyla bile, bu süregiden emperyal yapılar çağında, düşmanca uluslararasılaştırmaların bir işareti. Söz artık yalnızca Londra'da ve Paris'te oturmuyor. Tarih de, Hegel'in inandığı gibi doğudan batıya ya da güneyden kuzeye gidildiğinde daha incelikli ve gelişmiş, daha az ilksel ve daha az geri olmak üzere tek yönde yürümüyor. Eleştirinin silahları, imparatorluğun tarihsel kalıtının bir parçası durumuna geldi, ve bu kalıtın içinde "böl ve yönet"in yarattığı ayırmalarla dışlamalar silinip, şaşırtıcı yeni gruplaşmalar doğdu.

Tartışmak istediğim dört metin de belirli bir tarihsel devinirliğe ait: İlk ikisi C.L.R. James'in 1938'de yayımlanan *The Black Jacobins/Karaderili Jakobenler*'i ile, George Antonius'un aşağı yukarı aynı sıralar yayımlanan *The Arab Awakening*'idir. Birinci yapıt on sekizinci yüzyıl sonlarında karaderili Karayipler'deki bir ayaklanmayı, ikincisi ise yakın zamanlardaki bir Arap ayaklanmasını konu edinir; ikisinde de, yazarın, biçimlenişinde, kahramanında ve hasmında Avrupa tarafından görmezden gelinmiş ya da ihanete uğratılmış bir yerli/sömürgesel gerçekliği saptamakla ilgilendiği, geçmiş olaylar ele alınır. İki yazar da ilk eğitimlerini gördükleri İngiliz sömürge okullarında İngiliz kültürünü hayran olunası bir biçimde değerlendirmiş, aynı zamanda bu kültürle ciddi anlaşmazlıklara düşmüş olağanüstü birer kişi, göz dolduran birer biçemcidir (James aynı zamanda sporcudur). Kitaplar bugün olağanüstü birer kehanet gibi duruyor; James acı çeken ve derinden huzursuz bir Karayip yaşamının kesintiye uğramayan tarihini tahmin ederken, Antonius da aynı şaşmazlıkla, Ortadoğu'da bugünün birinci sayfa haberlerini, şok yaratıcı televizyon sahnelerini, ve Filistin–İsrail'de, Antonius tarafından on yıl öncesinden korkunç bir önseziyle bilinmiş bir olgu olarak 1948'de İsrail'in kuruluşuyla Araplar açısından zaten kötü bir biçimde çözülmüş olan durumu, hep gergin oluşuyla birlikte tahmin etmiştir.

James'in ve Antonius'un kitapları bağımsızlıktan yana bir ulusal hareketin içinden, genel okur kitlelerine seslenen birer ciddi bilimsel savunma çalışması olarak yazılırken, ele alacağım diğer iki yapıt, sömürgecilik sonrasında yazılmış, daha özgül konulara ilişkin ve daha dar bir okur kitlesine yönelik birer uzmanlık çalışması: Ranajit Guha'nın *A Rule of*

Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement (1963) ve S.H. Alatas'ın *The Myth of Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos, and Javanese from the 16th to the 20th Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism* (1977) adlı yapıtları. İlki Bengalli bir siyasal iktisatçı, ikincisi ise Malezyalı bir Müslüman tarihçi ve toplum kuramcısı tarafından yazılmış olan bu iki kitap, yazarlarının titiz arşiv çalışmalarını ve günü gününe belgeleme, kanıtlama ve genelleme konusundaki kılı kırk yaran dikkatlerini ortaya koyuyor.

Guha'nın kitabı, yapısalcılık sonrası yazarlarca (Guha'nın kendisi de içinde) kabul edildiği üzere, İngilizler tarafından Bengal'de rant ve gelirlerin değişmez bir netlikle düzenlendiği 1826 Bengal Veraset Kanunu'nun on sekizinci yüzyıl sonlarında Philip Francis tarafından Bengal'de hizmete sokulmuş olan fizyokrat ve ideolojik Avrupa düşüncesinin karmaşık artalanından nasıl türetildiğini konu alan, arkeolojik ve yapıbozmacı bir incelemedir. Alatas'ın Guha'nınki gibi kendi tarzında şaşırtıcı ölçüde özgün olan kitabı da, Avrupa sömürgeciliğinin, Alatas'ın sömürgeci kapitalizm dediği şeyin hesaplanıp savunulmasında yaşamsal bir rol oynayan konuları nasıl yarattığını ayrıntılarıyla açıklıyor (verdiği örnek, tembel yerli konusudur). Ağır kurallara ve sıkı bir disipline tabi tutulan bu yerlinin, 1843'te Filipinler'in İspanyol sömürgesi olarak kalmasını sağlamakla görevlendirilmiş bir subay olan Sinbaldo de Mas'ın sözleriyle, "sayısal üstünlüklerine karşın siyasal bakımdan bir altın çubuktan daha hafif çekecek bir düşünsel ve moral durumda"[129] bırakılması amaçlanıyordu; bu yerli konuşmalara ve çözümlemelere konu oluyor, kötü muamele görüyor, çalıştırılıyor, kötü besinler ve uyuşturucuyla besleniyor, doğal ortamından ayırılıyor, çalışkan ve söz dinler bir konumda tutulmasına yönelik bir söylemle çevriliyordu. Böylelikle, diyor Alatas,

> "kumar, uyuşturucu, insanlık dışı çalışma koşulları, tek yanlı yasama, halka ait kullanım haklarının alınması, angarya: Bunların tümü şu ya da bu biçimde sömürgeci ideolojinin dokusuna katılıyor ve bir saygınlık halesiyle çevriliyordu. Bu halenin dışında kalanlar alay konusu oluyordu."[130]

James ve Antonius ikilisi ile Guha ve Alatas ikilisi arasındaki zıtlık, ilk iki yazarın çağlarındaki politikaya daha dolaysız olarak karışmış olmalarına karşılık, son ikisinin sömürgecilik sonrası Hindistan'ı ve Malezya'sındaki bilimsel tartışmalara büyük dikkat ayırmalarından ibaret olmayıp, bizzat sömürgecilik sonrası tarih tarafından, tartışma çerçevesinin, hatta niteliğinin değiştirilmiş olmasından ileri geliyor. James ve Antonius için

1930'lu yıllarda Karayipler'deki ve Arap ülkelerindeki yerlilerin içinde yer aldığı söylem dünyası, saygın bir biçimde Batı'ya bağımlı olan bir dünyadır. James'e göre, Rahip Raynal, diğer ansiklopedistler, ve bizzat büyük devrim söz konusu olmasa, Toussaint L'Ouverture öyle tartışamayacaktır:

> Toussaint, tehlike anında, o eğitilmemiş haliyle, Diderot, Rousseau ve Raynal'ın, Mirabeau, Robespierre ve Danton'un dilini ve aksanını bulabilmişti. Bir bakıma da tümünü geride bırakmıştı. Çünkü sözlü ve yazılı dilin bu ustaları bile, toplumlarındaki sınıfsal karmaşıklıklar nedeniyle çok sık olarak durmak, ikircime düşmek, hak kazanmak zorundaydılar. Toussaint ise hiç çekinmesiz karaderililerin özgürlüğünü savunabiliyor, bu da onun bildirimlerine zamanın büyük belgelerinde zor rastlanacak bir güç ve içtenlik kazandırıyordu. Fransız burjuvazisi, Toussaint'in o yükselen tonuyla, hamasi sözler değil, basit ve gösterişsiz hakikati yazdığını anlayamıyordu.[131]

James, Avrupa Aydınlanması'nın yaydığı evrenselci duyguların içerdiği hakikati tümüyle içselleştirmiş bir adama ilişkin bu enfes betimlemesinde, Toussaint'in içtenliğinin yanı sıra örtülü kusurunu da gösteriyor: Toussaint, Avrupa bildirgelerine güvenmek, bu bildirgeleri çıkar ve grupların sınıfsal —ve tarihsel— olarak belirlenen işaretleri olmaktan çok, niyetin kendisi olarak görmek istemektedir.

Antonius da büyük ölçüde aynı izleği geliştirir; 20. yüzyılın başlarındaki, İngilizlerin beslediği Arap uyanışına ilişkin vakayinamesinde, Arapların 1917 ve 1918'de Osmanlılardan kurtulduktan sonra İngilizlerin Arap bağımsızlığına ilişkin vaatlerini nasıl bire bir aldıkları noktasında odaklaşır. Antonius'un Şerif Hüseyin'le İngiliz subay Sir Henry McMahon arasında yapılan ve McMahon'un Hüseyin'in halkına bağımsızlık ve hükümranlık vaadinde bulunduğu yazışmaya ilişkin açıklamaları, Toussaint'in İnsan Hakları Bildirgesi'ne nasıl sarılıp ona göre davrandığı konusunda James'in yaptığı betimlemelere denk düşmektedir. Ancak, hem Arapların hem de İngilizlerin partizanı olarak yazan (karşılıklı bağımlılığın klasik bir örneği varsa o da budur) Antonius, sınıflara ya da tarihe değil, onursuzluğa atfettiği bu durumu, felaket yaratma gücü olan, bile bile yapılmış bir kurnazlık olarak görmektedir.

> Tarihin esas olarak Arap görüşünden yana hüküm vereceğinden kuşku duyulamaz. San Remo kararları [1920 ilkbaharında alınan, Akdeniz'le İran sınırı arasında yer alan Arap dörtgeni bütünüyle manda yönetimine geçecektir kararı] konusunda başka ne söylenirse söylensin, bu kararlar Müttefikler tarafından ilan edilen genel ilkelere de, başta İngiltere olmak üzere verilen belirli

sözlere de aykırıdır. Gizlice bazı taahhütlerde bulunulduğu iddiası şimdi artık açığa çıkmıştır: Bununla ve açıktan verilen güvencelerle, uzmanın elinde yargıya varmak için gerekli tüm malzeme birikmiş oluyor. Araplar savaşa bu vaatlerin gücüyle girip katkılarını ve fedakârlıklarını gerçekleştirdiler; yalnızca bu gerçek bile, ilgili yükümlülükleri bir şeref borcu durumuna getirmeye yeter. San Remo konferansının yaptığı ise, borcu görmezden gelmek ve tüm temel noktalarda ilgili halkların isteklerinin tersine kararlara varmak oldu.[132]

James ile Antonius arasında hem ideoloji ve ırk açısından hem de kişisel yapı ve eğitim bakımından var olan farkları azımsamak yanlış olur. Yine de, yazdıkları metinden aynı üzüntü, düş kırıklığı ve karşılıksız kalmış umut eksik olmuyor ve ikisi de sömürgecilikten çıkış politikalarına mensup ve bu politikalar tarafından biçimlenmiş kişiler. James, Trinidad'ın alt orta sınıflarından gelmeydi; kendi kendini eğitmiş bir atletti ve —1987 Haziranında seksen altı yaşında olan James'e Brixton'da yaptığım ziyarette kişisel olarak da izleyebildiğim üzere— tarih, politika ve kurama bir devrimci merakıyla yaklaşması, fikirlere ve çelişkilere bir aydın dikkati göstermesi ve iyi edebiyatta, müzikte ve söyleşide bulduğu sporcu serüven tadı ile, hep erken gelişmiş bir okul çocuğu yapısındaydı. Bir süre Mısır'da kalmış (orada, benim de okumuş olduğum Victoria College'a devam etmiş) olan Antonius ise, Albert Hourani'nin anılmaya değer betimlemesiyle,[133] daha eski, daha dünyalıklı bir Suriyeli levanten sınıfa mensuptur ve Cambridge Üniversitesi'ni bitirmiştir. Antonius, *The Arab Awakening*'i yazdığında kırklı yaşlarındaydı (ellili yaşlarında, 1942 yılında öldü); James ondan on yaş küçüktü. Antonius, yüksek rütbeli İngiliz görevlilerinin yakını, Hüseyin ve Faysal'dan tutun, Faris Nimr ve Haj Amin el Hüseyni'ye kadar başlıca Arap önder ve seçkinlerinin danışmanı ve yıllar sürmüş Arap ulusçu düşünce ve etkinliğinin kalıtçısı olarak, iyi bir kariyer sahibi, ve güçlü konumlardaki diğer dünyalıklı kişilere seslenen bir dünyalıklı kişiyken, James, İngiltere'ye yeni geldiği sıralar kriket muhabiri olarak çalışıyordu; karaderili, Marksist, büyük ve tanınmış bir konuşmacı ve örgütçüydü; her şeyden önce de, Afrika, Karayipler ve karaderili ulusçuluğunun içinde yer alan bir devrimciydi. *The Black Jacobins* önce kitap olarak değil, Londra'da Paul Robeson için bir oyun metni olarak sunulmuş, oyunun gösterimlerinde Toussaint ve Dessalines rolleri Robeson ve James tarafından sırayla oynanmıştı.[134]

Batı Hint Adalarından gelme yoksul ve gezgin karaderili Marksist tarihçi ile, daha tutucu, yüksek eğitim görmüş ve bağlantıları iyi olan Arap, kendi aralarındaki bu farklara karşılık, sömürge tahakkümünün

ve gücün dünyası olan o Avrupalı dünya kendilerini dışlasa, bir ölçüde boyunduruğuna alsa ve derinden düş kırıklığına uğratsa da, yapıtlarıyla, kendilerinin saydıkları bir dünyaya sesleniyorlardı. O dünyaya kendi içinden sesleniyor ve kültür zemininde dramlar, kanıtlar ve bildirimler yoluyla alternatifler sunarak otoritesini tartışma konusu ediyor, meydan okuyorlardı. Sömürge halklarının ve/ya da Batılı olmayan halkların kötü deneyimlerini ne kadar dile getirirlerse getirsinler, yapıtlarında Batı kültür geleneğinin dışında durma duygusu yoktur. James, *négritude*'den, karaderili ulusçuluğundan ve 1960–1970'lerin yerliciliğinden epey sonra, Fanon, Cabral ve Rodney ile paylaştığı isyancı antiemperyalist devinirliğe mensup olduğu sıralar, aynı zamanda Batı kalıtını da inatla destekliyordu. Bir söyleşide şöyle diyordu:

> Avrupalı olmayan köklerime nasıl döneceğim? Eğer bunun anlamı bugünün Karayipli yazarlarının, yazılarında Avrupalı olmayan, Shakespeare'ci olmayan köklere borçlu olduğumuz vurguların, müzikte ise Beethoven olmayan bir geçmişin bulunduğunu fark etmeleri gerektiği ise, katılıyorum. Ancak, bu sorunun *ya o ya o* biçiminde sorulmasını sevmiyorum. Ben böyle düşünmüyorum. ***İkisini*** birlikte düşünüyorum. Biz, temelde okuyup yazmasının ve estetik geçmişinin kökleri Batı Avrupa uygarlığında yatan bir halkız.[135]

Antonius ise Arap ulusçuluğunun yükselişine ilişkin usta anlatılarında Arap dilinin ve klasik İslam kalıtının —sonraları tarihçiler tarafından abartılı olmakla eleştirilen bir vurgu olmak üzere, en çok, bizzat kendisi gibi Hıristiyan düşünürlerin yapıtları yoluyla— yeniden keşfedilmesinin taşıdığı önemi vurgulayarak, temelde Arap geleneğinin Batı geleneğiyle hiç de çatışmadığı noktasında ayak diriyordu. Tersine, örneğin aşağıdaki önemli bölümde açıkladığı gibi, iki gelenek birbirini doğuruyordu:

> O ilk dönemde [1850'ler ve 1860'lar] Amerikalı misyonerlerin eğitim etkinliklerindeki pek çok iyi yönün içinde şu da vardı: Şeref mevkiini Arapça'ya verir, ve bir kez bu dilde öğretmeye başladılar mı, gerekli kaynakları sağlama görevine dört elle sarılırlardı. Bu konuda öncüydüler; bu nedenle de, Arap canlanmasının ilk kıpırtılarına damgasını vuran aydın coşkusu, onların emeklerine çok şey borçludur.[136]

Guha ile Alatas'ın yapıtlarında Batı ile denizaşırı sömürgeler arasında böylesi uyumlu çakışmalara rastlanmıyor. Araya sömürge savaşları ve uzayıp giden siyasal ve askersel çatışmalar girmiştir. Her ne kadar doğrudan siyasal denetim ortadan kalktıysa da, Batı'dan gelip çeper ül-

kelerde gücünü uygulayan iktisadi, siyasal ve bazen de askersel tahakkümle, buna eşlik eden kültürel hegemonya —egemen ve, Gramsci'nin deyişiyle, yönlendirici *(dirigente)* fikirler— o denetimi sürdürmüştür. Alatas'ın *The Myth of the Lazy Native*'indeki en sert saldırılardan biri, "tembel yerli" fikrini yaratıp sürdüren sömürgeci ideolojiyi kendi düşüncelerinde yeniden üretmeyi sürdüren bazı Malezyalılara yöneltilir. Alatas, Fanon'un ulusçu burjuvaziye yönelttiği eleştirileri anımsatan bölümlerde, yeni özerk olan Malayların düşüncesinde sömürgeci kapitalizm kalıntılarının varlığını sürdürdüğünü ve onları —yani yöntembilimde kendini bilir duruma gelmeyenleri ve düşünceyi etkileyen sınıf aidiyetlerinin farkına varmayanları— "sömürgeci kapitalist düşünce"nin kategorilerine hapsettiğini gösterir. Alatas şöyle devam eder:

> Yanlış bilinç, gerçekliği çarpıtır. Malaylar'da yönetimde olan parti, İngilizlerden yönetimi Endonezya'da, Hindistan'da ve Filipinler'de verilen türde bir bağımsızlık savaşımı vermeksizin devralmıştır. Bu durumda idolojik savaşım da olmamıştır. Derin düşünsel düzeylerde İngiliz ideolojik düşüncesiyle kopuş yaşanmamıştır. Bu partinin yönetimi, İngilizler tarafından eğitilmiş üst düzey memurlardan ve orta sınıf Malay öğretmen ve memurlarından oluşmuştur. Bu partiyle ilişkili olan birkaç profesyonel, yeni bir örnek oluşturmamıştır.[137]

Guha da süreklilik ve kopuş sorunsalıyla daha az ilgili olmamakla birlikte, yöntembilim konusunda derinlemesine içe dönük kaygılar taşıyan Guha'da bu konunun özyaşamöyküsel bir anlamı var. Kendi kökeni, yetişmesi ve ailesi ile ilgili gerçekliği tarihsel olarak İngiliz iktidarına bağımlı olan biri, o iktidar tarafından soyut değil, somut olarak köklü bir biçimde etkilenmiş Hindistan geçmişini nasıl inceler? Dışında değil, içinde yer almış olduğu bu ilişkiyi, Hindistan'ın bağımsızlığından sonra nasıl görebilir? Guha'nın çıkmazı, yalnızca Veraset Kanunu'nu değil, kendi sınıfını da var etmiş olan İngiliz yönetiminin kesin bir biçimde öteki oluşunu dramatize eden bir düşünsel strateji içinde çözülmektedir:

> Yazar, gençliğinin ilk yıllarında Bengal'deki diğer pek çok kuşakdaşı gibi Veraset Kanunu'nun gölgesinde büyüdü: Tüm ailesi gibi kendisi de geçimini hiç görmediği uzak mülklerden elde ediyordu; eğitimi, kadrolarını Lord Cornwallis'in yarattığı makamlardan yararlananların çocukları arasından seçen sömürgeci bürokrasinin isterlerine ayarlanmıştı; Guha'nın kültür dünyası, toprağın kaymağıyla yaşayan, köylü kitlelerin yerli kültüründen kopuk orta sınıfın değerleriyle sıkı sıkıya çevriliydi. Bu nedenle, Veraset Kanunu'nu toplumsal ve iktisadî istikrar sağlayan bir belge olarak görmeyi öğrenmişti. Sonraları, Cal-

> cutta Üniversitesi'nde lisansüstü öğrenimi sırasında Philip Francis'in antifeodal fikirlerini okuduğunda, yanıtını ders kitaplarından ve akademisyenlerden öğrenemeyeceği sorularla yüz yüze geldi. 1793'teki feodal sayılabilecek yerleşim düzeninin dayandığı fikirler nasıl oluyordu da Fransız Devrimi'ne hayran birinden çıkabiliyordu? Böyle bir çelişkinin varlığını ve açıklamasını tarih kitaplarından öğrenmek olanaksızdı. Elkitapları, İngiltere'nin Hindistan'da yapmış olduğu iyi işlerin, yöneticilere ait bir dizi başarılı deneyimi temsil ettiğini yazıyordu; bu başarıların, yöneticilere Avrupai geçmişlerinden kalan fikir ve önyargılarla hiçbir ilgisi yoktu. İngiliz politikasının "köksüz bahar" olduğu biçimindeki bu görüş, Raj zamanında en uzun süre yürürlükte kalmış olan toprak kanununun tarihine uymuyordu. Yazar, Veraset Kanunu'nun köklerinin, on sekizinci yüzyılın ikinci yarısında İngiliz ve Fransız düşüncesi gibi iki ana akımı kaynaştıran fikirler kavşağında yattığını gösterebildiği umudundadır.[138]

Ayırma edimiyle, sömürgelikten çıkıştaki temel davranış yinelenmiş oluyor. Hindistan'da Veraset Kanunu'nu üreten ideolojinin tarihsel olarak Fransız ve İngiliz kaynaklarından geldiğini anlamak ve kendi sınıfsal kalıtının topraktan değil de sömürgeci iktidar yapısından kaynaklandığını görmek, Guha'nın düşünsel olarak kopmasını olanaklı kılıyor. Alatas'taki gibi Guha'da da tarih, sömürgeci konuların, ideolojilerin ve kanıtların görev gereği yinelenmesi değil, eleştirel bir şeydir. Her iki yazar da daha sonraki çalışmalarında, susturulmuş olan yerli sesi sömürgeci tarihten kurtarmak ve yeni tarih yazımı içgörülerini yalnızca geçmişten değil, Veraset Kanunu gibi planlar önünde yerli toplumu böylesine kırılgan kılan zayıflıktan da türetmek yönünde yoğunlaşacaklardır.

Guha, 1982 yılında kendi himayesinde başlatılıp benzer düşüncedeki çalışma arkadaşları tarafından yazılan bir dizi ortak kitabın oluşturduğu *Subaltern Studies*'e yazdığı önsöz niteliğindeki denemede, sömürge Hindistan'ındaki "tarihsel olmayan tarih yazımı"nın, İngilizler tarafından yaratılan ulusçu seçkinler lehine, "halkın politikaları"nı dışarda bıraktığını belirtir. "Ulusun kendi kalıtına kavuşmaktaki başarısızlığı" buradan gelmektedir ve "bu başarısızlığın incelenmesi, sömürge Hindistan'ı üstüne tarih yazımının temel sorunsalını oluşturmaktadır."[139]

Kısacası, sömürge toplumundaki sahici öğeleri metropol kültürünün ortadan kaldırmış olduğu düşünülebilmektedir artık. Sorun yalnızca Alatas ve Guha'nın akademik uzmanlar olması değil, bağımsızlığın üstünden yıllar geçtikten sonra kültürler arasındaki ilişkinin kökten karşıtlıklarla dolu olarak algılanmasıdır. Savaş sonrasındaki bu yeni algının bir işareti de, anlatının azar azar yok olmasıdır. *The Arab Awakening* ve *The Black Jacobins*'de ele alınan konular, olağanüstü önderlerin başını çektiği kitle

hareketleridir. Buralarda, halkın direniş hareketlerinin yükselişine ilişkin, sürükleyici, hatta soylu öyküler (Santo Domingo'daki köle ayaklanması, Arap isyanı), Jean–François Lyotard'ın deyişiyle büyük aydınlanma ve kurtuluş anlatıları vardır. Alatas ile Guha'nın yazdığı sayfalarda ise bu öykülerin hiçbirine rastlanmaz.

Sözünü ettiğim diğer iki kitapta çarpıcı ölçüde ortak olan yön, daha önce metropollü tanıkların aktardığı olaylar konusunda Batılı okurların bilincini geliştirmeye yönelik olmalarıdır. James'in görevi Fransız Devrimi'nin Fransa'daki ve denizaşırı topraklardaki olayları birleştiren bir anlatısını üretmektir; dolayısıyla, James'e göre Toussaint ve Napoleon, devrimin ürünü olan iki büyük simadır. *The Arab Awakening* ise T.E. Lawrence'ın *The Seven Pillars of Wisdom*'da yazılan ünlü ve çok övülen Arap İsyanı anlatısının sınırlarını çizerek, çok ilginç yönternlerle etkisiz hale getirmeyi amaçlar. Antonius burada, Araplar, önderleri, savaşçıları ve düşünürleri, nihayet kendi öykülerini anlatabiliyor der gibidir. Avrupalı okurlarca gayet iyi bilinen, ancak şimdiye değin yerlilerin bakış açısından iyi bilinmeyen bir öykünün parçası olarak okunabilecek alternatif bir anlatı sunmak, James ile Antonius'un cömert tarih anlayışlarının özelliğidir. Kuşkusuz ikisi de, sürmekte olan, kitlesel bir siyasal savaşım —James "Negro Devrimi," Antonius ise Arap ulusçuluğu— açısından yazmaktadır. Düşman yine aynıdır: Avrupa ve Batı.

Antonius'un kitabıyla ilgili bir sorun, esas olarak bizzat karıştığı siyasal olaylara odaklanması nedeniyle, Arap ve İslam dünyasında kendi dönemini önceleyen büyük kültürel canlanmayı sınırlı olarak ele alması ya da yeterince değerlendirmemesidir. Sonradan, A. L. Tibavi, Albert Hourani, Hişam Şarabi, Bassam Tibi, Muhammed Abed el–Cebri gibi tarihçiler, bu canlanmayı ve İslamiyet üstündeki Batı etkisi konusunda içerdiği —Cabarti'de başlamış durumda olan— bilinci daha net ve geniş olarak aktarmışlardır.[140] Mısırlı Tahtavi ve Tunuslu Kayr el–Din gibi yazarlar ve on dokuzuncu yüzyıl sonlarının, aralarında Cemaleddin el–Afgani ile Muhammed Abduh'un da bulunduğu önemli din yazar ve reformcuları, Batı'ya direnmek, teknolojik olarak Batı'ya eş duruma gelmek ve tutarlı bir yerli Arap–İslam kimliği geliştirebilmek için yeniden canlandırılmış, bağımsız bir kültür geliştirmenin önemini vurgulamışlardır. A.A. Duri'nin *The Historical Formation of the Arab Nation/Arap Ulusunun Tarihsel Oluşumu*[141] (1984) adlı önemli yapıtı, bu öyküyü, emperyalizm, iç durgunluk, iktisadî azgelişmişlik ve siyasal despotluk gibi engellere karşın kendi gelişmesini sürdüren bütünsel bir ulusun klasik ulusçu Arap anlatısına taşımıştır.

Antonius'unki de içinde olmak üzere tüm bu yapıtlarda anlatı, bağımlılıktan ve aşağı konumdan, ulusal canlanmaya, bağımsız devletin oluşumuna ve kültürel özerkliğe doğru, Batı'yla endişeli bir eşlik içinde yol alır. Övünmeci bir öykü olmaktan çok uzaktır. Denebilirse, öykünün merkezinde karmaşık bir umut, ihanet ve acı düş kırıklığı yatmaktadır; bugünkü Arap ulusçuluğunun söylemi bu karmaşayı beraberinde taşır. Ortaya çıkan sonuç, kendini parçalanmış bir fırtınalı dille, öfkeli bir ısrarla, sık sık da dış (genellikle Batılı) düşmanları eleştirmeksizin mahkûm ederek dile getiren, kendini tam olarak gerçekleştirmemiş, tamamlanmamış bir kültürdür. Böylelikle, sömürgecilik sonrası Arap devletleri iki seçenekten birini benimsemiştir: Çoğu, Suriye ve Irak gibi, Arap birliği eğiliminin iniş çıkışlarını sürdürmekte ve sivil toplumu hemen tümüyle yutmuş, tek partili ve ulusal güvenlikçi devleti haklı kılmak için bu eğilimi kullanmaktadır; Suudi Arabistan, Mısır ve Fas gibi daha başkaları ise bir yandan ilk seçeneğin bazı yönlerini sürdürürken, bir yandan da siyasal kültürünün Batı metropolüne bağımlılıktan öte gelişemediğine inandığım bir bölgesel ya da yerel ulusçuluğa düşmüştür. *The Arab Awakening*'de örtülü olarak yer alan bu iki seçenek de, Antonius'un kendi seçişi olan saygın ve bütünsel özerklikle uzlaşmazlık içindedir.

James ise, *The Black Jacobins*, Karayipler, özellikle karaderili Karayipler tarihi ile Avrupa tarihi arasındaki önemli bir kültürel ve siyasal açıklığa köprü oluşturur. Ancak, o da zengin anlatısının düşündürebileceğinden de geniş bir akıntıya karışan çok sayıda akım ve kolla beslenir. James, aşağı yukarı aynı sıralarda, Walter Rodney'in kusursuz betimlemesiyle "direniş sürecinin kendisine tarihsel derinlik kazandırmak"[142] amacıyla *A History of Negro Revolt/Zenci İsyanının Tarihi*'ni (1938) oluşturmuştur. Rodney, James'in, Afrika ve Karayipler'de sömürgeciliğe karşı, sömürgeci tarihçilerin itibar etmediği, (genellikle başarısız da olsa) uzun direnişi kabul ettiğini kaydeder. Yine Antonius'un yapıtı gibi James'in yapıtı da, yazarın Afika ve Batı Hint Adaları'ndaki siyasal savaşıma olan bağlılığının bir tamamlayıcısıdır; söz konusu bağlılık James'i ABD'ye, Afrika'ya (üst düzeyde bir eleştirellik içeren *Nkrumah and the Ghana Revolution/Nkrumah ve Gana Devrimi* adlı incelemesinden açıkça anlaşıldığı üzere, orada George Padmore ile kurduğu yaşam boyu sürecek dostluk ve Nkrumah ile giriştiği olgun işbirliği, Gana'da politik oluşum açısından yaşamsal bir önem taşımıştır), sonra yeniden Batı Hint Adaları'na, en sonra da İngiltere'ye götürmüştür.

James, Stalin karşıtı bir diyalektikçi olmakla birlikte, emperyal merkez olarak Batı karşısında Antonius'unki gibi eleştirel olan tavrı onu hiç-

bir zaman Batı'nın kültürel başarılarını anlamaktan ya da desteklemekte olduğu (Nkrumah gibi) karaderili partizanların başarısızlıklarını eleştirmekten alıkoymadı. Antonius'tan daha uzun yaşadı, ancak, görüşleri genişleyip değişirken, kurtuluşçu ilgi konularına yeni deneyim alanları eklenirken, polemiklere ve tartışmalara girip çıkarken, odak noktası olarak her zaman (sözcük hep önümüze çıkıyor) *öykü*'yü aldı. James politikanın ve tarihin ana biçimlenişini doğrusal çerçevede görüyordu ("Du Bois'dan Fanon'a," "Toussaint'den Castro'ya") ve temel metaforu, fikirlerle insanların yaptığı bir yolculuktu; köleler ve boyun eğmiş sınıflar, farklı ve yeni bir toplumun önce göçmenleri sonra da başlıca aydınları olabilirdi.

Guha ile Alatas'ın yapıtlarında, bu insan serüvenine ilişkin anlatı duygusunun yerini ironi almıştır. İkisi de, emperyalizmin heveslerine paralel olarak yürüyen çekici olmaktan uzak stratejilere, bugün tümüyle gözden düşmüş olan soylulaştırma ve pedagojik geliştirme ideolojisine ışık tutmuşlardır. Önce Guha'nın, —kahramanı Philip Francis'in deyişiyle— İngiliz dominyonunu kalıcı kılmayı amaçlayan İngiliz Doğu Hindistan Kumpanyası görevlilerince deneycilik ve antifeodalizm ile toprak geliri ideolojisine dayalı Fransız fizyokrat felsefesinin birleştirilişini, tüm incelikleriyle nasıl yeniden kurduğuna bakalım.[143] Guha, —Burke'nin arkadaşı, Warren Hasting'in çağdaşı, monarşizm ve kölelik karşıtı, yetkin siyasal hayvan, "genç Alkibiades"— Francis'i ve onun veraset konusundaki düşüncesini, kahramanlık öyküsü biçiminde değil, çeşitli kesme ve yapıştırmalar yoluyla gerçekleştirilmiş ustalıklı bir montaj biçiminde anlatır. Francis'in toprak konusundaki fikirlerinin, zaman zaman Hastings imgesinin de tazelenmesiyle Francis'in hizmet süresi sona erdikten epey sonralara kadar giden bir süreç içinde kabul görür hale gelerek imparatorluk fikrinin yayılmasına, zenginleşmesine ve destek bulmasına katkıda bulunduğunu gösterir. İmparatorluk fikri, Guha'dan alıntılarsak,

> önem bakımından mimarlarının bireysel sicilini hızla geride bırakmaya, ve bir soyutlama olarak, firma itibarının kurucusundan olan bağımsızlığına benzer bir bağımsızlık kazanmaya başlamıştı bile.[144]

Bu nedenle, Guha'nın izleği, soyutlamanın yalnızca insanlara değil, coğrafyaya da gerek duyup el koymasıdır. Temel fikir şudur: İngilizler, emperyalistler olarak Hindistan'daki görevlerinin "Bengal'deki hükümranlık sorunu"nu,[145] doğallıkla, İngiliz tacı lehine çözmek olduğunu düşünmüşlerdir. Francis'in, Bengal'deki tüm toprak gelirlerini kalıcı bir biçimde matematik formüllere bağlayan plan hükmünü çıkarmaktaki ger-

çek başarısı ise "imparatorluğun oluşumunu biçimlendirmesi ve yerine yerleştirmesi"dir.[146]

Guha'nın yapıtı, Hindistan toprakları için İngilizlerin yaptığı haritanın desteğindeki emperyal tarih yazıcılığını, Hindistan'da değil, en güvenli, en uzun ömürlü ve en çok otorite sahibi olduğu asıl yerinde, Avrupa'da parçalamak için tek bir yol bulunduğunu kanıtlamaya yöneliktir. İşin ilginç yanı şu ki, bu işi yapan, yalnızca kaynaklara ve yöntemlere değil, emperyalistlerin kendi kafalarında ne zaman oluştuğu bile zor ayırt edilebilen son derece güçlü soyutlamalara da egemen olan bir yerlidir.

Alatas'ın kitabında da aynı dramatik başarı görülür. Guha'nın kişileri açıkça Hindistan üstünde felsefi açıdan tutarlı bir otorite iddiasında bulunan ideologlar iken, Alatas'ın çözümlediği Portekizli, İspanyol ve İngiliz sömürgecilerin, böyle ileri sürülmüş programları yoktur. Güney Doğu Pasifik'e, iktisadî kâr peşinde koşarak, hazineler (kauçuk, maden) ve ucuz emek elde etmek için gelmişlerdir. Yerlilerden hizmet isterken, lüks sömürge ekonomileri için çeşitli planlar icat ederek bu süreç içinde yerel orta boy tüccarları yıkıma uğratır, yerlileri boyunduruğa alıp fiilen köleleştirir, daha iyi yönetmek ve yerlileri bölük pörçük ve zayıf tutmak için, Çinli, Javalı ve Malezyalı topluluklar arasında yıkıcı etnik savaşlar çıkarırlar. Bu kargaşadan, tembel yerli gibi bir mit siması doğar, ve doğulu toplumda değişmez öğelerden biri olarak bu simanın varlığından, sözde bir dizi temel hakikat çıkar. Alatas tümüyle, yerlilerin çalışmayı reddetmesinin Avrupalı akınına karşı ilk direniş biçimlerinden biri olduğunu kabul etmeye yanaşmayan sömürgecilerin "sahte bilincine" dayalı olan— bu betimlemelerin nasıl düzenli bir tutarlılık ve otorite kazanmış, ve nesnel gerçekliğin o çürütülmesi olanaksız dolaysızlığına ulaşmış olduğunu, sabırla belgeler. Sömürgeci yöneticilere göre yerli kişiliğinde geri dönüşsüz bir gerileme başlamış olduğundan, Raffles gibi gözlemciler o sıralar yerlilere daha çok boyun eğdirmeye ve ceza vermeye yönelik bir mantık oluşturmaktadır.

Alatas bize, tembel yerlinin anlamına, daha doğrusu, Avrupalıların bu miti bu kadar uzun süre nasıl ayakta tutabildiğine ilişkin alternatif bir tez sunar. Hatta, söz konusu mitin varlığını hâlâ nasıl sürdürdüğünü de göstererek, Eric Williams'ın daha önce de alıntıladığım, "tarihsel perspektif içinde iflas kokuları duyulan eski çıkarlar, yalnızca daha önce gördüğü önemli hizmetlerle ve daha önce kazanılmış mevzilerle açıklanabilecek, engelleyici ve yıkıcı bir etkide bulunabiliyor"[147] sözlerini kanıtlar. Tembel yerli miti, tahakkümle eşanlamlıdır ve tahakkümün temeli iktidardır. Pek

çok bilgin, iktidara yalnızca tutarsız bir etki olarak bakmaya öylesine alışkın ki, Alatas'ın sömürgeciler tarafından Sumatra ve Malay'daki ticari kıyı eyaletlerinin nasıl sistemli bir biçimde yok edildiğine, toprak fetihlerinin nasıl balıkçı, silah yapımcısı gibi yerli sınıfların ortadan kaldırılmasına yol açtığına ve her şeyden önce, yabancı derebeylerin hiçbir yerli sınıf tarafından yapılmayacak şeyleri yaptığına ilişkin betimlemelerindeki sadeliğin bizi şaşkınlığa uğratması çok olasıdır:

> Hollandalıların elindeki güç, onların yerini alan yerlilerin elindeki güçten farklıydı. Yerli güçler genellikle ticarette daha liberaldi. Bütün bir bölgede kendi tüccar sınıfını yıkıma uğratmıyor, kendi sanayiinin ürünlerini kullanmayı sürdürüyordu. Kendi teknelerini kendisi imal ediyor, ve daha az önemli olmamak üzere, Endonezya'nın büyük bir bölümüne tekel dayatmak elinden gelmiyordu. Tahtta bir zalim oturuyor bile olsa, bu güçler kendi halkının yetilerini geliştiriyordu.[148]

Burada Alatas tarafından ve kendi kitabında Guha tarafından betimlenen, hemen hemen tam bir denetimdir ve sömürgeleştirilen toplumla, yıkıcı, kesintisiz bir çatışma içindedir. Bu nedenle, Avrupa ile çeperdeki sömürgeleri arasındaki sürekliliğin nasıl kurulduğuna ilişkin anlatıyı anlamak, hem Avrupa tarafı için hem de sömürge tarafı için olanaksızdır; sömürgelikten çıkışla ilgilenen bilgine en uygun görüneni de, bu anlatı yerine bir kuşku yorumbilimi oluyor. Bununla birlikte, kurtuluşçu ulusçuluğun besleyici bir iyimserlik taşıyan büyük anlatıları, artık, kültür ortaklığını doğrulamaya 1930'larda James ve Antonius için yaradığı kadar yaramıyorsa da, bunun yerini —daha zor ve ağır talepleri olan— yeni bir yöntem ortaklığı alıyor. Guha'nın yapıtı, *Subaltern Studies* gibi önemli bir ortak girişimin uyarıcısı olmuş, bu girişim de Guha ile çalışma arkadaşlarının, iktidar, tarih yazıcılığı ve halkın tarihi sorunları üstüne daha başka dikkate değer araştırmalar yapmasına yol açmıştır. Alatas'ın yapıtının iki amacı vardı: Güney Asya tarih ve toplumu için bir sömürgecilik sonrası yöntembiliminin temellerini atmak ve *The Myth of the Lazy Native*'de önerilen göz açıcı ve yapıbozucu çalışmayı ileri götürmek.

Savaş öncesinin bu iki aydınındaki heyecanın ve tutkulu bir dille yazılmış yapıtlarının sonraki kuşaklar tarafından reddedildiğini ve eksik bulunduğunu, ya da Alatas ile Guha'nın daha teknik ve daha zor yapıtlarının dar bir mesleki nitelik taşıyan, Batı metropollerindeki okur konusunda kültürel bakımdan daha az bereketli görüşler içeren yapıtlar olduğunu düşündürmek gibi bir niyetim yok. Söylemek istediğim daha çok,

James ile Antonius'un kısmi ve sonuçta doyunduruculuktan uzak da olsa kendi kaderini belirleme yönünde başlamış durumdaki hareketler için konuştukları, Guha ile Alatas'ın ise, sömürgecilik sonrası çıkmazın ortaya koyduğu konulara ilişkin tartışmalarında, o zamana değin sömürgelikten çıkış, özgürlükler ve kimlik edinme gibi alanlardaki kazanımların, eksikliğini vurgulamakla birlikte, ilk başarıları (ulusal bağımsızlık gibi) verili kabul ettikleridir. Bir de, Guha ile Alatas'ın hem Batılı bilginlere hem de kendi yurttaşlarına, geçmişlerindeki sömürgeci kavramların tutsağı olmayı sürdüren yerli bilginlere seslendikleri.

Kime seslenildiği sorunu, daha genel plandaki, okurlar sorununu ortaya çıkarıyor; *The Black Jacobins* ile *The Arab Awakening*'in çok geniş okur kitlesinin hemen tanıklık edeceği üzere, daha sonra yayımlanan, daha disiplin içi olan ve zor bulunan diğer iki kitabın okur sayısı daha azdır. James ve Antonius, söylemek zorunda oldukları şeyin büyük bir siyasal ve estetik önemi olduğunu varsaymaktadır. James, Toussaint'i hayran olunası çekicilikte, intikamcı olmayan, sonsuzca zeki, ince, ve dost Haitililerin acılarına duyarlı bir adam olarak çizer. "Büyük adamlar tarihe geçer, ama yapabildikleri ancak bu türden bir tarihtir" der.[149] Toussaint kendi insanlarına pek az açılır ve hasımlarını yanlış yargılar. James bu türden hatalar yapmaz, yanılsamaları yoktur. *The Black Jacobins*'de, İngiliz kölelik karşıtlığının ve iyi niyetli Wilberforce'un doğduğu emperyalist çıkarcılık ve törel ikircim bağlamını, klinik olarak yeniden kurar; Fransa ile Haitili karaderililer kanlı bir savaşa kilitlendiğinden, İngiliz hükümeti Fransızların ve hasımlarının aleyhine Karayipler'deki gücünü artırmak için hayırseverlik duygularıyla oynamaktadır. James, emperyalizmin hiçbir şeyi elden bırakmaması konusunda şiddetli suçlamalarda bulunur. Yine de, başlıca bileşenleri Fransa ile Haiti için ortak özgürlük savaşımı ve bilme/davranma isteği olan bir anlatının ikna edici gücüne inanmayı sürdürür; James'in, karaderili bir tarihçi olarak, çatışma halindeki karaderili için yazdığı kadar, metropoldeki beyaz okur için de yazıyor olmasının dayanağı budur.

Bu *içeriye yolculuk,* baskılanmış sömürgeli tarafından, Toussaint'in sömürge dünyasındaki Duvalier'lerde ve Trujillo'larda yanlış biçimlenen kalıtını Avrupalı olmayanın vahşiliğine kanıt olarak gören modern Avrupalının hayalet gibi taciz edilerek izinin sürülmesi biçimini almış bir cezalandırma mıdır? James, temelde tepkici olmak gibi bir tuzağa düşmek yerine, 1962 yılında yazdığı önsözdeki gibi Toussaint'in devrimci fikirlerinin, başarılı kurtuluş savaşımlarında olduğu kadar, —kendini bil-

meye yeni başlayan ve sömürgeci geçmişin bilincinde olmakla birlikte, "Karayipler'in ulusal kimlik arayışının son aşaması"na[150] doğru yol almaya çalışan, kendine güvenli— ulusal kültürlerin doğuşunda da nasıl aynı derecede güçlü bir biçimde yeniden su yüzüne çıktığını göstermeyi yeğler. George Lamming, V.S. Naipaul, Eric Williams, Wilson Harris vb. pek çok yazarın, James'i çağdaş Batı Hint Adaları kültürünün büyük atası sayması boşuna değildir.

Benzer bir biçimde, Antonius için de Müttefiklerin Araplara ihaneti, anlatısındaki geriye yönelik büyük dikkati azaltmaz; bu anlatıda Araplar, Avrupalılarla ortak olan özgürlük fikirleriyle hareket eder. Tıpkı *The Black Jacobins*'in, James'in kullandığı deyimle modern "Negro İsyanı" incelemelerine zemin hazırlaması gibi, *The Arab Awakening* de Arap ulusçuluğu üstüne akademik araştırmalar dönemini başlatmış ve bu alan azar azar hem Arap dünyasında hem de Batı'da bir disiplin durumuna gelmiştir. Bu noktada da, süregiden politikalarla olan yakın ilişkiler özellikle etkilidir. Kendi davasını üstlenerek Arapların tam olarak gerçekleştirilmemiş kendi kaderini belirleme işini, bir tarih hareketinin önüne geçmiş Batılı politikacı ve düşünürlerin bizzat kendilerinden oluşan jürinin önünde dile getiren Antonius, kendi halkına seslendiği kadar, beyaz olmayanların kurtuluşunu marjinal bir konu olarak görür duruma gelmiş, dirençli beyaz okurlara da seslenen James'e çok benzemektedir. Yapılan çağrı, adil olunmasına ya da sevecenlik gösterilmesine yönelik değil, tarihin sık sık şaşırtan ve ansızın oluşan gerçekliklerinedir. Antonius'un o sıralar —*The Arab Awakening*'in üstünde çalışırken, 1935 yılında— Princeton'da verdiği konferansta yaptığı yorumlar nasıl da ilgi çekicidir:

> Ulusların tarihinde, zıt güçler arasında yer alan ve güçlü tarafın kazanması kaçınılmaz gibi gözüken bir çatışmada, doğuşunu tam tamına o zafere borçlu olan yeni güçlerin ortaya çıkmasıyla, hiç tanımlanmamış bir dönüşün oluşmasına sık sık rastlanır.[151]

Bana öyle geliyor ki Antonius, garip bir biçimde, o sıralar var olan düş kırıklığının derinliklerinden, kitabında örtük olarak savunduğu görülen kitle ayaklanmasının patlamasını görüyordu. (Zamanımızın büyük sömürgecilik karşıtı ayaklanmalarından biri olan Filistin *intifada*'sı, *The Arab Awakening*'in başlıca izleklerinden olan tarihsel Filistin savaşımını sürdürmektedir.)

Bu gözlem bizi birdenbire bilimsel çalışma ve politika gibi genel bir konuya götürüyor. Burada tartıştığım bilginlerin her biri, tarihleri, gele-

nekleri ve yakın ilişkileriyle, belirli bir yerel duruma sağlam bir biçimde kök salmış ve o durum, hem konu seçimini hem de konunun ele alınışını etkilemiştir. Örneğin, Antonius'un kitabı bugün, yirminci yüzyıl başları Arap ulusçuluğunun bir tarihi olarak ve önde gelenler sınıfının etkileyici belgesi olarak dikkatimizi gerektiriyor; bu sınıf 1930'larla 1940'lardan sonra yerini Arapça yazan, daha köktenci, tanınmış ve yerlici yazarlara bırakmıştır: Artık ortak bir söylem evreninden hareket edildiğinde de daha az seslenilen Batılı politika yapıcılara seslenmek, ne olanaklıdır ne de gerekli. Guha 1960'larda, Tarık Ali'nin sözleriyle "Nehru'lar ve Gandhi'ler"[152] tarafından denetim altında tutulan Hindistan politikalarıyla derinden anlaşmazlık içinde bir sürgün olarak ortaya çıkar.

Söz konusu dört kişinin sunduğu bilimsel çalışmalar ve araştırmalar doğallıkla politikadan —ve yapıtlarının arkasında yatan içtenlikli siyasal itkiden— etkilenmiştir. Kitaplarının ton ve anlamındaki açık siyasal ve insanca üsteleme, modern Batı'da bilimsel çalışma ilkesi yerine geçen şeyle dikkati çeker ölçüde zıtlık içindedir. (O ilkenin sözde bağsızlığı, nesnellik ve yansızlık üstlenimleri, *nezaket* ve ayinsi soğukkanlılık yasası ile nasıl oluştuğu, beğeni ve bilgi toplumbiliminin uğraşacağı bir sorun.) Bu dört Üçüncü Dünya aydını da, baskılarını yüksek bir amaç uğruna bir yana itilecek geçici sıkıntılar ya da küçük pratik kaygılar olarak değil, sürekli bir biçimde uygulayan bir siyasal durum içinde, ve o siyasal durumdan yola çıkarak yazmaktadır. Çözülmemiş siyasal durum, yüzeye çok yakın durmakta, söz ustalığına bulaşmakta ve vurgularının anlamını değiştirmektedir; çünkü yazarlar her ne kadar bilimsel çalışmanın, bilginin ve otorite olarak bilimin konumundan yazıyorlarsa da, aynı zamanda, tarihsel olarak boyunduruk altına alınmışlığın sonucunda, direniş ve red iletisi veren halkın konumundan yazmaktadırlar. Adorno'nun, bu gibi koşullarda kullanılan dilin gözle görülür bir biçimde sakatlanması konusunda söylediği gibi: "Öte yandan, tâbi kılınmış olanın diline yalnızca tahakkümün damgası vurulmuş ve böylelikle, sakatlanmamış özerk sözün, kendisini hınçsız olarak telaffuz edecek ölçüde özgür olan herkese vaat ettiği adalet, onlardan biraz daha çalınmıştır."[153]

Buradaki kastım, muhalif bilimsel çalışmanın bağırgan ve tatsız bir biçimde ısrarcı olması gerektiği, ya da Antonius'la James'in (ve bu konuyla ilgili olarak Guha ile Alatas'ın) söylemlerini hakaret ve suçlama işaretleriyle doldurdukları değil. Söylemek istediğim yalnızca şu: Söz konusu yazarlar, kendilerini, şu an için tam olarak gerçekleştirilmemiş, önü tıkanmış ve ertelenmiş olan bir siyasal özgürlükle başarıyı temsil eden

Batı kültürü nezdinde özel görevli saydıkları için, bu kitaplarda bilimsel çalışma ile politika birbiriyle daha açıktan bağlantılıdır. Kitapların içerdiği önermelerin, söylemlerin ve sözlerin tarihsel gücünü yanlış yorumlamak, —Conor Cruise O'Brien'ın bir zamanlar adlandırdığı gibi[154]— sempati avcısı olarak adlandırmak, etkin aktivist ve partizan politikacıların duygusal ve öznel *cris de coeur*'leri[24] olarak dışlamak, güçlerini azaltmaktır, değerlerini yanlış sunmaktır, bilgiye yaptıkları dev katkıları gözden çıkarmaktır. Fanon, "yerli için, nesnellik her zaman kendisine karşı yöneltilmiştir,"[155] diye boşuna dememiştir.

Metropoldeki okurlara çekici gelen tavır, genellikle bu kitapların ve benzerlerinin bilgiye yapılmış çağdaş katkılardan çok, "anadilinde bilgi veren"ler tarafından yazılmış yerli edebiyatın kanıtlarından ibaret olduğuna hükmetmektir. Batı'da Antonius'un ve James'in yapıtları türünden yapıtların bile otoritesi kenara doğru itilmiştir, çünkü Batılı profesyonel bilginlerin gözünde bu yapıtlar, içeriye bakılarak, dışardan yazılmıştır. Belki de, bir kuşak sonra gelen Guha ile Alatas'ın doğrudan tarihte değil de, sözbilimde, fikirlerde ve dilde odaklanmayı seçmelerinin, ve iktidarın kaba uygulamaları yerine sözel belirtilerini çözümlemeyi, kaynaklarından çok süreç ve taktiklerini, törelliğinden çok düşünsel yöntemlerini ve sözcelemeyle ilgili tekniklerini —yok etmekten çok yapıbozma uygulamayı— yeğlemelerinin bir nedeni de budur.

Deneyim ile kültürü birleştirmek, kuşkusuz, metropole ve çeperlere ait metinleri, "bizim taraf"a nesnellik ayrıcalığı tanıyarak ya da "onlar"a "öznellik" yükleyerek değil, çoksesli olarak okumaktır.[156] Sorun, yapıbozmacıların deyişiyle *nasıl* okunacağını bilmek ve bunu *neyin* okunacağını bilmekten ayırmamaktır. Metinler bitmiş nesneler değildir. Williams'ın bir zamanlar dediği gibi, birer notlama ve kültürel pratiktir. Borges'in Kafka için söylediği üzere, metinler yalnızca kendi evveliyatını değil, ardıllarını da yaratır. Son iki yüzyılın büyük emperyal deneyimi, küresel ve evrensel bir deneyimdir; yerküresinin her köşesini, sömürgesiyle ve sömürgecisiyle işin içine katmıştır. Batı, dünyaya hükmettiği için ve Francis Fukuyama'nın sözleriyle "tarihin sonu"nu getirerek yolunu tamamlamış göründüğü için, Batılılar da kültürel başyapıtlarının, bilimsel çalışmalarının, söylem dünyalarının bütünsel ve dokunulmaz olduğunu varsayageldiler; dünyanın geri kalan tarafı, dikkat çekmeye çalışan ricacılar olarak penceremizin önünde dikilmektedir. Ancak, ben, kültürü kendi

24 *cris de coeur:* yürekten gelen çığlık. [ç.n.]

ortamıyla olan yakın ilişkilerinden soyutlamanın, üstünde hak iddia ettiği zeminden kaldırıp atmanın, ya da —Batı kültürü içinde muhalif bir kol için en geçerlisi olmak üzere— somut etkisini yadsımanın, kültürü kökünden tahrif etmek olduğuna inanıyorum. Jane Austen'ın *Umut Parkı* adlı yapıtı İngiltere'yi ve Antigua'yı konu alır *ve* bu bağlantı Austen tarafından açıkça kurulmuştur; bu nedenle roman, ülke içinde düzen, ülke dışında kölelik hakkındadır ve Eric Williams ile C.L.R. James'in yanı sıra, böyle okunabilir (daha doğrusu, böyle okunmalıdır). Benzer biçimde, Camus ve Gide de, Fanon ve Katip Yasin ile tam tamına aynı Cezayir konusunda yazmışlardır.

Karşı ağırlık, sarmaşma ve tümleşmeye ilişkin bu fikirlerde ufuk açıklığı uğruna yapılmış yumuşak yüceltme önerisi olmaktan öte bir şey varsa, o da, önce birbirine bağımlı tarihler ve örtüşen topraklar olarak, sonra da düşünsel ve siyasal seçişler gerektiren bir mesele olarak, tarihsel emperyalizm deneyiminin yeniden ileri sürülmesidir. Örneğin, Fransa ile Cezayir ya da Vietnam'ın tarihi, Karayipler, Afrika ya da Hindistan ile İngiltere'nin tarihi, birlikte değil de ayrı ayrı incelenirse, hükmetme ve hükmedilme deneyimleri yapay ve yanlış olarak ayrı kalır. Emperyal tahakkümle buna karşı direnişi, sömürgelikten çıkışa, sonra da bağımsızlığa doğru evrilen ikili bir süreç olarak ele almak demek, büyük ölçüde, bu sürecin yanında yer almak ve çekişmenin iki yanını da yalnızca yorumbilimsel olarak değil, aynı zamanda siyasal olarak yorumlamak demektir. *The Black Jacobins, The Arab Awakening, A Rule of Property* ve *The Myth of the Lazy Native* gibi kitaplar, çekişmenin doğrudan kendisine ait kitaplardır, ve yorumsal seçişi daha net, kaçınılması daha güç bir duruma getirmektedirler.

Sürmekte olan bir gerilimin tarihine örnek olarak, Arap dünyasının çağdaş tarihini ele alalım. Antonius'un başarısı, Arap ulusçuluğuyla Batı —ya da Batı'nın bölgedeki temsilcileri— arasındaki etkileşimin, incelenmesi ve desteklemekle karşı savaşıma girmek arasında seçim yapılması gereken bir şey olduğunu saptamaktı. *The Arab Awakening*'den sonra, özellikle ABD, Fransa ve İngiltere'de, antropoloji, tarih, toplumbilim, siyaset bilimi, iktisat ve edebiyatta "Ortadoğu araştırmaları" adı verilen bir akademik alanın doğması, bölgedeki siyasal gerilimlerle, ayrıca, iki eski sömürgeci gücün ve şimdiki süper gücün konumuyla ilgilidir. İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana Arap–İsrail çatışmasından ve akademik "Ortadoğu araştırmaları"nda tek tek toplumların incelenmesinden kaçınılamamıştır. Dolayısıyla, Filistin konusunda herhangi bir şey yazmak,

Filistinlilerin bir halk —ya da ulusal topluluk— olup olmadığı konusunda bir karara varmayı gerektiriyor, bu da Filistinlilerin kendi kaderlerini kendilerinin belirleme hakkını desteklemeyi ya da karşı çıkmayı içeriyor. Her iki taraf için de, bilimsel çalışma Antonius'a —ya Antonius'un Batı'nın ihanetiyle ilgili görüşlerini, ya da tam tersine, siyonizmin daha büyük olan kültürel önemi[157] göz önüne alınarak, Batı'nın Filistin'i siyonist harekete vaat etmiş olma hakkını kabul etmeye— götürüyor.

Bu seçiş daha başka seçişlere de açılıyor. Bir kere, modern "Arap zihniyeti"nin sözde şiddet eğiliminden, utanç kültüründen, İslamiyet'in tarihsel fazla–belirleniminden, siyasal anlambiliminden, Musevilik ve Hıristiyanlıkla karşılaştırıldığında yozlaşmış bulunan niteliğinden söz etmenin, siyasal ya da ideolojik gerekçelerden başka gerekçesi olabilir mi? Bu kavramlar, Raphael Patai'nin *The Arab Mind/Arap Zihniyeti,* David Pryce–Jones'un *The Closed Circle/Kapanan Çember,* Bernard Lewis'ın *The Political Language of Islam/İslam'ın Siyasal Söylemi,* Patricia Crone ile Michael Cook'un *Hagarism* adlı kitapları gibi taraflı yapıtlar üretmektedir.[158] Bu yapıtlar bilimsel çalışma kılığına bürünmekte ve hiçbiri, Batı'da ilk kez Antonius tarafından tanımlanan biçimiyle savaşım alanının dışına düşmemektedir; hiçbiri de Arapların sömürgeci perspektif içinde gelişen tarihsel determinizmi kırmak konusundaki toplu özlemlerine olan düşmanlıktan arınmış olarak nitelenemez.

Öte yandan, Enver Abdülmelik ve Maxime Rodinson gibi eski kuşaktan bilginlerin eleştirel ve antioryantalist söylemleri, Timothy Mitchell, Judith Tucker, Peter Gran, Reşid el Halidi ve Avrupa'daki benzerlerini içeren daha genç bir kuşak tarafından sürdürülüyor. Önceleri tutucu olan Ortadoğu Araştırmaları Derneği (MESA), 1980'li yıllarda bu insanların katkısıyla önemli bir ideolojik dönüşüme uğradı. Eskiden, yerleşik akademisyenler, petrol kumpanyası yöneticileri ve resmi danışman ve görevlilerle bağlantılı olup kadrolarını genellikle buralardan devşiren MESA, yıllık büyük toplantılarında açıkça, çağdaş siyasal anlamları olan konuları ele alıyor: Bunlar, İran Devrimi, Körfez Savaşı, Filistin *intifada*'sı, Lübnan'daki iç savaş, Camp David anlaşmaları, Ortadoğu üstüne bilimsel çalışmalarla siyasal ideoloji arasındaki ilişkiler türünden, eskiden Lewis, Patai, daha yakın zamanlarda ise Walter Laqueur, Emmanuel Sivan ve Daniel Pipes gibi bireylerin bilimsel görünümlü çalışmalarında üstü kapatılan ya da küçümsenen konulardır. Eskiden, mesleki, hatta gazetecilik kapsamındaki tartışmalarda (Thomas Friedman'ın *From Beirut to Jerusalem/Beyrut'tan Kudüs'e* ve David Shipler'ın *Arab and Jew/Arap*

ve Yahudi adlı kitapları gibi çok satan "anında bilimsel çalışma olarak gazetecilik" yapıtlarında olduğu üzere) yerli Arap ya da İslam ulusçuluğuna muhalif bir siyasal çizgiyi savunan akademik çalışmaların hükmü geçiyordu; ancak, bu durum değişmeye başladı.

"Eski" çizginin çekirdeğini, Arapların temelden, doğuştan ve tartışılmaz bir biçimde "öteki" olarak özleştirilmesi oluşturuyor ve söz konusu çizgi, antidemokratik, şiddetçi ve dünya karşısında gerileyici bir tavır içindeki "Arap" gibi geliştirilmiş biçimlerinde, ırkçı anıştırmalar barındırıyordu. Bu tavırda önem taşıyan diğer bir etmen olarak İsrail de, demokratik İsrail ile hiçbir yönünde demokratik olmayan bir Arap dünyası arasında kurulan kutuplaşmaya katkıda bulunuyor, bu kutuplaşmada İsrail tarafından mülksüzleştirilip sürgün edilen Filistinliler, "terörizm"in temsilcisi olmaktan öte pek az anlam taşıyordu. Ancak, genç antioryantalist bilginler artık çeşitli Arap halk, toplum ve oluşumlarının faklılaşmış tarihlerini öne çıkarıyor; Arap dünyasının tarihine ve gelişmelerine saygı göstererek, bağımsızlık, insan hakları (özellikle kadınların ve yoksun azınlıkların hakları) ve dış (genellikle emperyalist) müdahalelerle içteki işbirliğinden ya da yolsuzluklardan arınma yönünde, tam olarak gerçekleştirilememiş olan yürüyüşe ilişkin dinamik duyguyu yeniden yerleştiriyorlar.

Bu nedenle, Ortadoğu Araştırmaları Derneği'nde olup bitenlerin öyküsü, metropolde Batı tahakkümüne kültürel muhalefetin öyküsüdür. Buna Afrika, Hindistan, Karayipler ve Latin Amerika araştırmalarındaki benzer önemli değişiklikler eşlik etmiştir. Bu alanlar artık eski sömürge memurlarının ya da uygun dili konuşan bir akademisyenler takımının komutasında değil. Avrupamerkezci aydın ve politikacıların elindeki söylem tekeli, gerek kurtuluş hareketleriyle sömürgecilik sonrası eleştiriye, gerekse yeni, bilinçli muhalif gruplara (Amerika'daki yurttaşlık hakları hareketleri, İngiltere'deki göçmen hakları hareketi) açık olan yeni bir anlayış tarafından fiilen uzaklaştırıldı. Bu noktada Basil Davidson, Terence Ranger, Johannes Fabian, Thomas Hodgkin, Gordon K. Lewis, Ali Mazrui, Stuart Hall tarafından yapılan bilimsel çalışmalar temel oldu ve diğer bilginler için katalizör rolü oynadı. Tüm bu kişiler için, burada tartıştığım dört bilgine ait başlangıç yapıtları —içeriye yolculuklar—, bugün çeper ülkelerdeki antiemperyalist direnişle Avrupa ve ABD'deki muhalif kültür arasında kurulmakta olan kültürel koalisyon açısından temel bir önem taşımıştır.

V • İşbirliği, Bağımsızlık ve Kurtuluş

1969–1970 yıllarında Oxford'da yapılan emperyalizm konulu bir seminerde en ilginç bildirilerden biri, Ronald Robinson'ın "Avrupa Emperyalizminin Avrupa Dışı Temelleri" başlıklı bildirisiydi. Thomaş Hodgkin'in "Afrika'da ve Üçüncü Dünya'da Emperyalizm Kuramları" başlıklı bildirisi gibi, Robinson'ın kuramsal ve deneysel araştırma "önerisi" de, sözünü ettiğim sömürgecilik sonrası gelişmelerin etkisini ortaya koyuyordu:

> Yeni kuramlar, emperyalizmin, Avrupa yayılmasına olduğu kadar, kurbanlarının işbirliği yapmasına ya da yapmamasına, başka bir deyişle yerli politikalarına da bağlı olduğunu kabul etmelidir... Avrupalılar, zamanı geldiğinde [yönetici seçkinlerin gönüllü ya da zorlama sonucu işbirliği, ve] yerlilerin işbirliği olmasa Avrupa dışındaki emperyal topraklarını ele geçirip yönetemezlerdi. Söz konusu yönetime karşı en baştan başlayarak sürekli bir direniş vardı; tıpkı direnişi önlemek ya da dize getirmek için yerlilerin aracılığına da sürekli olarak gerek duyulduğu gibi.[159]

Robinson, sözünün devamında 1882 öncesi Mısır'ında paşalarla hıdivlerin Avrupalıların girişine izin verilmesinde nasıl işbirliği yaptıklarını inceliyordu; bundan sonra, ulusçu Orabi ayaklanmasıyla bu kesime dramatik bir biçimde gölge düşmesi sonucu İngilizler ülkeyi askersel olarak işgal etmişti. Robinson şunu ekleyebilirdi, ancak eklemedi: Emperyalizmle işbirliği yapan sınıf ve bireylerden çoğu, bu işe, modern Avrupa tarzına öykünmekle, Avrupa'nın ileriliği olarak algınan şeylere göre modernleşmekle başlamışlardı. Mehmed Ali Paşa, on dokuzuncu yüzyılın ilk yirmi yılında Avrupa'ya misyonlar yollamıştı: Japonların aynı amaçla ABD'ye ve Avrupa'ya misyonlar yollamasından otuz yıl önce. Sömürgeci Fransa'nın yörüngesinde, 1920'ler ve 1930'lar gibi geç tarihlere kadar, Fransa'ya eğitilmek üzere yetenekli öğrenciler getirilmiş, bu öğrencilerden bazıları ise Senghor, Césaire ve Çinhindi'nden gelen pek çok aydın gibi, imparatorluğun kararlı muhalifleri olmuştur.

Batı'ya yollanan bu ilk misyonların birincil amacı ileri beyaz adamın yöntemlerini öğrenmek, yapıtlarını çevirmek, alışkanlıklarını tanımaktı. Bu konuda Masao Miyoshi *(As We Saw Them/Biz Onları Nasıl Gördük)* ve Ibrahim Abu-Lughod *(The Arab Rediscovery of Europe/Araplar Avrupa'yı Yeniden Keşfederken)*[160] tarafından son zamanlarda yapılan çalışmalar, Doğu'dan gelen hevesli öğrencilere bilginin, yararlı metinlerin ve alışkanlıkların yanı sıra emperyal hiyerarşinin de tanıtıldığını göstermektedir.[161]

Bu özel bağımlılık dinamiğinden, yerlici antiemperyalizmin ilk uzun tepkici deneyimi ortaya çıkıyor, bu deneyimin simgesini ise 1883 yılında Afghani ile Ernest Renan arasında *Revue de deux Mondes*'da yayımlanan yazışma oluşturuyordu. Yazışmada, yerli, Renan'ın daha önce tanımladığı terimlerle, kendisinin aşağı oluşu konusunda Avrupalının ortaya koyduğu ırkçı ve kültürel açıdan kibirli varsayımları "çürütmeye" çalışıyordu. Renan İslamiyetin statüsünü Musevilik ve Hıristiyanlıktan daha aşağıda tutarak konuşurken, Afghani, İslamiyetin "daha iyi" olduğunu savunuyor ve Batı'nın, Müslümanlardan aldığı şeylerle daha iyi bir duruma geldiğini öne sürüyordu. Afghani ayrıca, bilimde İslami gelişmenin Batı'daki denklerinden önce gerçekleştiğini ve dinde gerileyici bir yan varsa, bunun tüm dinlerde ortak olan bir şeyden, bilimle olan bir uzlaşmazlıktan kaynaklandığını savunuyordu.[162]

Afghani, Renan'a açıkça karşı çıkmakla birlikte, tonu dostçadır. Kilit izlekleri kurtuluş olan sonraki antiemperyalist direnişçilerin tersine, 1880'lerin Hintli avukatları gibi, kendi toplulukları için kavga verirken, Batı'yla paylaştıkları kültürel çerçeve içinde kendilerine yer bulmaya çalışan bir gruba mensuptur. Bu insanlar, çeşitli ulusçu bağımsızlık hareketlerine önderlik ederken sömürgeci gücün kendilerine aktardığı otoriteyi ellerinde tutan seçkinlerdir: Mountbatten'ın Nehru'ya, de Gaulle'ün de Ulusal Kurtuluş Cephesi'ne aktardığı gibi. Bu uzlaşmaz çelişkili işbirliği türünün içinde, yapıtlarıyla yerli halkların ya da ulusların "yükselmesine" katkıda bulunan Batılı danışmanlar (Jonathan Spence'in *To Change China/Çin'i Değiştirmek* adlı yapıtında, Batılı danışmanlar konusu bir yönüyle çok iyi yazılmıştır) ve yerlilerin çıkarları konusunda kendilerine ait görüşleri temsil eden, (Mrs. Jellyby bunun bir ilk karikatürü, Liverpool School mensupları ise sonraki bir örneğidir) ezilenlerin savunucusu Batılılar gibi farklı kültürel aidiyetlerde gruplar var. Bir başka örnek de T.E. Lawrence ile Louis Massignon arasında Birinci Dünya Savaşı'ndan hemen sonra yaşanan ve Albert Hourani'nin bir denemesinde büyük bir ustalıkla betimlenen rekabettir[163] Bu iki adam da, Birinci Dünya Savaşı sırasında Osmanlılara karşı savaşmakta olan Araplarla gerçek bir duygudaşlıkları olmakla birlikte (gerçekten de Massignon, İslamla duygudaş olmayı, İbrahim'in ardıllarından oluşan tektanrıcı topluluğa ilişkin kuramına temel yapmıştır), emperyal inançlarından dolayı da Arap dünyasının Fransa ile İngiltere arasında paylaşılmasında rol oynuyor, Lawrence İngiltere'ye, Massignon Fransa'ya hizmet ediyordu; Araplar *için*.

Emperyalizmin çizgi dışı ve çelişkili temsilcileriyle olduğu kadar, alışılmış temsilcileriyle de yerliler arasındaki bu tür işbirliği, beş kıtanın kültürel tarihinde bütün bir fasıl oluşturuyor. Buna saygı gösterip çoğumuzu ortaya çıkarmış olan ortak ve bileşik deneyimleri kabul ederken, tüm bunların merkezinde yerliyle Batılı arasında on dokuzuncu yüzyıldan kalma emperyal bölümlemenin her şeye karşın nasıl korunduğuna da dikkat etmemiz gerekiyor. Örneğin, Uzakdoğu, Hindistan, Arap dünyası ve Doğu ve Batı Afrika'daki pek çok sömürge okulunda yerli burjuvaziye kuşaklar boyu, tarihe, bilime ve kültüre ilişkin önemli hakikatler öğretilmiştir. Bu öğrenme sürecinde milyonlarca insan, modern yaşamın temellerini kavramasına karşın, yabancı bir emperyal otoriteye bağımlı ve ikincil olarak kalmıştır.

Bu bağımlılık dinamiğinin doruğu, tüm yerküresinde bir zamanlar sömürge olan ülkelerde bağımsız devletleri doğuran ulusçuluk olmuştur. Taşıdıkları önemle kültür içinde kayda geçen iki siyasal etmen, bugün ulusçu antiemperyalizm döneminin sınırını çizmiş ve kurtuluşçu antiemperyalist direniş çağını başlatmış durumdadır. Bu iki etmenden biri, emperyalizm *olarak* kültüre ilişkin belirgin bilinç, düşünsel bilinç devinirliğidir ve yeni bağımsız olmuş ülke yuttaşlarına, Avrupa kültürü tarafından ileri sürülen Avrupalı olmayanlara yol gösterme ve/ya da eğitim verme iddiasının sonuna gelindiğini savunma olanağı sağlamaktadır. İkincisi ise, başta Cezayir, Vietnam, Filistin, Gine ve Küba olmak üzere, daha önce sözünü ettiğim çeşitli bölgelerde emperyal Batı misyonunun dramatik ölçülerde uzayıp gitmesidir. Buna karşılık, ulusçu bağımsızlıktan ayrık bir nitelik taşıyan ve daha önceki yazarların, örneğin Marcus Garvey, José Marti ve W.E.B. Du Bois'nın yapıtlarında örtük olarak yer alan, bugün ise itici güç olarak kuramın işin içine katılmasını ve bazen de silahlı ayaklanmacı militanlığı gerektiren kurtuluş izleği, günün güçlü izleği durumundadır.

Emperyalist tahakkümden kurtulmaya çalışan ulusal kimlik, kendisini devletin içine yerleşmiş ve görünürde devlet tarafından gerçekleştirilmiş bir halde bulmuştur. Ordular, sancaklar, mevzuat, ulusal eğitim planları, ve genellikle eskiden İngilizlerin ya da Fransızların tuttuğu yerleri ulusçu seçkinlere vermek üzere, (tek parti değilse) egemen siyasal partiler ortaya çıkmıştır. Basil Davidson'ın kitle seferberliğiyle (örneğin, Calcutta sokaklarında gösteriler yapan dev Hintli kalabalıklar) kitle ***katılımı*** arasında yaptığı önemli ayrım, ulusçu seçkinlerle, kısa bir süre için ulusçu projenin organik bir parçasını oluşturan köylü ve kentli kitleler arasın-

daki farklılığı vurgular. Yeats'in İrlanda'da yaptığı, yeniden kendisi haline gelen topluluk duygusunun yaratılmasına katkıda bulunmaktır: "A company that sang, to sweeten Ireland's wrong, Ballad and story, rann and song (bir kumpanya, İrlanda'nın tersliğini yumuşatmaya, baladlarla öyküler, rann[25] ve şarkılarla)"[164] canlanan bir İrlanda; ancak, bu canlanmanın merkezinde, seçkinleşmiş bir grup kadın ve erkek vardır.

Partha Chatterjee, yeni kurulan ulusal devletin, peygambersi ve romantik isyancılar tarafından değil, Hindistan örneğinde "pragmatik ve içe dönük bir devlet kurucusu" olan Nehru tarafından yöneltildiğini belirtiyor:[165] Köylüler ve kent yoksulları, akılla değil, tutkularla yönetilmektedir; Tagore gibi şairler ve Gandhi gibi karizmatik varlıklar onları seferber edebilir, ancak, bağımsızlıktan sonra bu kalabalıkların devlet içinde özümsenmesi, devletin gelişmesinde işlevsel kılınması gerekir. Chatterjee ilginç bir noktaya değinerek, sömürgecilik sonrası ülkelerinin, ulusçuluğu yeni bir bölge ya da devlet ideolojisine dönüştürerek, kendilerini dış normlar temelinde küresel akılcılaştırma sürecine tâbi kıldıklarını, ve söz konusu sürecin savaş sonrası aşamasını oluşturan modernleşme ve gelişme yıllarında, tepedeki bir avuç sanayi ülkesi tarafından komuta edilen küresel kapitalizm tipindeki dünya sistemi mantığının egemen olduğunu söylüyor.

Chatterjee, "modern devlet yönetimi ve modern teknolojinin uygulanması, ne kadar ustaca olursa olsun, reel gerilimleri gerçekten yok edemiyor; gerilimler çözülmemiş olarak kalıyor"[166] derken haklıdır. İkbal Ahmed'in sözcükleriyle yeni iktidar patolojisi, ulusal güvenlikçi devletlere, diktatörlüklere, oligarşilere, tek partili sistemlere yol açıyor. V.S. Naipaul'un romanı *A Bend in the River*'da (1979), adı verilmeyen bir Afrika ülkesini yöneten, adı da kendi de olmayan bir İri Adam, Avrupalı danışmanları, Hintli ve Müslüman azınlıkları ve kendi kabile mensubu tebaasını katı bir yerlici öğretiyle (Kaddafi'nin Yeşil Kitap'ına ya da Mobutu'nun icat ettiği kabile geleneklerine benzer bir öğreti) bir öyle bir böyle çekip çevirir; kitabın sonuna gelindiğinde, tabaasından pek çok insan acımasızca öldürülmüştür; kıyımdan canını kurtarıp olup biteni kavrayan bir iki kişi —romanın başkişisi Salim gibi— durumun umutsuz olduğu ve bir kez daha göç yolunun göründüğü kararına varır. (Doğu Afrikalı Müslüman bir Hintli aileden gelen Salim, İri Adam'ın yönettiği iç kesimlere doğru sürüklenir, sonra umutsuz, kederler içinde oraları terk eder.) Naipaul'un ideolojik açıdan savunduğu nokta, Üçüncü Dünya'da

25 *rann:* İrlanda dilinde, koşuk. [ç.n.]

ulusçuluğun zaferinin sömürgecilik sonrası devlette "çözülmemiş olan reel gerilimleri yok etmek"le kalmayıp, kendisine karşı son direniş umutlarını ve Batı etkisinin son uygarlaştırıcı izlerini de yok ettiğidir.

Dikkate değer yetenekte bir gezi yazıcısı ve romancı olan Naipaul, Batı'daki bir ideolojik konumu başarıyla dramlaştırıyor; bu konumdan bakınca, sömürgecilik sonrası devletlerini, bağımsızlık kazanmak konusunda koşulsuz bir başarıya ulaşmakla suçlamak olanaklıdır. Naipaul'un sömürgecilik sonrası dünyasına dinsel fanatizmi *(Among the Believers/İnananlar Arasında*'da*)*, yozlaşmış politikaları *(Guerrillas/Gerillalar*'da*)* ve temel nitelikteki değersizlikleri (Hindistan üstüne ilk iki kitabında) [167] nedeniyle saldırması, 1970'li ve 1980'li yıllarda aralarında Conor Cruise O'Brien, Pascal Bruckner *(The Tears of the White Man/Beyaz Adamın Gözyaşları)* ve Gérard Chaliand'ın da bulunduğu önde gelen Batılı Üçüncü Dünya ulusçuluğu yandaşlarının da bulunduğu pek çok kişinin Üçüncü Dünya konusunda uğradığı düş kırıklığının bir parçasıdır. Üçüncü Dünya direnişine verilen ilk Fransız desteğinin ilginç bir yarı belgesel tarihi olan *Aux Origines des Tiers-Mondismes: Colonisés et anticolonialistes en France* (1919–1939)*/Üçüncü Dünyacı Akımların Kökenleri: Sömürgeleştirilenler ve Fransa'daki Sömürgecilik Karşıtları* (1919–1939) adlı yapıtta Claude Liauzu'nun ileri sürdüğü tez, 1975 yılında artık eski antiemperyalist blokun var olmadığıdır.[168] Emperyalizme karşı ülke içi muhalefetin ortadan çekildiği tezi, Fransa geneli için ve belki Atlantikli Batı için geçerli olabilirse de, gerek yeni devletlerde, gerekse metropol kültürü içindeki daha az göze çarpan kesimlerde sürüp giden çekişme yerleri için pek işe yarar bir tez değil. Eskiden İngiltere ve Fransa gibi klasik imparatorluklara yöneltilen iktidar ve otorite soruları, bugün onların yerini alan despotik rejimlere ve Afrika ve Asya ülkelerinin köle ve bağımlı olarak kalmaları gerektiği fikrine yöneltilmiş durumda.

Bunun kanıtları ise dramatiktir. İnsan hakları ve demokratik haklar adına verilen savaşım, yalnızca birkaçının adını verirsek, Kenya, Haiti, Nijerya, Fas, Pakistan, Mısır, Burma, Tunus ve El Salvador'da sürüyor. Kadın hareketlerinin gitgide artan önemi de oligarşik devletçiliğin ve askersel (ya da tek partili) yönetimlerin üstündeki baskıyı artırıyor. Ayrıca, muhalif kültür, Batı ile Avrupalı olmayan dünya arasındaki bağları sürdürüyor: Bu bağlantının ilk kanıtlarını, örneğin, Césaire'in Marksizm ve gerçeküstücülükle olan yakın ilişkilerinde ve daha sonra *Subaltern Studies* ile Gramsci ve Barthes arasındaki bağda görmek olanaklı. Eski sömürgelerdeki pek çok aydın, Naipaul'un, bir zamanlar ABD'deki ku-

ruluşlar tarafından aranan, gelecek vaat eden bir taşralı gençken, artık gidecek yeri olmayan, saf dışı edilmiş, umutsuz bir kişi durumuna gelen Indar'ının mutsuz yazgısını reddediyor.

> Bazen, bildiği tek şey, eve gitme zamanının geldiği oluyor. Kafasının içinde bir rüya köyü var. İki gel–git arasında, en düşük türden işlerde çalışıyor. Daha iyi işler için yeterli donanımı olduğunu biliyor, ama o işleri yapmak istemiyor. Bence, daha iyi işler yapabileceğinin söylenmesinden hoşlanıyor. Artık boş verdik. Yeniden herhangi bir şeyi denemek istemiyor.[169]

Indar "yeni adamlar"dan biridir; Birinci Dünya'daki maymun iştahlı meraklılar başkaldıran ulusçu hareketleri destekleme havasına girdiklerinde hak etmediği kadar öne çıkarılan, onların heyecanları geçince de her şeyi yitiren bir Üçüncü Dünya aydını.

Direniş politikalarının ve kültürünün durumu konusundaki bu tasavvur isabetli midir? Cezayirlileri ve Hintlileri kitlesel ayaklanmaya iten radikal enerji sonuçta bağımsızlıkla gemlenip söndürülmüş müdür? Hayır, çünkü ulusçuluk, direnişin yalnızca bir yönüydü ve en ilginç ya da süreğen yönü değildi.

Gerçekten de, ulusçuluğun tarihini böylesine sert bir biçimde anlayıp yargılayabilmemiz, tarihsel emperyalizm deneyiminin bütününe daha derin bir muhalefet tarafından sunulan, yepyeni bir perspektifin mirasıdır; bu muhalefet, olumlu yönüyle Freud, Marx ve Nietzsche'nin merkez değiştirici öğretilerinden, olumsuz yönüyle ise ulusçu ideolojilerin yetersizliklerinden geliyor. Bu yeni muhalefet Aimé Césaire'in *Discours sur le colonialisme/Sömürgecilik Üstüne Söylev*'ine nüfuz ediyor; Césaire burada sömürgesel bağımlılık ideolojileriyle karaderili ırkın aşağı olduğu fikrinin el altından modern psikiyatri jargonuna alındığını, modern psikiyatrinin ise kendi altında yatan ve yine kendi emperyal otoritesini sarsacak nitelikteki yapıbozmacı kuram gücünü kullanma olanağı verdiğini göstermektedir. Ulusçu kültür, bazen, çekirdeğini emperyalizmin otorite ve söylemine karşı enerjik bir isyanın, bir "bela tekniği"nin oluşturduğu, bereketli bir direniş kültürü tarafından dramatik ölçülerde geride bırakılmıştır.

Ne yazık ki, bunun her zaman ya da çoğu zaman gerçekleştiği söylenemez. Tüm ulusal kültürler ulusal kimlik kavramına adamakıllı bağımlı durumda ve ulusçu politika da bir kimlik politikası: Mısır Mısırlılara, Afrika Afrikalılara, Hindistan Hintlilere, ve benzeri. Basil Davidson'ın ulusçuluğun "belirsiz bereketliliği"[170] dediği şey, yalnızca eskiden tamamlanmamış ve bastırılmış, sonuçta ise ulusal eğitim sistemleri yoluyla yerine

oturtulmuş bir kimlik iddiasını değil, yeni otoritenin telkinini de yaratıyor. Bu durum ABD için de geçerli; burada da, beyaz Amerika mitini eleştirme isteği aynı zamanda bu mite yeni dogmatik mitler eklemek gerekir anlamına geliyormuş gibi, Afrika kökenli Amerikalıların, kadınların ve azınlıkların dile getirilişindeki vurgulayıcı güç, sağda solda öğretileşmiş durumda.

Örneğin, Cezayir'de Fransızlar Arapçanın resmi eğitim ya da yönetim dili olarak kullanılmasını yasaklamışlardı; Ulusal Kurtuluş Cephesi 1962'den sonra, anlaşılır nedenlerle, Arapçayı tek resmi eğitim ve yönetim dili yaptı ve yeni bir Arap–Müslüman eğitim sistemi kurdu. Sonra da Cezayir sivil toplumunun bütününü siyasal olarak özümsemeye girişti: Devlet ve parti otoritesi ile, yerleştirilen kimliğin böylece birbirine bağlanması, izleyen otuz yıl içinde hem siyasal pratiklerin çoğunun tek parti tarafından tekelleştirilmesine ve demokratik yaşamın hemen tümüyle çölleşmesine hem de sağ kanatta Kur'an (şeriat) ilkelerine dayalı militan bir Müslüman Cezayir kimliğini yeğleyen, meydan okuyucu İslami muhalefetin ortaya çıkmasına neden oldu. 1990'lara gelindiğinde ülke bir bunalım içindeydi ve bunalım, seçim sonuçlarının yanı sıra, çoğu siyasal etkinliği de iptal eden hükümeti, kendi otoritesi için geçmişe ve ortodoksluğa başvuran İslamcı hareketle son derece yoksullaştırıcı bir biçimde karşı karşıya getirdi. İki taraf da Cezayir'i yönetme hakkının kendisinde olduğu iddiasındaydı.

Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin "ulusçu bilincin tuzakları"na ilişkin bölümünde, olayların buraya varacağını önceden görüyor. Fanon'un anlayışına göre ulusal bilinç, başarılı zamanlarında bir toplumsal bilince dönüşmedikçe, gelecek de kurtuluşu değil, emperyalizmin yayılmasını barındıracaktır. Fanon'un şiddet kuramı, Avrupalı bir polis memurunun babaerkil gözetiminden rahatsız olup bir anlamda onun yerine yerli bir memurun hizmette olmasını yeğleyen yerlinin çağrılarına yanıt değildir. Tersine, bu kuram, sömürgeciliği önce, —Fanon'un üstü örtülü ve ağır benzetmesiyle— bilinçdışı arzuların etkilediği insan davranışının beslendiği gibi beslenen, toptanlaştırıcı bir sistem olarak tasavvur eder. İkinci, ve Hegelci sayılabilecek manevrada Manici bir zıt uç olarak, ayaklanma halindeki yerli belirir; bu yerli, kendisini küçülten mantıktan, bir kenara ayıran coğrafyadan, insanlıktan çıkaran varlıkbilimden, iflah olmaz bir özden ibaret kalıncaya kadar soyan epistemolojiden yorulmuştur. "Sömürgeci rejimin şiddeti ile yerlinin karşı–şiddeti birbirini dengeler ve birbirlerine olağanüstü ölçüde iki yanlı bir türdeşlik içinde karşılık verir-

ler."[171] Savaşım, yeni bir çekişme düzeyine, yepyeni bir ulusçuluk sonrası kuramsal kültür gerektiren bir kurtuluş savaşının temsil ettiği sentez düzeyine yükseltilmelidir.

Fanon'u sık sık alıntılamamın nedeni, ulusçu bağımsızlık zemininden, kurtuluş gibi kuramsal bir alana olan büyük kültürel geçişi herkesten daha dramatik ve kesin bir biçimde dile getirdiğine inanmamdır. Bu geçiş esas olarak, Cezayir ve Gine–Bissau gibi eski sömürgeler bağımsızlığını kazandıktan sonra emperyalizmin Afrika'da ayağını sürüdüğü yerlerde gerçekleşiyor. Her durumda, Üçüncü Dünya'nın yerli aydınları tarafından bir ezme ve sömürgeci köleleştirme kültürü olarak görülen son dönem Batı kapitalizmi kültürünün ürettiği kuramsal geliştirmelere bir yanıt niteliğinde olduğunu kavramadan, Fanon'un yapıtını anlamak olanaksızdır. Bu yapıtın bütünü, söz konusu kuramsal geliştirmelerdeki katılığın üstesinden bir siyasal irade edimiyle gelme, ve Fanon'un Césaire'den aldığı sözcüklerle, yeni ruhlar bulgulayabilmek için o geliştirmeleri tersine, yazarlarına karşı döndürme girişimidir.

Fanon, sömürgecilerin tarihi fethetmesiyle, emperyalizmin Batı kültüründeki büyük mitlere dayanak olan hakikat sistemini, etkileyici bir biçimde birbirine bağlar:

> Sömürgeci göçmen, tarihe geçer; onun yaşamı bir çağ, bir Odysseia'dır. Mutlak başlangıç odur. "Bu toprağı biz yarattık;" sürekli neden odur: "Biz gidersek her şey biter, ülke ortaçağa döner." Karşısında gördüğü, sıtmadan telef olan, atalardan kalma geleneklerin pençesinde uyuşmuş yaratıklar, sömürgeci merkantilizmin yenilikçi dinamiği için neredeyse inorganik bir artalan oluşturur.[172]

Freud Batı aklı denen binanın yeraltı temellerini nasıl kazdıysa, Marx ve Nietzsche nasıl burjuva toplumunun somutlaşmış verilerini tahakküme ve birikime yönelmiş, ilksel ama üretken olan itilimlere tercüme ederek yorumladıysa, Fanon da Batı hümanizmini, "Grek–Latin ayağı"nın o büyük otoriter topağını, olduğu gibi sömürgenin çorak toprağına aktararak okur; "bu yapay nöbetçi orada toz haline gelir."[173] Avrupalı sömürgecilerce her gün halel getirilen Batı hümanizmi, orada ayakta kalamaz. Fanon'un yazışındaki alt üst edici jestlerde, kendisini ezdiğine inandığı kültürün taktiklerini bilerek ve ironik olarak yineleyen, yüksek ölçüde bilinçli bir kişi görülüyor. Freud, Marx ve Nietzsche ile Fanon'un "yerli aydın"ı arasındaki fark, gecikmiş sömürge düşünürünün, öncellerini coğrafi olarak saptamasıdır; *Batılı* olan bu öncellerin enerjisini, kendilerini

üretmiş olan ezici kültürel dayanaklardan kurtarmak için. Fanon bu öncelleri, antitez içinde, hem sömürgeci sistemin yapısında bulunma hem de bu sistemle savaşma gizilgücünü taşıma nitelikleriyle görerek, imparatorluk üzerinde bir kapama edimi uygular ve yeni bir çağı duyurur. Şöyle der: Ulusal bilinç, "şimdi çok hızlı bir dönüşümle toplumsal ve siyasal gereksinmelerin bilinci durumuna, başka bir deyişle [gerçek] hümanizm durumuna gelerek zenginleştirilmeli ve derinleştirilmelidir."[174]

"Hümanizm" sözcüğü, emperyalizmin narsisist bireyciliğinden, bölücülüğünden ve beyaz adamın yönetimini haklı çıkaran sömürgeci bencilliğinden kurtarıldığı bu bağlamda, nasıl da tuhaf duruyor. Césaire'in *Retour/ Dönüş*'te yeniden algıladığı gibi Fanon'un da yeniden algıladığı emperyalizm, olumlu boyutunda, hareketsiz ve sessiz yerliler kitlesini yeniden canlandırıp, kuşatıcı bir tarih anlayışına yeniden yönelten bir toplu edimdir.

> İnsantürünün bütünüyle dünyaya yeniden sokulmasını sağlamaktan ibaret olan bu dev boyutlu iş, Avrupalı halkların vazgeçilmez katkılarıyla gerçekleştirilecektir; o halkların, geçmişte sömürge sorunlarıyla ilgili olarak genellikle ortak efendilerimizin saflarına katılmış olduklarını kavramaları gerekiyor. Bu amaca ulaşılabilmesi için, Avrupalı halklar önce uyanıp silkinmeyi, beyinlerini kullanmayı ve Uyuyan Güzel'in aptal Faunus'unu oynamaya bir son vermeyi kararlaştırmalıdırlar.[175]

Bunun nasıl gerçekleşeceği sorusu bizi *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin görünürdeki vaaz ve reçetelerinden, olağanüstü ilginç yapı ve yöntemine götürüyor. Fanon'un son yapıtı olan (1961'de, ölümünden birkaç ay sonra yayımlanmıştır) bu kitaptaki başarısı, önce sömürgeciliği ve ulusçuluğu Manici çekişmeleri içinde sunmasında, sonra bir bağımsızlık hareketinin doğuşunu canlandırmasında, son olarak da bu hareketi gerçekte kişiler ve uluslar üstü olan bir güce yükseltmesinde yatıyor. Fanon'un bu son yapıtının ufuk açıcı ve yenilikçi niteliği, emperyalist kültürle onun ulusçu hasmının ötesine doğru, kurtuluşa doğru bakış süreci içinde, bu ikisinde de yarattığı zorlu ve ustalıklı *biçim değişikliğinden* geliyor. Fanon, tıpkı kendisinden önce gelen Césaire gibi, emperyalizmin güçlü söz sanatları ve yapılandırılmış özetleme edimleriyle yaratmış olduğu şeyleri yalanlıyor. Tüm bunlar emperyalizmin uzun kültürel tarihini açıklığa kavuşturup Fanon'un kurtuluş için —daha etkili bir biçimde— yeni strateji ve hedefler oluşturmasına olanak sağlıyor.

Yeryüzünün Lanetlileri melez bir yapıttır: Kısmen deneme, yaratıcı öykü, felsefi çözümleme, psikolojik vaka öyküsü, ulusçu eğretileme, kış-

men de tarihin ufuk açıcı bir biçimde aşkınlaştırılması. Fanon, işe temiz, iyi aydınlatılmış Avrupai kentle, karanlık, kokmuş, kötü aydınlatılmış yerli mahalleleri olarak ayrılmış sömürgeci uzamın krokisini çıkarmakla başlar. Fanon'un tüm yapıtı, bu Manici ve fiziksel temellere dayandırılmış çıkmazdan, beyaz ile beyaz olmayan arasındaki uçuruma köprü kurmaya niyetli bir güç olan yerlinin şiddetiyle —deyim yerindeyse— harekete geçirilerek devam eder. Daha önce de söylediğim gibi, Fanon için şiddet, beyaz adamın özne olarak, karaderilinin ise nesne olarak somutlaştırılmasının üstesinden gelen sentezdir. Öyle sanıyorum ki Fanon, yapıtını yazarken, 1960 yılında Paris'te Fransızca çevirisi yeni yayımlanmış olan Lukacs'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci*'ni okumuştu. Lukacs, kapitalizmin etkilerinin parçalaştırma ve eşyalaştırma olduğunu gösterir: Böyle bir düzenlemede her insan bir nesne ya da meta durumuna gelmekte, insan emeğinin ürünü üreticisinden yabancılaşmakta, bütünün ya da topluluğun imgesi tümüyle ortadan kalkmaktadır. Lukacs'ın öne çıkardığı türdeki isyancı ve aykırı Marksizm açısından en önemli nokta, (kitap, 1923'te yayımlanmasından kısa bir süre sonra bizzat Lukacs tarafından dolaşımdan kaldırılmıştır), öznel bilincin nesneler dünyasından ayrılmasıydı. Lukacs, bu durumun üstesinden zihinsel irade edimiyle gelinebileceğini, böyle bir irade ediminde bulunan yalnız bir zihnin, aralarındaki bağı düşünerek bir başkasına katılmak yoluyla, insanları zalim dış güçlerin kölesi olarak tutan zorlayıcı katılığı kırabileceğini söylüyordu. Özne ile nesne arasında bağdaşma ve sentez buradan doğabilirdi.

Fanon'un, yerliye beyazlarla yerliler arasındaki bölünmeyi yenme olanağı sağlayan şiddeti, Lukacs'ın parçalaştırmanın üstesinden bir irade edimi yoluyla gelme tezine çok yakındır; Lukacs buna, "süreci maskeleyen perdenin tek ve yinelenemez bir hareketle yırtılması değil, kemikleşmenin, çelişkinin ve hareketin durmadan birbirinin yerini alması" demektedir.[176] Böylelikle cezaevimsi hareketsizliği içindeki özne–nesne somutlaşması yıkılır. Fanon, aşağıda alıntıladığım ve benzeri bölümlerde, muhalif Marksizm içinde bile muhalif olan bu son derece cüretli tezi büyük ölçüde benimser; Fanon'a göre sömürgecinin bilinci kapitalistinki gibi işleyerek, işçileri insan olmayan ve bilinçsiz nesnelere döndürmektedir:

> Sömürgeci göçmen, tarihe geçer ve bunun bilincindedir. Durmadan anavatanının tarihine göndermede bulunduğundan, kendisinin de söz konusu anavatanın bir uzantısı olduğunu açıkça belirtmektedir. Dolayısıyla, sömürgeci-

nin yazdığı tarih, talan etmekte olduğu ülkenin tarihi değil, kendi ulusunun, soyduğu her şey, ihlal ettiği ve aç bıraktığı her şey açısından yazılan tarihidir.

Yerlinin mahkûm edildiği hareketsizlik [Fanon sonradan apartheid'den, 'bölmelere ayırma' biçimlerinden biri olarak söz edecektir: 'Yerli kuşatmaya alınıyor... Yerlinin öğrendiği ilk şey yerinde kalmaktır'[177]] yalnızca, yerlinin sömürgecilik —yağma— tarihine son verip ulusun tarihini —sömürgelikten çıkışın tarihini— var etmeye karar verip vermediği sorusu içinde ele alınabilir.[178]

Fanon'un dünyasında değişme, ancak yerlinin, Lukacs'taki yabancılaşmış işçi gibi, sömürgeciliğin sona ermesi gerektiğine karar vermesiyle gerçekleşebilir: Başka bir deyişle, epistemolojik bir devrim gereklidir. Hareket ancak o zaman olanaklıdır. Bu noktada işin içine şiddet, sömürgeciyle sömürgeleştirileni doğrudan dövüştüren "bir temizleyici güç" girmektedir:

> Sömürgeci rejimin şiddeti ile yerlinin karşı-şiddeti birbirini dengeler ve birbirlerine olağanüstü ölçüde iki yanlı bir türdeşlik içinde karşılık verirler... Sömürgecinin işi, yerli için özgürlüğü düşlemeyi bile olanaksızlaştırmaktır. Yerlinin işi ise, sömürgeci gücü yok etmek için olabilecek tüm yöntemleri hayal etmektir. Mantıksal düzlemde, sömürgecinin Maniciliği yerlilerin Maniciliğini üretir; "yerlinin mutlak kötülüğü" kuramı, "sömürgecinin mutlak kötülüğü" kuramıyla yanıtlanır.[179]

Fanon burada hem sömürgecilik deneyimini Lukacs tarafından önerilen çerçevede yeniden biçimlendiriyor hem de emperyalizmin karşısına çıkmakta olan kültürel ve siyasal hasmın belirgin özelliklerini ortaya koyuyor. Bu oluşumla ilgili betimlemesi biyolojiktir:

> Sömürgeci göçmenin ortaya çıkışı, bağdaştırmacılık çerçevesinde, asıl yerli toplumun ölümü, kültürel uyuşukluk, ve bireylerin felç olması anlamına gelmiştir. Yerli için yaşam yeniden, ancak sömürgecinin çürüyen cesedinden fışkırabilir... Fakat, öyle oluyor ki sömürgeleştirilen insanlar için bu şiddet, tek işleri haline geldiği için, kişiliklerine olumlu ve yaratıcı nitelikler yüklüyor. Her birey büyük zincirde bir şiddet halkası, büyük şiddet organizmasının bir parçası haline geldiğinden, şiddet pratiği onları bir bütün olarak birbirine bağlıyor.[180]

Fanon burada hiç kuşkusuz kendisinden önceki Fransız sömürgeciliğinin, Jules Harmand ve Leroy-Beaulieu gibi politika yazarlarının ebeveyn Fransa ile sömürge çocukları arasındaki ilişkiyi betimlemek için doğum, doğurma, soybilim gibi biyolojik imgeler kullandığı dile bağımlı-

dır. Fanon her şeyi tersine çevirerek, bu dili yeni bir ulusun doğuşu için, ölüm dilini ise sömürgeci devlet için kullanmaktadır. Ancak, isyan bir kez başladı mı bu çelişki bile tüm farklılıkları karşılamaz, ve "yaşam sonu gelmez bir çekişme [olarak görünür]."[181] Yasal ulusçulukla yasa dışı ulusçuluk arasında, ulusçu reform ve yalnızca sömürgelikten çıkış politikası ile yasaklı kurtuluş politikası arasında, büyük bölünmeler vardır.

Bu bölünmeler, sömürgeleştirilenle sömürgeci (Albert Memmi, sömürgecinin güdüsünü bütünüyle daha basit olarak alır[182]) arasındaki ayrım kadar önemlidir. Aslında *Yeryüzünün Lanetlileri*'ndeki peygamberce deha tam da buradadır: Fanon, Cezayir'deki ulusçu burjuvazi ile Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin kurtuluşçu eğilimleri arasındaki ayrımı sezer ve çelişen anlatısal ve tarihsel biçimlenişleri saptar. Ayaklanma başlar başlamaz, ulusçu seçkinler Fransa'yla eşlik kurmaya çalışırlar: İnsan haklarına ilişkin talepler, özyönetim, sendikalar ve benzeri. Ve Fransız emperyalizmi kendisini "asimilasyoncu" olarak adlandırdığından, resmi ulusçu partiler, yönetici makamların seçtiği görevliler olmak gibi bir tuzağa düşerler. (Örneğin, Fransızların resmi onayını kazandıkça, kitle desteği konusundaki umutları yitip giden Ferhat Abbas'ın acıklı yazgısı böyledir.) Resmi burjuva ulusçuları böylelikle düpedüz Avrupa anlatı biçimine geçmiş, —Naipaul'un sözleriyle— emperyal efendilerini taklit ederek onların yerli denkleri olmayı ummuşlardır.

Fanon'un kurtuluşçu eğilime ilişkin göz dolduran çözümlemesi, "ulusçu partilerin önderleriyle halk kitlesi arasında" zaman ve ritim açısından fark *(décalage)* olduğu fikrine dayanan "Kendiliğindenlik: Gücü ve Zayıflığı" başlıklı 2. Bölüm'ün başında yer alır.[183] Ulusçular yöntemlerini Batılı siyasal partilerden kopya ettiklerinden, ulusçu tarafın içinde, —kırla kent, önderlerle sıra insanları, burjuvaziyle köylüler, feodal önderlerle siyasal önderler arasında— her türden gerginlik gelişmekte ve emperyalistler tarafından kullanılmaktadır. Ana sorun şudur ki, resmi ulusçuların sömürgeciliğe son vermek istemesine karşın, "oldukça farklı bir başka irade [ortaya çıkar]: Sömürgecilikle dostça anlaşmaya varmak."[184] Bu noktadan sonra yasa dışı bir grup, bu politikaya sorular yöneltir ve hızla yalıtlanır, genellikle de cezaevine atılır.

> Dolayısıyla parti içinde yasal ve yasa dışı eğilimler arasında yürüyen kopuş sürecini gözlemleyebiliyoruz... varılan sonuç, yasal partinin bir dalı olan yeraltı partisidir.[185]

Fanon'un bu yeraltı partisinin etkisini göstermek için kullandığı yöntem, bu partinin bir karşı-anlatı, yeraltındaki anlatı olarak varlığını dramatize etmektir: Karşı-anlatıyı harekete geçirenler, kırsal kesime kaçan ve gerek çalışmalarında gerekse örgütlerinde resmi ulusçuluk anlatısının zayıflıklarını açıklayıp o anlatıyı sarsan kaçaklar, toplum dışı kişiler ve izlenen aydınlardır.

> Ulusun tüm parçalarının sizinle aynı hızda ve aynı ışığın peşinde ileriye doğru yol alacağına olan kesin inanç, size umut veren o güç, bugün deneyimlerin ışığı altında bakılınca, sömürge halkını bir hamlede en üst hükümranlığa götürmek [şöyle dursun], çok büyük bir zayıflığın belirtileri olarak görülüyor.[186]

İşte, "deneyimlerin ışığı"nı taşıyacak olan o güç, kurtuluşçu partiye hayat veren yasa dışı eğilimin içinde yer almaktadır. Bu parti herkese, ırkçılığın ve intikamın "bir kurtuluş savaşına dayanak olamayacağı"nı göstermektedir; yerli, buradan hareketle, taklitçinin kılavuzluğu söz konusu olduğu sürece, "sömürgeci zulmünü kırmakla otomatik olarak" bu kez "karaderili bir yüz ya da bir Arap yüzü" gösteren "başka bir sömürü sistemini kurmakta" olduğunu "keşfeder."

Fanon bu noktada şöyle der: "Tarih, sömürgeciliğe karşı savaşın doğru ulusçuluk çizgisinde yürümediğini açık bir biçimde öğretiyor."[187] "Ulusçuluk çizgisi" imgesinden Fanon'un anladığı, Conrad'ın yapıtıyla ilgili olarak kaydettiğimiz üzere, emperyalizmin el koyucu ve tahakkümcü öznitelikleri içinde, saymaca (konvansiyonel –ç.n.) anlatının temel bir önem taşıdığıdır. Anlatının kendisi iktidar tasavvurudur; erekbilimi ise Batı'nın küresel rolüyle ilişkilidir. Fanon, ortodoks ulusçuluğun izlediği yolun, otoriteyi ulusal burjuvaziye bırakıyor gözükürken gerçekte kendi hegemonyasını uzatan emperyalizmin açtığı yol olduğunu kavrayan ilk büyük antiemperyalizm kuramcısıdır: Basit bir ulusal öykü anlatmak demek, yeni emperyalizm biçimleri yaratmak, yinelemek, uzatmak demektir. Ulusçuluk, bağımsızlıktan sonra kendi başına bırakıldığında, "kendi içi boş kabuğunda çeşitli bölgecilikler halinde ufalanır."[188] Bölgeler arasındaki eski çatışmalar yinelenir, ayrıcalıklar bir halk tarafından öteki üstünde tekel durumuna getirilir, emperyalizmin oluşturduğu hiyerarşi ve ayrımlara dönülür; yalnızca şimdi bunların başında Cezayirliler, Senegalliler, Hintliler vb. vardır.

Fanon biraz ötede de, "ulusal bilinçten siyasal ve toplumsal bilince doğru... hızlı bir adım atılmadığı sürece..."[189] diyor. Buradaki kastı, her şeyden önce, kimlikle ilgili (yani ulusçu) bilince dayalı gereksinmelerin

geçersiz kılınması gerektiğidir. Yeni ve genel topluluklar —Afrikalı, Arap, İslami— özerkçi topluluklara göre öncelik taşımalı, böylelikle emperyalizmin özerk kabile, anlatı ve kültürler halinde ayırdığı halklar arasında, anlatısal olmayan, yatay bağlar kurulmalıdır. İkinci olarak —Fanon burada Lukacs'ın bazı fikirlerini benimsiyor— merkez (başkent, resmi kültür, atanmış önder) kutsal ve gizemli olmaktan çıkarılmalıdır. Emperyalizmin kalıtı olan hiyerarşilerin yerini, yeni ve hareketli bir ilişkiler sistemi almalıdır. Fanon, kaynama derecesinde ateşli bazı bölümlerde, şiire ve dramaya, René Char'a ve Keita Fodeba'ya başvurur. Kurtuluş, kendinin bilincine varmaktır; "kapıyı iletişime kapamak" değil, gerçek ulusal özgürleşmeye ve evrenselciliğe götüren, asla sona ermeyen bir "keşif ve özendirme" sürecidir.[190]

Yeryüzünün Lanetlileri'nin son sayfalarını okurken, büyük bir yapıbozmacı gücü olan karşı–anlatısıyla kendini hem emperyalizme hem de ortodoks ulusçuluğa karşı savaşıma adamış olan Fanon'un, bu karşı–anlatıdaki karmaşık ve kimlik karşıtı gücü açık edemediği izlenimi uyanıyor. Ancak, Fanon'un düzyazısı, kapalılığına ve zorluğuna karşın, kurtuluşu yeni bağımsız olmuş ulusların otomatik olarak içerdiği bir hedef olarak değil, bir *süreç* olarak savunmak için yeterli yazınsal ve ufuk açıcı önerileri içeriyor. Fanon, Fransızca yazılmış olan *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin başından sonuna kadar, yerlinin yanı sıra Avrupalıyı da, düşmanca olmayan yeni bir bilinç ve antiemperyalizm ortaklığı içinde bir biçimde bir araya getirmek istemektedir.

Fanon'un Avrupa'nın dikkatine ilişkin lanet ve taleplerinde, Ngugi, Achebe ve Salah'ın romanlarındakiyle büyük ölçüde aynı olan bir kültürel enerji buluyoruz. İletileri şunlar: çabamız, tüm insantürünü emperyalizmden kurtarmak yönünde olmalıdır; hepimiz kendi tarihimizi ve kültürümüzü yeni bir tarzda ve kesin bir dille yazmalıyız; tarih bazılarımızı köleleştirmiş olsa bile, aynı tarihi paylaşıyoruz. Kısacası bu yazış, reel bir sömürgecilik sonrası kurtuluş gizilgücünün sınırında duran sömürgelerden hareket ederek yazmaktır. Cezayir kurtulmuştur, Kenya ve Sudan da. Eski emperyal güçlerle olan önemli bağlantılar da sürmektedir; o ilişkilerde neye güvenilip neye güvenilemeyeceğine ve neyin kurtarılıp neyin kurtarılamayacağına ilişkin, yeni yeni aydınlığa kavuşan duygu da. Önümüzdeki gidişat konusunda önsezide bulunan, bir kez daha kültür ve kültürel çaba oluyor: Ayakta kalan süper güç olarak ABD'nin tahakkümündeki sömürgecilik sonrası dönemin kültürel politikalarına göre epey ilerden giden bir kültür ve kültürel çaba.

Direniş edebiyatına, büyük ölçüde savaşın ortasında yazılmış olmasından dolayı, anlaşılabilir nedenlerle, savaşçı, genellikle de çığırtkan iddiacılığı üstünde yoğunlaşılarak, ya da yazılanlarda Pol Pot rejiminin dehşetini yineleme planı görerek bakma eğilimi vardır. Bir yanda, son zamanlarda Fanon üstüne yazılan bir dolu makalede Fanon'a tam anlamıyla, ezilenleri şiddete ve yalnızca şiddete çağıran bir vaazcı olarak bakıldı. Fransız sömürgeciliğinin şiddeti üstüne pek az şey söylendi; Sidney Hook'un çığırtkan polemiklerine göre Fanon, "Batı"nın akıldışı, sonuçta aptal bir düşmanından başka bir şey değil. Öte yanda, Amilcar Cabral'ın dikkate değer konuşmalarında ve broşürlerinde, insanın harekete geçirici gücünün olağanüstü yoğunluğunu, Cabral'ın düşmanlık ve şiddetini, ve —Portekiz sömürgeciliğinin özellikle çirkin arka perdesine karşı daha da belirginleşen— *ressentiment*[26] ve nefretin nasıl durmadan ortaya çıktığını görmemek zordur. Ancak, tıpkı Fanon'da şiddetli çatışmanın kutlanmasından öte pek bir şey görmemenin Fanon'u yanlış okumak olması gibi, Cabral'ın olanak açıcı ütopyacılığı ve kuramsal bereketliliği gözden kaçırılırsa, "Kuramın Silahları" ya da "Ulusal Kurtuluş ve Kültür" gibi metinleri de ciddi ölçüde yanlış okumak olasıdır. Gerek Cabral gerekse Fanon için, "silahlı savaşım"daki vurgu olsa olsa taktikle ilgili bir vurgudur. Cabral'a göre, emperyalizm yalnızca beyaz adama sağlanan deneyimlerden Avrupalı olmayanları dışladığı içindir ki, şiddet, örgütlenme ve militanlık yoluyla kazanılan kurtuluş zorunlu olmaktadır. Ancak, Cabral şöyle devam eder: "Halklara hükmetmeyi sürgit sürdürmek için kültürün ayrıcalıklı halk ya da uluslara ait bir öznitelik olarak görüldüğü, ve cehalet ya da kötü niyet yüzünden, kültürün, insanın rengiyle ya da gözlerinin biçimiyle, bu değilse teknik ustalıkla karıştırıldığı zamanlar geride kaldı."[191] Bu bariyerlere son vermek, Avrupalı olmayanı bütün bir insan deneyimleri dizisine kabul etmek demektir; tüm insantürüne ait bir yazgı, ve daha da önemlisi tüm insantürüne ait bir tarih, nihayet var olabilecektir.

Daha önce de söylediğim gibi, emperyalizme karşı kültürel direnişin, sık sık özel bir sığınak olarak kullanılan yerlicilik diyebileceğimiz biçimi aldığı kesindir. Bunu hem Cabarti'de hem de Cezayir direnişinin ilk dönemlerinin büyük kahramanı, bir on dokuzuncu yüzyıl savaşçısı olan ve işgalci Fransız ordularına karşı savaşırken bir yandan da on üçüncü yüzyıl sufiliğinin büyüklerinden İbn Arabi'nin inzivamsı ruhsal çıraklığını yapan Emir Abdülkadir'de görüyoruz.[192] Kimliğinize uygulanan çarpıt-

26 *ressentiment:* hınç. [ç.n.]

malara karşı bu tarz bir kavga verdiniz mi, "katışıksız" bir yerli kültür saptamak için emperyal dönem öncesine dönüyorsunuz. Bu, Guha ya da Chomsky'ninki gibi gözden geçirmeci yorumlardan oldukça farklı bir şey; onların amacı, "geri" kültürlerde uzmanlaşmış kurulu düzen bilginlerinde yürürlükte olan çıkarlar konusunda gözleri açmak ve yorumsal sürecin karmaşıklığını değerlendirmektir. Yerlici ise bir anlamda, tüm yorumları geçip katışıksız görüngüye, tartışma ve araştırmadan çok rıza ve onay isteyen hakiki olguya varılabileceğini savunur. Bu tutkulu yoğunluğun izleri, Celal Ali Ahmed'in *Ghobzadagior Occidentosis: A Plague from the West* (1961–1962) */Ghobzadagior Occidentosis: Batı'dan Gelen Belâ*[193] adlı yapıtındaki gibi "Batı"nın tümden mahkûm edilmesinde ya da Wole Soyinka'nın (Afrika deneyimini bozuyorlar diyerek İslamiyet'e ve Araplara yönelttiği talihsiz saldırısında olduğu üzere[194]) katışıksız bir yerli Afrikalının varlığını anıştırmasında bulunabiliyor; Enver Abdülmelik'in "uygarlık projeleri"nde ve endogami[27] kültürlerine ilişkin kuramında ise söz konusu yoğunluk daha ilginç ve verimli bir biçimde kullanılıyor.[195]

Irak, Uganda, Zaire, Libya, Filipinler, İran ve tüm Latin Amerika'da ulusçuluğun fazlasıyla açık olan mutsuz kültürel sonuçlarını tartışmaya fazla zaman harcamak istemiyorum. Beyazlar gittikten sonra Batılı olmayan dünyada kabile reisleri, despot barbarlar ve kafasız fundamentalistlerden oluşan berbat bir karışımdan öte pek bir şey kalmadığı görüşündeki bir yorumcular, uzmanlar ve amatörler ordusu tarafından ulusçuluğun yetmezleştiren kapasiteleri üstünde epey ayak direndi ve fazlasıyla karikatürleştirme yapıldı. Yerlici eğilim —ve bu eğilimi olanaklı kılan oldukça çocuksu temelci ideoloji— konusundaki daha ilginç yorumlar, Rodó'nun *Ariel*'indeki sömürgede doğmuş Avrupalı ya da *mestizo*[28] kültürüne ilişkin açıklamalarda, ve her tür deneyimdeki belirgin ***katışıklığı***, gerçekle gerçeküstünün o büyüleyici karışımını gösteren Latin Amerikalı yazarların masalsı metinlerinde verilmektedir. Borges, Garcia Marquez, Fuentes ve türün ilk betimleyicisi olan Carpentier gibi "büyülü gerçekçileri" okudukça, doğrusal anlatıyı, kolaylıkla dönülen "öz"leri ve "katışıksız" tasavvurun dogmatik taklidini alaya alan bir tarihin yoğun bir biçimde iç içe geçmiş kolları canlı olarak kavranabiliyor.

Muhalefet ve direniş kültürü, en iyi durumunda, insan deneyimini emperyalist olmayan çerçevede yeniden algılamak için kuramsal bir se-

27 *endogami:* kabile dışından evlenmeme. [ç.n.]
28 *mestizo:* melez. [ç.n.]

çenek ve pratik bir yöntem telkin ediyor. Daha güvenli olacak "sağlıyor" sözcüğünün yerine daha çekingence "telkin ediyor"u kullanmamın nedenini birazdan açıklığa kavuşturabilmeyi umuyorum.

Önce tezimin ana noktalarını hızla özetleyeyim. Emperyalizme karşı ideolojik ve kültürel savaş, sömürgelerde direniş biçiminde, daha sonra direnişin Avrupa ve ABD'ye saçılmasıyla da metropolde muhalefet ya da rejim muhalifliği biçiminde gerçekleşmektedir. Bu dinamiğin ilk aşaması ulusal bağımsızlık hareketlerini, ikinci, daha sonra gelip daha keskin olan aşaması ise kurtuluş savaşımlarını üretmektedir. Bu çözümlemenin temel öncülü, emperyal ayırımın gerçekten de metropolü çeperden ayırmasına ve her kültürel söylemin farklı gündem, söz ve imgelere göre gelişmesine karşın, bunların gerçekte, her zaman tam bir denklik içinde değilse de, birbiriyle bağlantılı olduğudur. Raj için Babu'lar gereklidir; tıpkı daha sonra Nehru'larla Gandhi'lerin İngilizler tarafından düzenlenen Hindistan'ı devralmaları gibi. Bağlantının kültürel düzeyde kurulmasının nedeni, söylemiş olduğum üzere, tüm kültür pratikleri gibi emperyalist deneyimin de iç içe geçmiş ve örtüşen bir deneyim olmasıdır. Birbirlerine hem öykünen hem de rakip olan yalnızca sömürgeciler değildir; sömürgeleştirilenler de böyle yapmış, genellikle aynı tip bir "ilk direniş"ten yola çıkarak hükümranlık ve bağımsızlık peşinde, birbirine benzer ulusçu partilere ulaşmışlardır.

Peki, emperyalizmin ve düşmanlarının ortaya çıkardığı şey topu topu bu üstünkörü dayatmalar ve karşı-dayatmalar döngüsünden mi ibarettir, yoksa yeni bir ufuk açılmış mıdır?

Örneğin, Fanon'la Cabral bugün yaşasalardı çabalarının sonuçlarından büyük bir düş kırıklığına uğrayacaklarında pek kuşku yoktur. Bu spekülasyonu yaparken, onların yapıtını yalnızca bir direniş ve sömürgelikten çıkış kuramı değil, aynı zamanda bir kurtuluş kuramı sayıyorum. Her tür durumda, yapıtlarında dile getirmeye çalıştıkları henüz çok da gelişmemiş olan tarihsel güçler, kafa karıştırıcı antitezler ve zamanuyumlu olmayan olaylar, bu kuramda tam olarak verilmiş ya da denetim altına alınmış değildir. Fanon, ulusal burjuvazilerin açgözlülüğü ve bölücülüğü konusunda haklı çıktıysa da, bu burjuvazinin verdiği zararlar konusunda kurumsal, hatta kuramsal bir panzehir sağlayabilmiş değildir, sağlayamazdı da.

Ancak, Fanon ve Cabral gibi büyük direniş yazarları devlet kurucusu ya da o berbat deyimle söylersek, kurucu ata olarak okunup yorumlanmamalıdır. Ulusal kurtuluş için mücadele ile ulusal bağımsızlık arasında kesinti olmamakla birlikte, kültürel kesintisizlik söz konusu değildir ve

bence hiçbir zaman da olmamıştır. Fanon'la Cabral'ı, C.L.R. James'le George Lamming'i, ya da Basil Davidson'la Thomas Hodgkin'i, yönetimdeki partilerin ya da dışişleri bakanlığı uzmanlarının Vaftizci Yahyaları gibi okumak karikatürleştirme olur. Başka bir şey olup bitmekteyken, emperyalizmle kültür arasında süregelen birlik, önce kesin bir kopuş, sonra da ani bir yön değişikliği kaydetmektedir. Bunun algılanmasındaki zorluk nereden geliyor?

Örneğin, çağdaşları olan —çoğunlukla Batılı— meslekdaşlarına tanınan komuta otoritesi (deyimi sözcük anlamıyla kullanıyorum) ya da sorunsuz evrensellik niteliği, kurtuluş üstüne yazanların önerdiği kuram ve kuramsal yapılara çok ender olarak tanınıyor. Bunun pek çok nedeni var ve bir önceki bölümde sözünü ettiğim neden, önemsizler arasında değil: Evrensellik iddiasındaki çoğu kültür kuramı, *Karanlığın Yüreği*'ndeki anlatısal aygıtlara çok benzer bir biçimde ırkların eşitsizliğini, aşağı kültürlerin ikincilliğini, Marx'ın sözcükleriyle kendi kendilerini temsil edemeyip başkalarınca temsil edilmesi gerekenler bulunduğunu varsayıyor ve benimsiyor. Faslı bilgin Abdullah Laroui şöyle diyor: "Üçüncü Dünya aydınlarının kültür emperyalizmini reddetmesinin nedeni budur. Bazen insanlar eski liberal babaerkilliğe, Marx'ın Avrupamerkezciliğine ve yapısalcı ırkçılık karşıtlığına (Levi–Strauss) dağılmış durumdaki kötü muamele karşısında şaşkınlığa düşüyor. Çünkü hepsinin aynı hegemonyacı sistemin bir parçası olabildiğini görmek istemiyorlar."[196] Ya da, Batılı eleştirmenlerin genellikle Afrika'da yazılanlarda "evrensellik" yokluğu gibi bir kusur bulduklarına dikkat çeken Chinua Achebe'nin dediği gibi,

> Bu evrenselcilerin hiç, kişi ve yer adlarını değiştirme oyununu bir Amerikan romanına, diyelim bir Philip Roth ya da Updike'a uygulayıp, bakalım nasıl olacak diye yerine Afrikalı adlar yerleştirmeyi denedikleri oluyor mudur? Ama kuşkusuz, kendi edebiyatlarının evrenselliğinden kuşkulanmak başlarına hiç gelmiyordur. Batılı yazarların yapıtları eşyanın tabiatı icabı otomatik olarak evrensellikten etkileniyordur. Evrenselliğe ulaşmak için çaba göstermesi gerekenler, yalnızca ötekilerdir. Falancanın yapıtı evrenseldir: Gerçekten başarmış! Sanki evrensellik, Avrupa ya da Amerika yönünde yeterince uzağa yolculuk yapar ve kendinizle eviniz yurdunuz arasında uygun bir mesafe bırakırsanız yolun uzaklarında alabileceğiniz bir dönemeçmiş gibi.[197]

Bu talihsiz durumun öğretici bir anımsatıcısı olarak, Michel Foucault ile Frantz Fanon'un aşağı yukarı çağdaş olan, ve ikisi de Batılı bilgi ve disiplin sisteminin merkezindeki kaçınılmaz hareketsizlik ve kapanmışlık

sorunsalını vurgulayan yapıtlarını ele alalım. Fanon'un yapıtı programatik açıdan sömürge ve metropol toplumlarını farklı ancak ilişkili varlıklar olarak birlikte ele almaya çalışırken, Foucault'nun yapıtı toplumsal bütünlükleri ciddiyetle ele almaktan gitgide daha çok uzaklaşıp, bunun yerine, karşısında direnme umudu olmayan ve önlenemez bir biçimde yol alan "iktidar mikrofiziği"[198] içinde çözünmüş bireyde yoğunlaşıyor. Fanon, yerli ve Batılı olmak üzere ikili bir gruplaşmanın çıkarlarını tasavvur ederek, kapanmışlıktan kurtuluşa doğru gidiyor. Kendi kuramlarının emperyal bağlamını görmezden gelen Foucault ise fiilen, çelişkili bir biçimde hem yalnız başına birey olarak bilgin'in hem de bilgini içeren sistemin saygınlığını artıran, karşı konulmaz bir sömürgeleştirme hareketini temsil eder gibidir. Her ikisi de Hegel, Marx, Freud, Nietzsche, Canguihelm ve Sartre'ı kalıt olarak almakla birlikte, bu görkemli depoyu otorite karşıtı hizmete sokan yalnızca Fanon'dur. Foucault, belki hem 1960'lardaki ayaklanmalarda hem de İran Devrimi'nde uğradığı düş kırıklığı nedeniyle, politikadan tümüyle ayrılmış durumdadır.[199]

Benzer bir biçimde, Batı Marksizmi de estetik ve kültürel kesimleriyle, emperyalizm meselesine büyük ölçüde gözünü kapamış durumda. Frankfurt Okulu eleştiri kuramı ise, tahakküm, modern toplum, ve eleştiri olarak sanat yoluyla kurtulma olanakları arasındaki ilişkiler konusunda gösterdiği verimli içgörüye karşın, ırkçı kuram, antiemperyalist direniş ve imparatorluk içindeki muhalefet pratiği konusunda şaşılacak derecede sessizdir. Acaba bu sessizlik bir içgörü olarak yorumlanabilir mi diye günümüzün önde gelen Frankfurt kuramcısı Jürgen Habermas'a baktığımızda, kendisini bir söyleşisinde (ilk olarak *The New Left Review*'da yayımlanmıştır) sessiz kalmanın bilerek çekimserlik etmek olduğunu açıklarken görüyoruz: Hayır, diyor, "Üçüncü Dünya'daki antiemperyalist ve antikapitalist savaşımlar"a söyleyecek bir şeyimiz yok. Ve ekliyor: "Bunun Avrupamerkezci bir biçimde sınırlı bir görüş olduğu gerçeğinin farkındayım."[200] Deleuze, Todorov ve Derrida dışında başlıca Fransız kuramcılarının tümü benzer bir biçimde aldırışsızlık edegelmişlerdir ve bu durum, atölyelerinde, bütün dünya için geçerlilik imasıyla dizi dizi Marksizm, dil, psikanaliz ve tarih kuramları yumurtlanmasını önlememiştir. Feminizm gibi önemli bir istisnayla ve Raymond Williams ile Stuart Hall'un etkilediği bir avuç genç eleştirmen dışında, Anglosakson kültür kuramının büyük bölümü için de aynı şey söylenebilir.

Peki, kurtuluşun kültürel bileşenlerinden Avrupa kuramı ve Batı Marksizmi esas olarak emperyalizme karşı direnişte güvenilir bağlaşıklar ol-

duklarını kanıtlamadılarsa —tersine, yüzyıllar boyu kültürle emperyalizmi bağlantılandıran aynı bir haksız "evrenselciliğin" parçaları olduklarından kuşkulanılabiliyorsa—, kurtuluşçu antiemperyalizm bu engelleyici birliği kırmak için nasıl bir çaba göstermiştir? Birincisi, tarih konusunda, Batılı olan ve olmayan deneyimleri, emperyalizm tarafından bağlantılandırılmış olmaları nedeniyle birbirine ait sayan yeni bir tümleştirici ya da çokseslileştirici yönelim yoluyla. İkincisi, kurtarıcı (kapanıklaştırıcı olmayan) kuram ve uygulamayı yeniden tanımlayan, yaratıcı, hatta ütopyacı bir anlayışla. Üçüncüsü, yeni otoritelere, öğretilere ve kodlanmış ortodoksluklara, ya da kurulu düzen kurumlarına ve davalarına değil, özel bir tür göçebe, göçmensi ve anlatı karşıtı enerjiye prim vererek.

Bu noktaları C.L.R. James'in *The Black Jacobins*'indeki enfes bir bölüme bakarak örnekleyeyim. James, kitabına, 1938'de yayımlanmasından yirmi küsur yıl sonra bir bölüm daha ekler: "Toussaint L'Ouverture'den Fidel Castro'ya." James, söylediğim gibi son derece özgün biri olmakla birlikte, yapıtı, emperyalizmle kültürün kavşağında çalışan ve gazetecilikten kurmacaya ve bilimsel çalışmaya kadar giden çeşitli metropollü tarihçi ve gazetecilerin (İngiltere'den Basil Davidson, Thomas Hodgkin, Malcolm Caldwell ve daha başkaları; Fransa'dan Maxime Rodinson, Jacques Chesnaux, Charles-Robert Argeron ve daha başkaları) yapıtlarıyla ilişkilendirilmekten hiçbir yitime uğramaz. Demektir ki aynı zamanda hem emperyal Avrupa ile çeper ülkeler arasındaki savaşımla dolu olan tarihin bu savaşım göz önüne alınarak yazılması yönünde hem de söz konusu yazımın, gerek konu, gerekse ele alış ya da yöntem çerçevesinde, emperyal tahakküme karşı savaşımın bir parçası olarak ve bu savaş açısından gerçekleştirilmesi yönünde, bilinçli bir girişimle karşı karşıyayız. Tüm bu yazarlar için, Üçüncü Dünya'nın tarihi, sömürgeci anlatılarda örtük olarak bulunan varsayımların, tavırların ve değerlerin üstesinden gelmek durumundaydı. Bundan, genellikle olduğu üzere, partizanca bir savunma tavrını benimsemek anlamı çıkıyorsa varsın çıksın; anıştırma düzeyinde bile olsa, kurtuluş ve ulusçuluk üstüne yazıp da aynı zamanda yandaş ya da karşı olduğunu belirtmemek olanaksızdır. Bence bu yazarlar, emperyalizminki gibi bir dünya görüşü böylesine küreselleştirilirken tarafsızlığın söz konusu olamayacağı konusunda haklıydılar: Ya emperyalizmin yanındaydınız ya da karşısında; ve, emperyalizmi —yerli ya da beyaz olarak— bizzat yaşamış olduklarından, uzaklaşmalarının da yolu yoktu.

James'in *The Black Jacobins*'inde Santo Domingo köle ayaklanması Fransız Devrimi'yle aynı tarihin içinde gelişen bir süreç olarak ele alınır

ve Napoleon ile Toussaint, o fırtınalı yıllara hükmeden iki büyük simadır. Fransa'daki olaylarla Haiti'deki olaylar bir füg içindeki sesler gibi birbirine karışır ve birbirine göndermede bulunur. James'in anlatısı, coğrafya, arşiv kaynakları ve vurgular açısından dağılmış, hem karaderili hem Fransız bir tarih halinde, parçalanmış bir anlatıdır. Üstelik Toussaint'den, tebaa içinde az rastlanan, köleler arasında ise daha az rastlanan bir kararlılıkla insan özgürlüğü için savaşıma —kültürel açıdan dilini ve törel bağlılıklarından pek çoğunu borçlu olduğu metropolde de sürmekte olan bir savaşıma— girmiş biri olarak söz eder. Toussaint, devrimin ilkelerini bir karaderili olarak değil, insan olarak benimser ve bunu, Diderot'nun, Rousseau'nun ve Robespierre'in dilini bulmak yoluyla, öncellerini nasıl yaratıcı bir biçimde, aynı sözcükleri kullanarak, sözü gerçekliğe dönüştüren iniş çıkışlara başvurarak izleyeceği konusunda yoğun bir tarih bilinciyle yapar.

Toussaint'in yaşamı, korkunç bir biçimde, Napoleon'un tutsağı olarak, Fransa'daki bir cezaevinde sona ermiştir. Ancak, Fransız Devrimi'nin tarihini Haiti ayaklanması dışlanarak tasavvur etmenin olanaksızlığı gibi, James'in kitabının sözcüğün asıl anlamıyla konusu da Toussaint'in yaşamöyküsüyle sınırlanmış değildir. Süreç bugüne kadar uzanmakta (James'in 1962'de eklediği "Toussaint'den Castro'ya" bölümü buradan kaynaklanır), bela sürmektedir. Üçüncü Dünya'da tahakkümün karıştırdığı gerçeklik sürüp giderken, çocukça ütopyacı ya da umutsuzca karamsar olunmadıkça, emperyal olmayan ya da emperyal dönem sonrası bir tarih nasıl yazılabilir? Burada yöntembilimsel ve tarih ötesi bir ikircim var ve James'in bu ikircime getirdiği hızlı çözüm, göz alıcı ölçülerde yaratıcıdır.

James, Aimé Césaire'in *Cahier d'un retour au pays natal*'ini yeniden yorumlamak üzere konudan kısaca saparken, şairin, Batı Hint Adaları'ndaki yaşamın yoksunluğundan ve "beyaz dünya"nın "mavi çelik katılıkları" ile "kibirli fetihlerinden" geçerek yeniden Batı Hint Adaları'na dönüşünde, bir zamanlar kendisini ezenlere karşı duyduğu nefretten kurtulma isteği içinde, "bu benzersiz ırkın yetiştiricisi" olma sözü verdiğini keşfeder. Başka bir deyişle Césaire, emperyalizmin devam etmesinin, "insan"ı (dışlayıcı bir biçimde eril olan[29] bu vurgu oldukça çarpıcıdır) "dünyadaki bir parazit"ten daha fazla bir şey olarak düşünme gereksinmesi anlamına geldiğini fark etmiştir. "Dünyaya ayak uydurmak" tek yükümlülük değildir:

29 İngilizce sözcük "man," "Türkçe'ye "insan" olarak çevrilmesi daha uygun düşmekle birlikte, "adam" anlamını taşıyan, eril bir sözcüktür. [ç.n.]

but the work of man is only just beginning
and it remains to man to conquer all
the violence entrenched in the recesses of his passion.

And no race possesses the monopoly of beauty,
of intelligence, of force, and there
is a place for all at the rendezvous
of victory.[201]

(James'in çevirisi)

(insanın yapıtı daha yeni başlıyor
insana düşüyor tutkusunun köşelerinde
kalmış her yasağı yenmek ve güzellik,
zekâ ve güç, tekelinde değil hiçbir ırkın
ve bu zafer buluşmasında herkese yer var)

James'e göre, Césaire'in savunmacı bir biçimde kimlik, *négritude* iddiasında bulunmanın yeterli olmadığını keşfettiği bu bölüm, Césaire'in şiirinin merkezidir. *Négritude* yalnızca, "zafer buluşması"na bir katkıdır. James şöyle devam eder: "Şairin ufku, iktisat ya da politika değildir; kendine sadık, şiirsel ve *sui generis*'tir,[30] başka hiçbir hakikate gereksinmesi yoktur. Ancak, burada Marx'ın ünlü tümcesi 'İnsanlığın gerçek tarihi başlayacak'ın şiirsel canlanışını görmemek de en kabasından bir ırkçılık olur."[202]

Bu devinirlikte James, bir başka çoksesli, anlatısal olmayan dönüş daha gerçekleştiriyor. Césaire'in izini Batı Hint Adaları'nda ya da Üçüncü Dünya tarihinde geriye doğru sürmek ya da ilk eldeki şiirsel, ideolojik ve siyasal öncellerini göstermek yerine, şairi, büyük Anglosakson çağdaşının, vargısı "Yeniden Dünyaya Geliş" olan T.S. Eliot'un yanına yerleştiriyor.

Here the impossible union
Of spheres of existence is actual,
Here the past and the future
Are conquered, and reconciled,
Where action were otherwise movement
Of that which is only moved
And has in it no source of movement.[203]
(Burada olanaksız birliği

30 *sui generis:* kendine özgü. [ç.n.]

Varlık dünyalarının gerçektir,
Burada geçmiş ile gelecek
Fethedilir ve uzlaştırılır,
Ve eylem başka tür hareketiydi
Onun ki yalnızca etkilenir
Ve içinde yoktur hiç hareket kaynağı—)[31]

Césaire'den hareket edip, tümüyle farklı bir dünyaya ait olduğu düşünülebilecek bir şairin dizelerine, Eliot'un "The Dry Salvages"ına böylesine beklenmedik bir geçiş yapan James, tarihin bir kolunun taşracılığından, tümü de bir "olanaksız birlik"ten hayat bulup bu birlik içinde gerçekleşen diğer tarihlerin kavranmasına geçmeye yarayan bir taşıyıcı olarak, Césaire'in "kendine sadakati"nin şiirsel gücünü kullanmış oluyor. Burada, Marx'ın insanlık tarihinin başlamasına ilişkin belirtimine harfi harfine uyan bir örnek verilmiş; bu örnek, James'in metnine, bir halkın tarihi kadar gerçek, şairin ufku kadar genel bir toplumsal ortaklık boyutu getiriyor.

James'in kitabındaki, ne soyut ve paketlenmiş bir kuram, ne de umut kırıcı bir anlatılabilir olgular derlemesi olan bu devinirlik, antiemperyalist kurtuluşun enerjilerini —tasavvur etmekle ya da dile getirmekle kalmayıp— somutlaştırıyor. Bu kitaptan hiç kimsenin bir yinelenebilir öğreti, yeniden kullanılabilir bir kuram ya da anımsanabilir bir öykü, hele hele gelecek için bir devlet bürokrasisi çıkarabileceğini sanmıyorum. Belki kitabın, gerçek kurtuluşu doğuran değilse bile içinde taşıyan bir ufuk için, emperyalizm, kölelik, fetih ve tahakkümün şiir tarafından özgürleştirilmiş bir tarihi ve politikası olduğu söylenebilir. O halde bu kitap, tıpkı *The Black Jacobins* gibi, başka başlangıçlardan yaklaşılabildiği ölçüde, insanın tarihinde bizi tahakkümün tarihinden kurtuluşun gerçekliğine doğru götürebilen ne varsa onun bir parçasıdır. Bu hareket, sınırları çizilip denetim altına alınmış anlatı yollarına direnmekte, kuram, öğreti ve ortodoksluk sistemlerinin kenarından dolaşmaktadır. Ancak, James'in tüm yapıtlarının tanıklık ettiği üzere, ortaklık, eleştirel uyanıklık ve kuramsal yönlenme gibi toplumsal ilkeleri terk etmemektedir. Yirmibirinci yüzyıla yaklaşırken, çağımız Avrupası'yla ABD'sinde yürekliliği ve ruh cömertliğiyle böyle bir harekete özellikle gereksinme vardır.

31 Çev. Suphi Aytimur, *Çorak Ülke, Dört Kuartet ve Başka Şiirler*, Adam Yay., 1990, s. 146.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

GELECEKTE TAHAKKÜMDEN KURTULMAK

Yeni başlangıçlara, yeni bölümlere, temiz sayfalara inananlar İmparatorluğun yeni adamları. Ben eski öyküyle boğuşuyorum hâlâ, tam sonuna gelmeden böyle bir öyküyle uğraşmayı neden göze aldığımın açıklamasını bulacağımı umuyorum.

J. M. COETZEE
Barbarları Beklerken[32]

I • Amerika'nın Yükselişi: Kamusal Alan Savaşta

Emperyalizm, sömürgelikten çıkışın klasik imparatorluklardaki parçalanmayı başlatmasıyla sona ermedi, birden "geçmiş" haline gelmedi. Eskinin kalıtı olan bağlar, Cezayir ve Hindistan gibi ülkeleri sırasıyla Fransa'ya ve İngiltere'ye hâlâ bağlıyor. Şimdi metropol Avrupa'da, eski sömürgelerden gelen Müslüman, Afrikalı ve Batı Hint Adaları kökenli büyük yeni topluluklar yaşıyor; İtalya, Almanya ve İskandinavya bile, artan Avrupa nüfusundan olduğu kadar, büyük bölümüyle emperyalizmden ve sömürgelikten çıkıştan da kaynaklanan bu yer değiştirmelerle uğraşmak zorunda. Ayrıca, soğuk savaşın ve Sovyetler Birliği'nin son bulmasıyla dünya haritası kesin bir biçimde değişti. Son süper güç olarak ABD'nin zaferi dünyayı yeni bir dizi güç silsilesinin yapılandıracağını düşündürüyor; bunlar 1960'larla 1970'lerde belirmeye başlamıştı.

Michael Barratt–Brown, *After Imperialism/Emperyalizmden Sonra* (1963) adlı yapıtının 1970'te yapılan ikinci basımına yazdığı önsözde şunları ileri sürüyor: "Emperyalizmin, iktisadî açıdan daha az gelişmişlerin

32 Çev. Beril Eyüboğlu, Adam Yay., 1985, s. 34.

gelişmişlere tâbi olduğu iktisadi, siyasal ve askersel ilişkiler içinde, hâlâ en büyük güç olduğunda kuşku yoktur. Yine de sona ereceği umudunu besleyebiliriz."[1] Emperyalizmin yeni biçimine ilişkin betimlemelerde klasik imparatorluklar için en yüksek dönemlerinde bile pek kullanılmayan, dev boyut ve kıyamet çağrışımlı deyimlerin düzenli olarak kullanılması ilginçtir. Bu betimlemelerden bazıları, emperyalizmin yeni biçimine olağanüstü ölçüde keyif kaçırıcı bir kaçınılmazlık, bir tür dörtnala giden, her şeyi yutan, kişiler üstü ve belirlenimci nitelik yüklüyor. Dünya düzeyinde birikim; dünya kapitalist sistemi; azgelişmişliğin gelişmesi; emperyalizm ve bağımlılık, ya da bağımlılığın yapısı; yoksulluk ve emperyalizm: Bu repertuvar iktisatta, siyasal bilimde, tarihte ve toplumbilimde iyi biliniyor ve Yeni Dünya Düzeni'nden çok, tartışma halindeki sol düşünce okulu mensuplarıyla özdeşleştiriliyor. Bununla birlikte, bu gibi deyim ve kavramların kültürel anıştırmaları —sık tartışılan ve yerleşmiş olmaktan uzak niteliklerine karşın— ayırt edilebiliyor; ve ne yazık ki en bilmez gözler için bile moral bozucu oldukları yadsınamaz.

Eski emperyal adaletsizliklerin, Arno Mayer'in anlamlı deyişiyle söylersek eski rejimin ayak diremesinin yeniden sunuluşunda öne çıkan özellikler nelerdir?[2] Söz konusu özelliklerden biri, hiç kuşkusuz, yoksul ve zengin devletler arasındaki büyük iktisadî gediktir; bu gediğin temelde oldukça basit olan topografisi, Brandt Raporu adı verilen, *North–South: A Program for Survival/Kuzey–Güney: Hayatta Kalma Programı* (1980) başlıklı metinde en katı terimlerle çiziliyor.[3] Metnin vargıları bunalım ve acil durum diliyle dile getirilmiş: Güney Yarıküre'deki en yoksul ülkelerin "öncelikli gereksinmeleri" ele alınmalı, açlık yok edilmeli, erzak girdileri güçlendirilmelidir; Kuzey Yarıküre'deki imalat Güney'deki imalat merkezlerinde gerçek bir büyümeye olanak vermeli, uluslarüstü şirketlerin uygulamalarına "sınırlamalar" getirilmeli, küresel para sisteminde reform yapılmalı ve kalkınmanın finansmanında, yerinde bir deyimle "borç tuzağı"[4] denen şeyi yok edecek değişikliklere gidilmelidir. Raporda da belirtildiği üzere, sorunun can alıcı noktası güç paylaşımıdır; başka bir deyişle, "parasal ve mali kurumlar içindeki karar üretimi ve iktidar mekanızmaları"nda Güney ülkelerine daha adil bir pay verilmelidir.[5]

Raporun, kullanılan dengeli ifade ve Kuzey'in dizginsiz açgözlülüğü, hırsı ve ahlakdışılığı konusunda sessizce çizdiği tablo ile daha da güvenilirlik kazanan tanısına, hatta önerilerine katılmamak zor. Ancak, değişiklikler nasıl gerçekleşecek? Savaş sonrasında, dünya ülkelerini üç "dünya"ya ayıran ve bir Fransız gazetecisi tarafından bulunan sınıflan-

dırma büyük ölçüde terk edilmiş durumda.[6] Willy Brandt ve çalışma arkadaşları, ilke olarak hayran olunası bir örgüt olan Birleşmiş Milletler'in gitgide artan bir sıklıkla ortaya çıkan sayısız bölgesel ve küresel çatışma söz konusu olduğunda yetersiz kaldığım örtük bir biçimde kabul ediyor. Küçük grupların (örneğin, Dünya Düzeni Modelleri Projesi) çalışmalarını saymazsak, küresel düşünce, Yugoslavya'da yaşanan dehşetin de gösterdiği üzere nükleer ve nükleer sonrası çağda daha da tehlikelileşen bir biçimde eskinin süper güçlerini, soğuk savaşını ve bölgesel, ideolojik ve etnik çekişmelerini yeniden üretme eğiliminde. Güçlüler daha da güç kazanıp zenginleşiyor, zayıflar ise güç yitirip yoksullaşıyor; ikisi arasındaki açıklık, en azından Avrupa'da önemi azalmış olan, sosyalist ve kapitalist rejimler arasındaki eski ayrımları geçersiz kılıyor.

Noam Chomsky, 1982 yılında, 1980'ler için şu sonuca varıyordu:

> Kuzey–Güney çatışması yatışmayacaktır; Batılı sanayi toplumlarındaki ayrıcalıklı kesimlerin, küresel insan ve malzeme kaynakları üstündeki denetimlerini sürdürebilmeleri ve bu denetimden katlanmış oranlarda kazanç sağlayabilmeleri için yeni tahakküm biçimleri icat edilmesi gerekecektir. Dolayısıyla ABD'de yeniden oluşturulan ideolojinin tüm sınai dünyada yankı bulması şaşırtıcı olmuyor... Ancak, insanın saygınlığına, özgürlüğüne ve kendi kaderini belirleme ilkesine geleneksel olarak bağlı uygar Batı ile, bir nedenle (belki genlerinin bozukluğundan) bu tarihsel bağlılığın derinliğini değerlendiremeyenlerdeki, —sözgelimi Amerika'nın Asya'da yaptığı savaşlarda çok iyi açığa çıkan— barbarsı vahşet arasına bir uçurum yerleştirilmesi, Batı ideoloji sistemi için mutlak bir zorunluluktur.[7]

ABD'nin kentsel, iktisadî ve kültürel bunalımına, iktisadî gücündeki azalmaya, Pasifik'te kıyısı bulunan ülkelerde görülen yükselişe ve çokkutuplu bir dünyadaki kargaşanın Reagan dönemi çığırtkanlığının sesini kısmasına karşın, Chomsky'nin, Kuzey–Güney ikileminden sonra sözü Amerikan ve Batı tahakkümüne getirmesinin temelde doğru olduğunu düşünüyorum: Bir kere, Chomsky böylece tahakkümü kültürel çerçevede perçinleyip haklı çıkarmak konusundaki ideolojik gereksinmenin Batı'da on dokuzuncu yüzyıldan, hatta daha da öncesinden bu yana sürekli olarak hissedildiğini vurguluyor. İkincisi, Amerikan gücü konusunda yapılan pek çok projeksiyonla kuramlaştırmaya dayanan, ve genellikle çok güvensiz bir biçimde bu nedenle de abartılarak seslendirilen bir izleği, bugün Amerika'nın yükseliş halinde olduğu izleğini, isabetle yakalıyor.

Yirminci yüzyıl ortalarının başlıca kişileri üstüne son on yıl içinde yapılan incelemeler, demek istediğim şeyi örnekliyor. Ronald Steel'in *Walter Lippmann and the American Century/Walter Lippmann ve Amerikan Yüzyılı* adlı yapıtı, bu yüzyılın en ünlü —en saygın ve güçlü— Amerikalı gazetecisinin kariyerinden hareketle, o kariyere damgasını vuran bu yükselişin zihniyetini gösteriyor. Steel'in kitabından çıktığı kadarıyla Lippmann'ın kariyerindeki olağanüstü nokta, dünya olaylarına ilişkin haber ya da öngörülerinde doğru söylemesi ya da özellikle keskin kavrayışlı olması değil (Lippmann'da bu özellikler yok), "içerden konuşan" (terim kendisine ait) konumunu benimseyerek, Vietnam dışında Amerika'nın küresel tahakkümünü ikircimsiz olarak vurgulaması ve kendi üstatlık rolünü yurttaşlarının "gerçekliğe uyum gösterme"lerine yardımcı olmak olarak görmesidir; söz konusu gerçeklik, dünyadaki rakipsiz Amerikan gücü gerçekliğidir, ve Lippmann, "kamuoyunun güveninden fazla uzaklaşmamak konusunda dikkate değer bir ustalık"[8] göstererek, törelliğini, gerçekçiliğini ve özgeciliğini vurguladığı bu gücü daha kabul edilebilir kılmıştır.

Amerika'nın küresel rolü konusunda, yüksek düzeyde bir devlet görevlisinin sade ve seçkin tavırlı anlayışıyla dile getirilmekle birlikte yukardakine benzeyen bir görüş de George Kennan'ın etkili yazılarında yer alıyor. Soğuk savaş döneminin büyük bir bölümünde resmi düşünceye yol gösteren çevreleme politikasının yazarı olan Kennan, ülkesinin Batı uygarlığının bekçisi olduğuna inanıyordu. Kennan'a göre, Avrupa dışı dünyada böyle bir yazgı ABD'yi popüler kılmak için çaba harcanmasını içermeyip (Kennan bu tür çabaları "rotaryen idealizm" diyerek küçümsüyordu) "doğrudan güç kavramları"na bağlıydı. Eski sömürge halk ya da devletlerden hiçbirinin elinde ABD'ye askersel ya da iktisadî açıdan meydan okuyacak olanaklar bulunmadığından, Kennan da kendilerini tutmaları uyarısında bulunuyordu. Amerika'nın Vietnam'a müdahalesini ve genel olarak "gayrı resmi emperyal sistemin katışıksız Amerikan türü"nü onaylamıyordu. Buna karşılık, 1948 yılında Politika Planlama Kurulu için hazırladığı bir notta Afrika'nın yeniden sömürgeleştirilmesini, 1971'deki bir yazısında da (kötüye kullanımlar dışında) apartheid'i onaylıyordu.[9] Kennan'ın kafasında Avrupa ve Amerika'nın dünyaya tek başlarına önderlik etme konumunda olduklarına ilişkin hiçbir kuşku yoktu; bu görüşü, kendi ülkesini, eskiden Britanya İmparatorluğu'nun oynadığı rolü oynamak üzere yetişen bir tür "ergen" olarak görmesine neden oluyordu.

Lippmann ve Kennan gibi kişilerin yanı sıra, savaş sonrası ABD dış politikasını biçimlendiren başka güçler de vardı: Bu iki yalnız adam,

içinde yaşadıkları toplumun şovenizmden ve saldırgan Amerikan davranışının çiğ biçimlerinden nefret eden kitlelerine yabancılaşmışlardı. Tecrit politikasının, müdahaleciliğin, sömürgecilik karşıtlığının ve serbest ticaret emperyalizminin, Richard Hofstadter tarafından "düşünsellik düşmanı" ve "paranoid" olarak tanımlanan Amerikan siyasal yaşamının ülke içi özellikleriyle ilgili olduğunu biliyorlardı: Tüm bunlar, İkinci Dünya Savaşı'nın sona ermesinden önce ABD dış politikasındaki tutarsızlıkları, ilerlemeleri ve gerilemeleri üretmişti. Ancak, Amerika'nın önderliği fikri ve ayrıklık iddiası, hiç eksik olmamakta, ABD ne yaparsa yapsın, bu otoriteler genellikle ABD'nin izinden gittiği emperyal güçler gibi bir emperyal güç olmasını istememekte, ABD'nin yaptıklarının mantığı olarak "dünya sorumluluğu" kavramını yeğlemektedirler. Daha önceki mantıklar (Monroe Doktrini, Açık Yazgı vb.), ABD'nin İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra büyüyen küresel çıkarlarına ve dış politikası ile aydın seçkinler tarafından kavramlaştırılan büyük gücüne tam olarak denk düşen bu "dünya sorumluluğu"na yol açmıştır.

Bunun verdiği zararların inandırıcı bir açıklamasını yapan Richard Barnet, 1945'le 1967 yılları arasında Üçüncü Dünya'da her yıl bir ABD askeri müdahalesi olduğunu kaydediyor (Barnet, 1967 yılından sonra saymaya devam etmemiştir). ABD o zamandan bu yana, bir müttefikini işgal eden Iraklıları geri çevirmek için 6000 mil öteye 650.000 kişi yolladığı [ilk] Körfez Savaşı başta olmak üzere, şaşırtıcı bir etkinlik göstermiştir. Barnet, *The Roots of War/Savaşın Kökleri*'nde, bu gibi müdahalelerin "güçlü bir emperyal inancın tüm öğelerini (görev ve tarihsel zorunluluk duygusu, dinsel tutku) içerdiğini" söyleyerek şöyle sürdürüyor:

> Emperyal inanç, bir yasa yapımı kuramına dayanıyor. [Lyndon Baines] Johnson gibi çığırtkan küreselcilerle Nixon gibi sesi kısık küreselcilere göre, ABD'nin dış politikasında hedef, yasaya gitgide daha çok tâbi bir dünya gerçekleştirmektir. Ancak, Devlet Bakanı Rusk'ın sözcükleriyle "barışı düzenleyecek" olan, ABD'dir. ABD, iktisadî kalkınmanın ve gezegen düzeyinde askersel düzenin temel kurallarını saptayarak "uluslararası çıkar"ı kabul ettirir. Dolayısıyla, Küba'da Sovyetler'in, Brazil'de Brezilyalıların, Vietnam'da Vietnamlıların nasıl davranacağına ilişkin kuralları ABD koyar. İngiltere'nin Küba'yla ticaret yapıp yapamayacağı ya da İngiliz Guyanası'nın Marksist bir dişçi tarafından yönetilip yönetilemeyeceği gibi ülke dışı konulardaki bir dizi direktifte, soğuk savaş politikası dile getirilmiştir. Cicero'nun, ilk Roma İmparatorluğu için yaptığı tanım buna çok benzer. Orada söz konusu olan, Roma'nın yasa uygulamak için yasal hak sahibi olduğu bir alandı. Bugün Amerika'nın kendi kendine çıkardığı ferman ise tüm dünyaya ulaşıyor: ABD hükümeti tarafından

> toprakları üstünde askersel uçuş hakkı iddiasında bulunulan Sovyetler Birliği ve Çin de bunun içinde. Tek kutsanmış yanı görülmemiş zenginleri ve olağandışı tarihi olan ABD, uluslararası sistemin içinde değil, üstüde durmaktadır. Ulusların en yücesi konumunda, yasanın koruyucusu olmaya hazırdır.[10]

Bu sözler, 1972'de yayımlanmış olmakla birlikte, hukuk ve barış konusundaki görüşlerini tüm dünyaya dayatma çabasını sürdüren bir ülke olarak, Panama'nın işgali ve Körfez Savaşı sırasındaki ABD'yi daha isabetli bir biçimde tanımlıyor. Şaşırtıcı olan nokta, bu dayatmanın, girişim konusu olabilmesi değil, dayatmayı tasavvur edip açıklamak için bir tür kültürel uzam olarak özellikle inşa edilen kamu alanında böylesine bir uzlaşım ve neredeyse oybirliği ile gerçekleştirilmiş olmasıdır. Büyük iç bunalım dönemlerinde (örneğin, [ilk] Körfez Savaşı'ndan bir yıl kadar sonra) bu tür törel övünmecilik askıya alınıp bir yana konmaktadır. Ne var ki sürdüğü sürece de medya, Chomsky'nin deyişiyle "rıza imalatı" konusunda, ortalama Amerikalının, dünyanın yanlışlarını düzeltme, çelişki, tutarsızlık ve kötülükleri giderme hakkının "biz"e ait olduğunu hissetmesini sağlamak konusunda olağanüstü bir rol oynamaktadır. Körfez müdahalesi öncesinde de, tümü geniş ölçüde tartışılan, çoğu doğal olarak "bizim" hakkımız diye onaylanan ya da en azından caydırılmayan bir dizi müdahale (Panama, Grenada, Libya) olmuştur. Kiernan'ın dediği gibi: "Amerika, kendi istediği ne ise insan ırkının istediğinin de tam o olduğunu düşünmeyi sevmiştir."[11]

ABD yönetimi yıllar boyu Orta ve Güney Amerika'nın işlerine karışma konusunda doğrudan, ilan edilmiş ve etkin bir politika izlemiştir: Küba, Nikaragua, Panama, Şili, Guatemala, Salvador ve Grenada'nın hükümranlığı, düpedüz savaştan tutun, darbelere ve ilan edilen devirme hareketlerine, cinayet girişimlerinden "kontra" ordularının finansmanına kadar giden saldırılara uğramıştır. ABD, Doğu Asya'da da iki büyük savaş yapmış, "dost" hükümetler eliyle (Endonezya, Doğu Timor'da) yüz binlerce ölüye neden olan yoğun askersel saldırıları himaye etmiş, hükümetler devirmiş (İran, 1953) ve yasasız etkinliklerde devletleri destekleyerek Birleşmiş Milletler kararlarına açıkça karşı koymuş, saptanmış politikalara aykırı davranmıştır (Türkiye, İsrail). Çoğu zaman, izlenen resmi doğrultu, ABD'nin kendi çıkarlarını savunmakta olduğu, düzeni koruduğu, adaletsizliğe ve yanlış hareketlere karşı durulması için adalet getirdiği biçimindedir. Oysa, kendi desteklediği çok sayıda Birleşmiş Milletler kararı (İsrail'le ilgili olanlar başta olmak üzere) uygulanmamış ya da görmez-

den gelinmiş, ABD Birleşmiş Milletler'e olan birkaç yüz milyon dolarlık borcunu ödememiş ve Irak olayında Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'ni kullanarak savaştan yana kararlar çıkarılmasına çalışmıştır. ABD'de yetkili kamu alanının yanı sıra muhalif edebiyat da her zaman ayakta kaldı; bu edebiyat, genel ulusal ve resmi icraata karşıt olarak tanımlanabilir. William Appleman Williams, Gabriel Kolko ve Howard Zinn gibi gözden geçirmeci tarihçiler, Noam Chomsky, Richard Barnet, Richard Falk ve daha pek çok güçlü tanınmış eleştirmen: Tümü de tek tek sesler olarak değil, ülkedeki hayli önemli bir alternatifin ve imparatorluk karşıtı akımın mensupları olarak öne çıktı. Onların yanı sıra *The Nation, The Progressive* ve yazarı yaşadığı sırada *I.F. Stone's Weekly* gibi sol liberal dergiler var. Muhalefetin temsil ettiği bu gibi görüşlerin yandaş sayısını bilmek güç; her zaman bir muhalefet bulunmakla birlikte (akla Mark Twain, William James ve Randolphe Bourne gibi antiemperyalistler geliyor) umut kırıcı gerçek, muhalefetin *caydırıcı* gücünün etkili olmadığıdır. ABD'nin Irak'a saldırmasına karşı çıkan görüşler, bu dehşet verici gücü durdurmak, ertelemek ya da azaltmak yönünde hiçbir şey yapamadı. Ağır basan, olağanüstü bir genel uzlaşma oldu; bu uzlaşma içinde, hükümetin, politika üreticilerin, askerlerin, beyin takımlarının, medyanın ve akademik merkezlerin ettiği sözler, ABD'nin gücü ve planlarının sonuçta adil olduğu konusunda gitgide birbirine yaklaştı; böyle bir yakınlaşmayı hazırlayan ise, Andrew Jackson'dan Theodore Roosevelt, Henry Kissinger ve Robert W. Tucker'a kadar uzun bir kuramcılar ve savunmacılar tarihiydi.

Bir on dokuzuncu yüzyıl öğretisi olan "Açık Yazgı" (*Manifest Destiny*; John Fiske'nin 1890'da yayımlanan bir kitabının adı) ile, ABD'nin toprak açısından yayılması, şu ya da bu saldırıya karşı Amerikan müdahalesi gerektiği konularında İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana durmadan yinelenen formüller ve dev haklı çıkarma edebiyatı (tarihsel görev, törel yenilenme, özgürlüğün yayılması: Tüm bunlar Albert K. Weinberg'in 1958'de yayımlanan *Manifest Destiny: A Study of Nationalist Expansionism in American History/Açık Yazgı: Amerikan Tarihindeki Ulusçu Yayılmacılık Üstüne Bir İnceleme* adlı, yoğun bir biçimde belgelenmiş kitabında incelenmektedir[12]) arasında, gayet belli, ancak genellikle üstü örtülen ya da unutulan bir denklik vardır. Bu denklik pek ender olarak açık edilmekte, kamu önünde savaş davulları çalınıp uzak ve genellikle de bilinmeyen bir düşmanın üstüne yüz binlerce ton bomba yağdırılırken, ortalıktan çekilmektedir. Bu süreçte "bizim" yaptıklarımızın düşünsel olarak silinmesi beni ilgilendiriyor, çünkü sonuçta hiçbir emperyal misyonun ya da

planın, denizaşırı denetimi sonsuza değin sürdürmeyi başaramayacağı açıktır; tarih bize tahakkümün direnişi beslediğini, ve emperyal çekişmede içkin olan şiddetin —yer yer ne kadar kârlı ya da zevkli olursa olsun— her iki taraf için yoksullaşma anlamına geldiğini de öğretiyor. Bu hakikatler, geçmiş emperyalizmlerin anısıyla dolu bir çağda artık kendine yer buluyor. Bugün yeryüzünde politikleşmiş insan sayısı, Amerika'nın dünyaya önderlik etmek gibi bir tarihsel misyonu olduğu iddiasının içerdiği amaçları her ülkenin kolayca kabul etmesini olanaksız kılacak ölçüde artmış durumda.

Amerikan kültür tarihçileri, dünya ölçüsünde tahakküm itkisinin kaynakları kadar, bu itkinin temsil edilme/kabul ettirilme biçimlerini de anlamamıza yetecek ölçüde çalışma yaptılar. Richard Slotkin, *Regeneration Through Violence/Şiddet Yoluyla Yenilenme* adlı çalışmasında, Amerikan tarihini biçimlendiren deneyimin, yerlilerle olan uzun savaşlardan oluştuğunu savunur; bu da Amerikalılar konusunda —D.H. Lawrence'ın dediği gibi— basbayağı katil imgesini değil, "günahla gölgelenmiş insan kalıtından bağımsız, ve eldeğmemiş doğayla avcı, keşifçi, öncü ve araştırıcı olarak yepyeni ve özgün ilişkiler kurma peşinde, yeni bir insan türü"[13] imgesini yaratmıştır. Bu tür imgeler, en unutulmazı Melville'in *Moby Dick*'inde olmak üzere, on dokuzuncu yüzyıl edebiyatı boyunca yinelenir. C.L.R. James'le V.G. Kiernan'ın Amerikan olmayan bir perspektiften savundukları üzere, Kaptan Ahab, dünyanın peşinde koşan Amerikalının eğretileme yoluyla tasavvur edilmiş halidir; Ahab takıntılıdır, zorlayıcıdır, önüne geçilmesi olanaksızdır ve bütünüyle, kendi sözlerine dayalı bir haklılığa ve kozmik simgecilik duygusuna bürünmüştür.[14]

Melville'in büyük yapıtını salt reel dünyadaki olayların yazınsal süslemesine indirgemeye kimsenin gereksinmesi yoktur; ayrıca, Melville'in kendisi de, Ahab'ın bir Amerikalı olarak nerelere kadar gidebileceği konusunda gayet eleştireldir. Ancak, gerçek şu ki ABD on dokuzuncu yüzyılda toprak açısından çok büyük ölçüde yerli halklar aleyhine genişliyor ve zaman içinde, Kuzey Amerika ile bitişik toprak ve denizler üstünde hegemonya kuruyordu. On dokuzuncu yüzyıldaki açık deniz deneyimleri Kuzey Afrika kıyılarından Filipinler'e, Çin'e, Hawaii'ye ve kuşkusuz Karayipler'le Orta Amerika'ya kadar uzanıyordu. Genel eğilim, denetimi daha da ileri götürüp yaymak ve "Ötekiler"in bütünlüğü, bağımsızlığı üstüne düşünmek için fazla zaman harcamamaktı; ötekiler için Amerikan varlığı, olsa olsa kötü yanları da olan bir iyilikti.

Haiti ile ABD arasındaki ilişkide, Amerika'nın bu inadının olağanüstü,

ancak tipik bir örneğini görmek olanaklıdır. J. Michael Dash'in *Haiti and the United States: National Stereotypes and the Literary Imagination/Haiti ve ABD: Ulusal Klişeler ve Yazınsal İmgelem*'deki okumasına göre, Amerikalılar hemen hemen Haiti'nin 1803 yılında karaderili bir cumhuriyet olarak bağımsızlığını almasından başlayarak, bu cumhuriyeti kendi fikirlerini dolduracakları bir boşluk olarak hayalleme eğiliminde oldular. Dash, kölelik karşıtlarının Haiti'yi kendi bütünlüğü ve halkı olan bir yer gibi değil, özgürleşen köleleri yerleştirmeye elverişli bir yer olarak düşündüklerini söylüyor. Daha sonra ise, ada ve halkı, yozlaşmayı ve kuşkusuz ırksal düşüklüğü temsil eder oldu. ABD, 1915 yılında adayı —ve 1916'da Nikaragua'yı— işgal etti ve zaten vahim durumda olan işleri daha da kötüleştiren, yerli bir zulüm yönetimini işbaşına getirdi.[15] 1991 ve 1992 yıllarında binlerce Haitili sığınmacı Florida'ya girmeye çalıştığında ise pek çoğu zorla geri döndürülecekti.

Bunalım ya da müdahale sona erdikten sonra Haiti ya da Irak konusunda sonuna kadar savaşım veren pek az Amerikalı olmuştur. Amerikan tahakkümü, kıtalararası yayılmasına ve gerçekten çeşitli öğeler içermesine karşın, tuhaf bir biçimde dar görüşlüdür. İngiliz ya da Fransızların tersine, ABD dış politika seçkinlerinin denizaşırı yerleri doğrudan yönetmek konusunda uzun boylu deneyimi olmadığından, dikkatlerini kopuk kopuk yoğunlaştırırlar; bir yerlere (Vietnam, Libya, Irak, Panama) çok bol söz ve büyük kaynaklar yöneltilir, sonra ardından tam bir sessizlik gelir. Yine Kiernan'dan alıntılıyorum: "Britanya İmparatorluğu'ndan daha çok çeşitlilik gösteren yeni hegemonya, kalın kafalı yadsımacılıktan öte, tutarlı bir eylem programı bulmak konusunda daha da yeteneksizdir. Gerek şirket yöneticilerinin gerekse gizli ajanlarının kendi yerine planlar yapmasına seve seve izin vermesinin nedeni budur."[16]

Amerikan yayılmacılığı, esas olarak iktisadî nitelikte olmakla birlikte, bizzat Amerika konusunda kamu önünde durmadan yinelenen kültürel fikir ve ideolojilere büyük ölçüde bağımlıdır ve bunlarla birlikte hareket eder. Kiernan haklı olarak şu noktayı anımsatmaktadır: "İktisadî sistem de, ulus ya da din gibi, yalnızca ekmekle değil, inanç, görüş ve hayallerle de beslenerek yaşar ve tüm bunlar, iktisadî sistemin yanlış olması açısından daha az yaşamsal değildir."[17] Amerika'nın küresel etki alanının ciddi sorumluluklarını gerekçelendirmek için kuşaklar boyu üretilen planların, sözlerin ve kuramların düzenliliğinde bir tür tekdüzelik vardır. Son dönemlerde Amerikalılar tarafından yapılan bilimsel çalışmalar, var ettikleri bu tavır ve politikalardan çoğunun temelinde, Amerika'nın ayrıklığı

fikrinin damgasını taşıyan efendilik ve hükmetme arzusu dışında hiçbir şeyin rahatlatamadığı, neredeyse alıngan yanlış yorumların ve bilmezliğin yattığını gösteren, iç karartıcı tablolar çizmektedir. Amerika ile Pasifikli ve Uzakdoğulu muhatapları —Çin, Japonya, Kore, Çinhindi— arasındaki ilişki ırksal önyargılardan etkilenmekte, ani ve göreli olarak hazırlıksız dikkat yoğunlaşmalarının ardından, çoğu Amerikalının yaşamından coğrafi ve düşünsel olarak uzağa, binlerce mil öteye uygulanan büyük baskılar gelmektedir. Akiri İriye, Masao Miyoshi, John Dower ve Marilyn Young'un bilimsel açıklamaları göz önüne alındığında, bu Asya ülkelerinin ABD'yi büyük ölçüde yanlış anladıkları ve gerçekte, karmaşık bir istisna oluşturan Japonya dışında, Amerika kıtasına nüfuz etmedikleri görülmektedir.

Graham Greene'in *Sessiz Bir Amerikalı*'sında ve Lederer ile Burdick'in, kavrayış açısından bir miktar daha az ustalıklı *The Ugly American/Çirkin Amerikalı* adlı yapıtında ele alınan bu olağanüstü bakışımsızlık gerçekliği, ABD'de kalkınma ve modernleşme söyleminin —ve politikasının— doğmasıyla tam olarak gelişmiştir. Gerçekten şaşırtıcı bir depo dolusu kavramsal silah —iktisadî aşama kuramları, toplumsal tipler, geleneksel toplumlar, sistem aktarmaları, uzlaştırma, toplumsal seferberlik ve benzeri— tüm dünyaya yayılmıştır; üniversiteler ve beyin takımları, çoğu ABD hükümetine mensup (ya da yakın) strateji planlamacılarının ve politika uzmanlarının rağbet ettiği bu fikirleri sürdürmek için büyük resmi sübvansiyonlar almıştır. Bu durum, Vietnam savaşının halkta uyandırdığı büyük huzursuzluğa kadar eleştirel tavırlı bilginlerin dikkatini çekmediyse de, o zaman hemen hemen ilk kez olmak üzere, ABD'nin yalnızca Çinhindi politikasına değil, Asya'daki tutumunda görülen emperyalist öncüllere karşı da eleştiriler duyulmaya başlayacaktı. Savaş karşıtı eleştirilerden de yararlanan Irene Gendzier'in *Managing Political Change: Social Scientists and the Third World/Siyasal Değişimin Yönetilmesi: Toplumsal Bilim Uzmanları ve Üçüncü Dünya*[18] adlı çalışması, kalkınma ve modernleşme söylemi konusunda ikna edici açıklamalar içermektedir. Gendzier bu çalışmada, küresel bir etkiye ulaşmaya yönelik, incelenmeden kalmış itkinin, modernleşmeye ve Walt Whitman Rostow'un "economic take–off"[1] dediği şeye gereksinme gösteriyor gibi gözüken denizaşırı toplumları depolitize ettiğini ve bütünlüklerine zarar verdiğini, hatta bazen bu bütünlüğü ortadan kaldıran etkileri olduğunu göstermektedir.

Bence bu nitelemeler, tümü kapsayıcı olmasalar da, hatırı sayılır bir

1 *economic take–off:* iktisadi hamle. [ç.n.]

toplumsal otoritesi olan ve D.C.M. Platt'ın İngiltere bağlamında "hikmet–i hükümet" dediği şeyi yaratan bir genel politikayı isabetle betimliyor. Gendzier'in çözümlediği önde gelen akademik simalar —Huntington, Pye, Verba, Lerner, Lasswell—, hükümetteki ve üniversitedeki etkili kesimlerin düşünsel gündem ve perspektiflerini belirliyordu. Bozgunculuk, köktenci ulusçuluk, yerlilerin bağımsızlıktan yana tezleri: Bu sömürgelikten çıkış olgularıyla klasik emperyalizm kalıntılarına, soğuk savaşın ana ilkeleri çerçevesinde bakılıyordu: Bunları alaşağı etmek ya da yerlerine yenilerini seçmek gerekiyordu; Kore, Çin ve Vietnam'a gelince, onlar yeniden pahalı askeri müdahaleler gerektiriyordu. Amerikan otoritesine Batista sonrası Küba'sının gözle görülür biçimde ortaya koyduğu neredeyse gülünesi meydan okumaya bakınca öyle geliyor ki, çekişme, güvenlikten çok, ABD'nin kendine ait olarak tanımladığı etki bölgesinde (Yarıküre) kendi "özgürlük" tanımına aykırı davranılmasını ya da sürekli bir ideolojik meydan okumayı kabul etmeme duygusundan kaynaklanmıştı.

Biri doğrudan tahakküm alanında, diğeri ise kültürel alanda geçerli olan güç ve meşruluk çifti, klasik emperyal hegemonyanın belirgin özelliklerindendir. Amerikan yüzyılında farklılık gösterdiği nokta ise, büyük ölçüde bilginin dağılımında ve denetiminde kullanılan aygıtın görülmemiş ölçüde büyümesi sayesinde olmak üzere, kültürel otoritenin etki alanı açısından kaydedilen büyük sıçramadır. Göreceğimiz üzere, medya ülke içi kültürde temel bir önem taşıyor. Avrupa kültürü yüz yıl önce beyaz adamın hazır bulunmasıyla, daha doğrusu doğrudan hükmeden —bu nedenle de karşısında direnilebilen— fiziksel varlığıyla ilişkiliyken, bugün buna ek olarak inanılmaz genişlikte bir alanda, genellikle de bilinçle ayırt etme düzeyinden daha alt düzeylere uzanan, uluslararası bir medya var. Jacques Lang'ın yaygınlaştırdığı, hatta moda haline getirdiği "kültür emperyalizmi" sözü, "Hanedan" ve "Dallas" gibi televizyon dizilerinin Fransa ya da Japonya'da da gösterilmesine uygulandığında anlamından bir şeyler yitiriyor, ancak küresel perspektifle bakıldığında yeniden yerine oturuyor.

Bu perspektife en yakın olan şey, UNESCO'nun buyruğuyla Sean McBride başkanlığında toplanan Uluslararası İletişim Sorunları İnceleme Komisyonu tarafından yayımlanan ve Yeni Dünya Bilgi Düzeni denen şeyi ele alan raporda sunuldu: *Many Voices, One World* (1980; Çok Ses, Tek Dünya).[19] Bu rapora, genellikle, basında demokrasiyi, serbest fikir akışını, telekomünikasyonu biçimlendiren piyasa güçlerini, basını ve bilgisayar sanayiini kısıtlamak istiyor diye "Üçüncü Dünya"yı ve "komü-

nistler"i azarlayan Amerikalı gazetecilerden ve her işe yarar bilgelerden gelen, çoğu kez öfkeli çözümlemelerden kaynaklanan yersiz sözler ve saldırılar yağdırıldı. Ne var ki McBride raporunun en üstünkörü okunması bile, raporda sansür gibi basit kafalı çözümler önerilmesi şöyle dursun, komisyon üyelerinden çoğunun, anarşik dünya bilgi düzenine denge ve adalet getirmek için bir şey yapılabileceğinden hayli kuşkulu olduğunu ortaya koyuyor. Bütünüyle sempatik olmayan yazarlar, örneğin Anthony Smith bile, *The Geopolitics of Information/Bilgi Jeopolitiği* adlı çalışmasında konunun ciddiyetini teslim ediyor:

> Yirminci yüzyılın sonlarında yeni elektroniğin bağımsızlığa yönelttiği tehdit, bizzat sömürgeciliğin oluşturduğu tehditten daha büyük olabilirdi. Sömürgelikten çıkışın ve uluslarüstücülükteki büyümenin anlamı, emperyal ilişkilerin bitişi olmayıp Rönesans'tan bu yana örülen bir jeopolitik ağın genişletilmesidir; bunu öğrenmeye başlıyoruz. Yeni medya,"alıcı" kültüre, Batı teknolojisinin daha önceki tüm belirtilerinden daha derinlemesine dalacak güçte. Bunun vereceği sonuç, dev boyutlu bir yıkım, günümüzün gelişmekte olan toplumlarındaki toplumsal çelişkilerin yoğunlaşması olabilecektir.[20]

Bu gruplaşmadaki en büyük gücü ABD'nin elinde tuttuğunu yadsıyan tek bir kişi olmadı: Çünkü dünyanın büyük bölümüyle güvendiği haberlerin yapımı, dağıtımı ve her şeyden önce de seçimi, bir avuç uluslararası Amerikan şirketinin denetimindeydi (Saddam Hüseyin bile CNN'in haberlerine güvenmişe benzemektedir), ya da ABD'den gelen çeşitli kültürel denetim biçimlerinin fiilen karşı konmaksızın yayılmasıyla, yalnızca Amerika içindeki grupları değil, zayıf ve küçük kültürleri de boyunduruk altına almaya ve kendine çekmeye yönelik, yeni bir özümseme ve bağımlılık mekanizması yaratılmıştı. Eleştiri kuramcılarınca yapılan çalışmalardan bazıları —özellikle Herbert Marcuse'un tek boyutlu toplum kavramı, Adorno ve Enzensberger'in bilinç sanayii— Batı toplumlarında toplumsal uzlaştırma aracı olarak kullanılan baskı ve hoşgörü karışımının niteliğini (bir kuşak önce George Orwell, Aldous Huxley ve James Burnham tarafından tartışılan konular) netleştirmiştir; McBride Komisyonu'nun bulguları, Batılı ve özellikle Amerikan medya emperyalizminin dünyanın geri kalan bölümü üstündeki etkileri kadar, Herbert Schiller ve Armand Mattelart'ın, imge, haber ve tasavvur üretim ve dolaşım araçlarının mülkiyeti konusundaki son derece önemli bulgularıyla da güç kazanmıştır.[21]

Bununla birlikte, medya, denebilirse ülke dışına gitmeden önce, ülkedeki izleyiciler için tuhaf ve tehdit edici yabancı kültürler tasavvurunda

etkinlik gösteriyor; en başarılısı 1990–1991 Körfez Savaşı ve bunalımı sırasındaki olmak üzere, kültür açısından "öteki" olanlara karşı düşmanlık ve şiddet iştahı yaratılıyor. On dokuzuncu yüzyılda İngiltere ve Fransa, yerlileri topa tutmak üzere birliklerini sefere çıkarırdı (Conrad'ın Marlow'u, Afrika'ya giderken şöyle der: "Anlaşılan, Fransızların savaşlarından biri sürüyormuş o sıralarda... Toprak, gökyüzü ve denizin oluşturdukları o boş sonsuzluğun içinde, [bir Fransız savaşçısı] anlaşılmaz bir biçimde, bir kıtaya ateş ediyordu. Pat, ediyordu on beşlik topların biri..."[2]), şimdi bunu ABD yapıyor. Körfez Savaşı'nın nasıl kabul edilebilir kılındığını ele alalım: 1990 Aralık ayı ortalarında *The Wall Street Journal*'ın ve *The New York Times*'ın sayfalarında küçük ölçekli bir tartışma oldu: Birinci gazeteden Karen Elliot House, ikincisinden Anthony Lewis'a karşı. House'un tezi, ABD'nin yaptırımlar işlesin diye beklemeyip, Irak'a saldırması ve Saddam Hüseyin'i açıkça kaybeden taraf haline getirmesi gerektiğiydi. Lewis bu tezi çürütürken, Amerikalı köşe yazarları arasında ayırt edilmesini sağlayan, her zamanki ölçülü mantığını ve liberal iyi niyetini sergiledi. George Bush'un Kuveyt'i işgal eden Irak'a verdiği ilk karşılığı destekleyen Lewis, erken bir savaş olasılığının yüksekliğini ve buna karşı direnilmesi gerektiğini hissediyordu. Lewis, Körfez'de bir Amerikan kara saldırısına girişilirse çok çeşitli felaketler olacağını söyleyen süper şahin Paul Nitze gibi kişilerin tezlerinden etkilenmişti. ABD beklemeli, iktisadî ve diplomatik baskıyı artırmalıydı; o zaman çok daha sonraki bir savaş savunulabilir *duruma gelebilirdi.* İki hasım, iki hafta sonra, geceleri ve ülke düzeyinde yayınlanıp, uzun tartışma ve çözümlemelere olanak sağlayan "MacNeil/Lehrer NewsHour" programında, savundukları tavrı canlandırmak üzere karşı karşıya geldiler. Bu karşılaşmayı izlemek, ulusal deneyimin duyarlı bir anında ciddi bir tartışmaya girişmiş iki karşıt felsefeyi görmek anlamına geliyordu. Savaş konusu, ABD'de dengede gibiydi: Yandaşlarla karşıtlar, onay gören bir kamu alanında, her akşam ülke düzeyinde yayınlanan bir haber programında, anlamlı bir biçimde yerlerini alıyordu.

Hem House hem de Lewis, birer gerçekçi olarak, "bizim" (bu adıl, tüm Amerikalıların kamusal alanın ortak sahipleri olarak Amerika'nın çok uzaklara kadar olan dış müdahalelere girişme kararlarına katılma duygusu gibi az çok yanılsamalı bir duyguyu, neredeyse diğer tüm sözcüklerden daha çok güçlendirmektedir) Körfez'de *olmamız* ve binlerce

2 *Karanlığın Yüreği*, agy., s.20.

mil ötedeki devletlerin, orduların ve halkların davranışını düzene sokmamız gerektiği ilkesini kabul ediyordu. Ulus olarak ölüm kalım sorunu yoktu ve hiç gündeme gelmedi. Ancak ilkelerden, töreden ve haktan bol bol söz edildi; iki konuşmacı da askersel güçten az çok kendi kullanımlarındaki, gerektiği gibi yerleştirip geri çekebilecekleri bir şeymiş gibi söz ediyordu; tüm bunların içinde Birleşmiş Milletler, olsa olsa ABD politikasının bir uzantısı gibiydi. İki tartışmacının da hatırı sayılır kişiler olması, —"cerrahi darbeler"den hiç yorulmayan Henry Kissinger gibi— diyecekleri önceden kestirilebilir bir şahin, ya da —sağlam jeopolitik gerekçelerle savaşa enerjik bir biçimde karşı çıkan Zbigniew Brzezinski gibi— bir ulusal güvenlik uzmanı olmaması, tartışmayı moral bozucu kılıyordu.

Hem House'a hem de Lewis'a göre, "bizim" eylemlerimiz, dünya genelindeki Amerikan eylemlerinden kaldığı varsayılan kalıtın bir parçasıydı; Amerika iki yüzyıldır sıklıkla yıkıcı, ancak hep unutulan sonuçların elde edildiği müdahalelerde bulunmuştur. Tartışmada Arapların savaşla olan ilgisinden, örneğin savaşın kurbanı ya da —aynı ölçüde ikna edici olmak üzere— kışkırtıcısı olmalarından çok ender söz ediliyordu. Sanki bunalım tümüyle in *petto*[3] olarak ele alınacak bir iş, Amerikalıların bir iç meselesiydi. Gizlenmeyen korkunç yıkıcılık olasılığıyla, yaklaşan büyük yangın uzaklardaydı; gelen —çok az sayıdaki— ceset torbasıyla yaslara gömülen ailelerin dışında, Amerikalılar bir kez daha yangının büyük ölçüde dışındaydı. Bu soyutluk, duruma soğukluk ve acımasızlık katıyordu.

Her iki dünyada da yaşamış olan bir Amerikalı ve Arap olarak, tüm bunları, en azından, çarpışmanın böylesine topyekûn, böylesine küresel ölçüde her şeyi kapsayan nitelikte olması nedeniyle, özellikle can sıkıcı buluyorum; işin içinde *olmamanın* hiçbir yolu yoktu. Arap dünyasını ve bileşenlerini belirten adlarla hiçbir zaman bu kadar oynanmamıştı; bu adların hiçbir zaman böylesine tuhaf bir biçimde soyut ve küçültücü bir anlamı olmamıştı; ABD'nin *tüm* Araplarla savaş halinde olmamasına karşın, söz konusu adlara pek az saygı ya da dikkat gösteriliyordu. Arap dünyası büyüleyiciydi ve ilgi çekiyordu; ancak, duygusal ilgi ve belirli bilgiler suskunlukla geçiştiriliyordu. Örneğin, hiçbir büyük kültür grubu böylesine az bilinmiyordu (hâlâ da öyle): Son zamanların roman ya da şiiri konusunda bilgisi olan bir Amerikalı'dan bir Arap yazar söylemesi istense, büyük olasılıkla akla gelen hâlâ yalnızca Halil Cibran olacaktır.

3 *in petto:* kendi içinde [ç.n.]

Bir düzeyde böylesine çok etkileşim varken bir başka düzeyde nasıl bu kadar az gerçeklik olabilir?

Manzara Araplar açısından bakınca da aynı derecede çarpıktır. Arapçada Amerikalıları betimleyen edebiyat hâlâ yok gibidir; en ilginç istisna, Abdurrahman el–Münif'in *Cities of Salt/Kum Kentleri*[22] adlı yoğun roman dizisidir; ancak bu kitaplar çeşitli ülkelerde yasaklanmış, doğduğu ülke olan Suudi Arabistan ise el Münif'in vatandaşlığını elinden almıştır. Çağdaş Arap dünyasında en büyük ve en önemli dış gücün büyük farkla ABD olmasına karşılık, bildiğim kadarıyla, Arap dünyasında Amerika'nın incelenmesini konu alan bir kuruluş ya da üniversite bölümü hâlâ yoktur. Hayatlarını Amerika'nın çıkarlarını kınamakla geçiren bazı Arap önderleri de çocuklarını Amerikan üniversitelerine yollamak ve yeşil kart düzenlemek için hatırı sayılır bir enerji harcamaktadır. Yine de, iyi eğitim görmüş ve deneyimli Araplara bile, ABD dış politikasını gerçekte CIA'nın, komploların ya da karanlık bir "bağlantı" ağının yürütmediğini açıklamak zordur; tanıdığım hemen herkes, Ortadoğu'da önem taşıyan her olayı, hatta bir seferinde bana yapılan kafa karıştıcı bir imaya göre intifada'yı bile, fiilen ABD'nin planladığına inanmaktadır.

James Field'ın *America and the Mediterranean World/Amerika ve Akdeniz Dünyası*[23] adlı yapıtında gayet iyi betimlenen bu uzun ve hayli istikrarlı yakınlık–düşmanlık–bilmezlik karışımı, karmaşık, eşitsiz ve göreli olarak yeni bir kültürel karşılaşmanın her iki tarafıyla da ilgili. Çöl Fırtınası operasyonu sırasında, her şeyi geçersiz kılan duygu kaçınılmazlık duygusu oluyor, sanki Saddam Hüseyin'in sömürgecilik sonrasında Arapların ABD ile karşı karşıya gelmek, karşılık vermek ve gözünü kırpmadan önüne dikilmek zorunluluğuna ilişkin sert ve kaba deyişine karşı bir artırma olarak Başkan Bush'un ilan ettiği gibi "oraya inmek" ve (kendi sporcu argosuyla) "tekmeyi indirmek" *zorunluluğu* doğuyordu. Başka bir deyişle, ayrıntı, gerçekçilik, neden ya da sonuç gibi kaygılar kamu önündeki tumturaklılığı ne caydırıyor, ne de zorlaştırıyordu. En az on yıl boyu Amerikan komandolarına ilişkin filmler Arap/Müslüman terörist/haydutlarla hantal bir Rambo'yu ya da teknik olarak yıldırım gibi bir Delta Gücü'nü kapıştırıp durdu; 1991 yılında Irak'ı bozguna uğratmanın neredeyse metafizik bir niyet gibi patlak vermesinin nedeni, Irak'ın saldırısının, —her ne kadar büyükse de— dünyanın sonunu getirecek olması değil, beyaz olmayan küçük bir ülkenin, ancak "şeyhler"e, diktatörlere ve deve binicilerine boyun eğdirerek doyundurulabilecek ölçüde tutkuyla dolu bir süper ulusu ani bir enerjiyle dolduracak kadar rahatsız etmesi

ya da derdini deşmesiydi. Doğru dürüst kabul görebilecek Araplar, ancak Enver Sedat gibi, can sıkıcı ulusal benliğinden hemen tümüyle arınmış görünen ve teklifsiz "talk-show" konukluğu edebilecek olanlardı.

Amerikan ve belki de genel olarak Batı medyası, tarihsel olarak ana kültürel bağlamın duyusal uzantısı olagelmiştir. Araplar, el değmemiş bölgelere yaptığı gezilere pek sınır tanımayan ve kendi önem verdiği noktaları ortaya koymak için gerçekten çok uzaklara gidebilen bir tür püriten üstbenlik olan sert beyaz adamın gazabına uğrayan Ötekiler'in daha zayıf bir yeni örneğinden başka bir şey değildir. Oysa "emperyalizm" sözcüğünün, Amerika'daki Körfez tartışmalarında yokluğuyla belirginleşen bir bileşen olduğunda kuşku yoktur. Tarihçi Richard W. Van Alstyne, *The Rising American Empire/Yükselen Amerikan İmparatorluğu*'nda, "ABD'de ülkeyi imparatorluk olarak tanımlamak hemen hemen sapkınlıktır," diyor[24] Sonra, George Washington da içinde olmak üzere cumhuriyetin kurucularının ülkeye bir imparatorluk niteliği yüklediklerini ve sonraki dış politikanın da devrimden vazgeçip emperyal büyümeyi öne çıkardığını gösteriyor. Devlet adamlarından birbiri ardına alıntılar yaparak, Reinhold Niebuhr'un iğneleyici bir biçimde belirttiği üzere, bu ülkenin "Tanrı'nın Amerikalı İsrail'i" ve "dünya uygarlığının Tanrı katındaki vekilliğiyle görevli" olduğunu ileri sürüyor. Bu nedenle, Körfez Savaşı sırasında bu tarz kendi kendine Tanrı vergisi bahşetmenin haşmetli yankılarını işitmemek zordu. Iraklıların giriştiği ihlal ülkenin gözü önünde fiilen büyüyora da benzediğinden, Saddam, sırasıyla Hitler, Bağdat kasabı ve (Senatör Alan Simpson'ın tanımlamasıyla) aşağı indirilmesi gereken bir kaçık oldu.

Moby Dick'i okuyan herkes karşı konulmaz bir biçimde, bu büyük romandan hareketle gerçek dünya konusunda genellemelere gitmiş, Amerikan imparatorluğunun bir kez daha, Ahab gibi, kötülük atfettiği şeyin peşine düşmeye hazırlandığını görmüş olabilir. Önce, incelenmeyen o törel görev gelir, ardından da medyada bunun askersel, jeostratejik uzantısı. Medyayla ilgili en umut kırıcı nokta, —resmi politika modelini koyun gibi izleyerek daha baştan itibaren savaş için seferber olmalarından başka—, Araplar konusunda bilgili oldukları varsayılan "uzman"ların eski Ortadoğu bilgilerini dolaşıma sokmasıdır. Tüm yollar çarşıya çıkar; Araplar yalnızca kuvvetten anlar; kaba kuvvet ve şiddet, Arap uygarlığının bir parçasıdır; İslam dini hoşgörüsüz, ayrımcı, "Ortaçağdan kalma," fanatik, zalim, kadın karşıtı bir dindir. Her tür tartışmada bağlam, çerçeve ve ortam bu fikirlerle sınırlandırılmış, daha doğrusu dondurulmuştur.

Saddam tarafından temsil edildiği haliyle "Araplar"ın en sonunda hak ettiğini bulacağı beklentisi, hatırı sayılır, ama açıklanması zor bir hoşnutluk yaratmış gibidir. Batı'nın çeşitli eski düşmanlarıyla (Filistinliler, Arap ulusçuluğu, İslam uygarlığı) pek çok koz paylaşılacaktır.

Tüm bunlar, çok büyük şeyleri dışarda bırakıyordu. Petrol şirketlerinin kârlarından, ya da petrol fiyatlarında yapılan ayarlamanın petrol arzıyla pek az ilgisi olduğundan söz edilmedi; petrolde fazla üretim sürüyordu. Kuveyt'e karşı Irak'ın ne gibi bir dava güttüğü, hatta Kuveyt'in kendi yapısı (bazı açılardan liberal, başka bazı açılardan liberallik dışı) neredeyse hiç ele alınmadı. Körfez devletlerinin, ABD'nin, Avrupa'nın ve Irak'ın İran–Irak Savaşı sırasındaki suç ortaklığı ve ikiyüzlülüğü üstüne pek bir şey söyleyen ya da çözümleme yapan olmadı. Bu konulardaki görüşler, örneğin, Theodore Draper'ın *The New York Review of Books*'ta yayımlanan (16 Ocak 1992) bir denemesinde ortaya koyduğu, Irak'ın Kuveyt konusundaki iddiaları bir miktar kabul görse savaş belki de önlenebilirdi biçimindeki düşüncesi, savaştan epey sonra dolaşıma girdi. Bir avuç bilgin, Saddam yönetiminin çekici olmamasına karşın bir kesim Arap halkını etrafında toplaması konusunu çözümleme çabalarında ***bulundu***; ancak, Saddam'ı bir süre öne çıkardıktan sonra kötüleyen, sonra da yeni baştan onunla birlikte yaşamayı öğrenen Amerikan politikasının ilginç iniş çıkışları içinde, bu çabalarla ne bütünleşildi, ne de gereğince ilgilenildi.

Çok tuhaf, ve Körfez çatışmasıyla derinden bağlantılı belirtilerden biri de, usandırıcı bir biçimde yeniden ve yeniden telaffuz edildiği halde çözümlemesi yapılmadan bırakılan bir sözcüktür: Amerika'nın, yerküresindeki bütün bir coğrafi parçayı dikkate alıp almama hakkı gibi incelenmemiş bir hakkın simgesi olsun diye icat edilmişe benzeyen çirkin bir aykırıcılık olarak, "linkage"[4] sözcüğü. Bu sözcük, Körfez bunalımı sırasında, gerçekte aynı ilişkililiğe, anlama, coğrafyaya ve tarihe ait şeyler arasında, bağlantı olduğu değil, hiçbir bağlantı *olmadığı* anlamına geliyordu. Bunlar, rahatlık uğruna ve emredici ABD politika üreticilerinin, askeri strateji uzmanlarının ve saha uzmanlarının yararı uğruna koparılıp bir yana bırakılıyordu. Jonathan Swift, herkes kendi oymacısıdır der. Ortadoğu, kendi içinde her tür bağla bağlıdır: ***Bu noktanın*** önemi yoktu. Araplar Saddam'ın Kuveyt'te olmasıyla, sözgelimi Türkiye'nin Kıbrıs'ta olması arasında bir bağlantı görebilirlerdi; bunun da önemi yoktu. ABD politikasının kendisinin bir "linkage" olduğu konusu, fiilen hiçbir zaman

4 *linkage:* bağ, bağlantı, ilişki. [ç.n.]

çıkmayacak olsa bile savaşlar için kamu onayı sağlamak rolünü üstlenen üstatlar başta olmak üzere, yasaklanan konulardandı.

Giriş öncülü sömürgecilikle ilgiliydi: Batı tarafından beslenip desteklenen küçük bir Üçüncü Dünya diktatörünün, beyaz ve üstün Amerika'ya meydan okuma hakkı yoktu. İngiltere 1920'lerde sömürgeci yönetime direnme cesareti gösterdiler diye Iraklı birlikleri bombalamıştı; yetmiş yıl sonra aynı şeyi ABD, daha törel bir tonda, ancak Ortadoğu petrol rezervlerinin bir *Amerikan* tröstü olduğu tezini gizlemek için pek az çaba göstererek yapıyordu. Bu gibi uygulamalar, yalnızca savaşları her zaman olanaklı ve çekici kılmaları nedeniyle değil, güvenli tarih, diplomasi ve politika bilgisine gereken önemin verilmesini önlemesi nedeniyle de, çağdışı ve son derece zararlıdır.

Foreign Affairs'in Kış 1991 sayısında yayımlanan "Arap Hoşnutsuzluğunun Yazı" başlıklı makale, bilgi ve iktidarın Çöl Fırtınası operasyonuna yol açan üzücü durumunu tam olarak özetleyen aşağıdaki bölümle başlıyordu:

> Arap/Müslüman dünya Ayetullah Humeyni'nin seferinin gazap ve tutkusuna veda edeli çok olmamıştı ki Bağdat'ta yeni bir hasım ortaya çıktı. Yeni iddiacı, Kum'un sarıklı kurtarıcısından farklı bir kumaştan yapılmaydı: Saddam Hüseyin, ne İslami yönetimin elkitaplarının yazarı, ne de din okullarında yüksek öğrenim görmüş biriydi. İnançlıların kafalara ve gönüllere yönelik uzun ideolojik savaşımları Saddam'a göre değildi. İran ve Arabistan'la sınırdaş, kırılgan konumda, ve kültür, kitaplar ve büyük fikirler konusunda pek az iddialı bir ülkedendi. Yeni hasım, ülkesini uysallaştırıp büyük bir cezaevine çevirmiş bir despot, acımasız ve becerikli bir cezaevi müdürüydü.[25]

Oysa okul çocukları bile, Bağdat'ın, Abbasi uygarlığının merkezi, dokuzuncu yüzyılla on ikinci yüzyıl arasında Arap kültürünün en yüksek ürünlerini verdiği, tıpkı Shakespeare, Dante ve Dickens gibi bugün hâlâ okunan edebiyat yapıtlarının üretildiği yer, ayrıca, kent olarak İslam sanatının büyük anıtlarından biri olduğunu bilir.[26] Üstelik, Kahire ve Şam'la birlikte, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda Arap edebiyat ve sanatının canlandığı yerlerden biri de Bağdat'tır. Bu kent, yirminci yüzyılın en büyük Arap şairlerinden en az beşinin ve hiç kuşkusuz, önde gelen çoğu Arap sanatçı, mimar ve heykelcisinin çıktığı yerdir. Her ne kadar Saddam Tikriti ise de, Irak'ın ve yurttaşlarının kitaplarla ve fikirlerle ilgisi olmadığı iması, bu ülkenin beşiği olduğu Sümer, Babil, Ninive, Hammurabi, Asur ve eski Mezopotamya (ve dünya) uygarlığının tüm büyük anıtları

konusunda bellek yitimine uğramışlık anlamını taşıyor. Irak'ın böylesine uygunsuz bir biçimde, genel bir kuruluk ve boşluk imasıyla "kırılgan konumda" bir ülke olarak nitelenmesi de ilkokul çocuklarının bile utanacağı bir cehaletin işaretidir. Dicle ve Fırat'ın yeşil vadilerine ne olmuştur? Eskiden beri bilinen, tüm Ortadoğu ülkeleri içinde büyük farkla en verimlisinin Irak toprakları olduğu hakikatine ne olmuştur?

Yazar, Irak'ın hiç olmadığı kadar kırılgan olan, ve kitaplar, fikirler ve kültürle teması bulunmayan çağdaş Suudi Arabistan'a övgüler düzmektedir. Burada niyetim, pek çok katkıda bulunabilecek önemli bir ülke olan Suudi Arabistan'ı küçültmek değil. Ancak, yukarıdaki gibi yazılar, kamu önünde iktidarın hoşuna gitmek, iktidarın işitmekten hoşlanacağı şeyler söylemek, iktidara devam edip öldürebilir, bombalayabilir, yıkabilirsin, çünkü saldırılan şey aslında ihmal edilebilir, kırılgan, kitaplarla, fikirlerle, kültürlerle ilgisiz bir şeydir demek, gerçek insanlarla ilgisi yoktur'u kibarca ifade etmek yönündeki aydın iradesinin belirtisi oluyor. Irak konusunda bu türden bilgiler söz konusuysa, ne gibi bir bağışlayıcılık, ne gibi bir insanlık, insanca bir tez için ne gibi bir şans olabilir ki? Ne yazık, çok az. Çöl Fırtınası operasyonunun, aradan bir yıl geçtikten sonra daha çok ölgün ve solgun bir havada anılmasının, sağ kanat köşe yazarlarıyla aydınlarının bile Başkan Bush'un "emperyal başkanlığı"na ve ülkenin pek çok bunalımını uzatmaktan başka şeye yaramayan bir savaşın sonuçsuzluğuna hayıflanmasının nedeni buydu.

Dünya, yurtseverlik, göreli tekbencilik, toplumsal otorite, denetlenmemiş saldırganlık ve başkaları karşısında savunmacılıktan oluşan böylesine inatçı bir karışıma çok uzun süre katlanamaz. Bugün ABD uluslararası planda övünmecidir ve kendisinin, belki de gerilemeyi ve kentlerin ortaya koyduğu yerel sorunları, yoksulluğu, sağlığı, eğitimi, üretimi ve Avrupa ile Japonya'nın rekabetini göğüslemek konusunda bir numara olduğunu kanıtlamak için hummalı bir heves içinde görünmektedir. Amerikalı olmama karşın, Arap ulusçuluğunun çok önemli olduğu, aynı zamanda bunun gadre uğramış ve gerçekleştirilmemiş, komplolarla, iç ve dış düşmanlarla, aşılması için hiçbir bedelin fazla kaçmayacağı engellerle kuşatılmış bir ulusçuluk olduğu fikriyle dolu bir kültürel çerçevede büyüdüm.

Benim Arap çevrem büyük ölçüde bir sömürge ortamında yer almakla birlikte, büyüdüğüm dönemde Lübnan'dan ve Suriye'den yola çıkıp karayoluyla Filistin'den geçerek Mısır'a ve batıya doğru yolculuk etmek olanaklıydı. Bugün böyle bir olanak yok. Her ülke kendi sınırlarına esaslı

engeller koyuyor. (Filistin'i destekleyen ülkelerin uygulamada genellikle en kötü muameleleri yaptıkları Filistinliler için, bu sınırları aşmak özellikle korkunç bir deneyim oluyor.) Arap ulusçuluğu ölmüş değildir, ancak, gitgide daha küçük birimlere bölünmüştür. Burada da, Arap ortamında "linkage" en sonda geliyor. Geçmiş bundan daha iyi olmamakla birlikte, denebilirse, daha sağlıklı bir iç bağlılık vardı; insanlar birbiriyle gerçekten bağlantılıydı, takviyeli sınırların üstünden birbirlerine bakıp durmuyorlardı. Pek çok okulda Müslümanı ve Hıristiyanıyla her yerden gelmiş Arapları, ayrıca Ermenileri, Yahudileri, Yunanlıları, İtalyanları, Hintlileri, İranlıları bir arada görürdünüz; hepsi şu ya da bu sömürge rejimindendi, ancak, doğal kabul edilen bir etkileşim içindeydi. Bugün devlet ulusçulukları, klan ulusçuluğu ya da sekter ulusçuluk halinde parçalanıyor. Lübnan ve İsrail, olup biten için en iyi örnekler: Hemen her yerde, şu ya da bu biçim içindeki katı kamplaşmalar, uygulamaya dökülmese bile bir grup duygusu olarak istenir, ve bürokrasisiyle, gizli polisiyle, devlet tarafından desteklenir olmuştur. Yöneticilerse, Garcia Marquez'in güz patriyarkası gibi, yeni kan ya da değişiklere karşı neredeyse mitolojik bir bağışıklığı olan klanlardan, ailelerden, kliklerden ve yaşlanan oligarkların kapalı çevrelerinden oluşmaktadır.

Ulusçuluk adına (kurtuluş adına *değil*) halkları türdeşleştirme ve yalıtlama çabası, dev boyutlu fedakârlıklara ve başarısızlıklara yol açmıştır. Arap dünyasının çoğu bölümünde, ana biçimi devlet olan siyasal toplum, sivil toplumu (üniversiteler, medya ve genel olarak kültür) yutmuştur. Savaş sonrasının ilk dönemlerindeki ulusçu Arap hükümetlerinin büyük başarılarından biri, kitlesel bir biçimde okuma–yazma öğretilmesiydi: Mısır'da elde edilen sonuçlar neredeyse hayalleri aşan ölçüde yarar sağlamıştı. Ancak, hızlı okuma–yazma öğretimiyle demagojik ideolojinin karışımı, Fanon'un korkularını tam olarak haklı çıkarıyor. Benim izlenimime göre, ulusal programı, eleştirel bir biçimde, hatta cesaretle düşünmekten çok, bağlantıyı sürdürmek, Suriyeli, Iraklı, Mısırlı ya da Suudi olmanın yeterli bir amaç olduğu fikrini beslemek yönünde çaba harcanmıştır. Kimlik, her zaman kimlik, başkalarını bilmekten önce gelmiştir.

Bu bakışımsız durumda militarizm, Arap dünyasının törel ekonomisinde büyük farkla ayrıcalıklar kazanmış durumda. Bunun nedeni çok büyük ölçüde, haksızlığa uğrama duygusudur. Filistin, bu duygunun bir eğretilemesi değil, gerçekliğidir. Ancak, buna verilebilecek tek yanıt, askersel güç, kocaman ordular, cüretkâr sloganlar, kanlı vaatler, ve tüm bunların yanında, tepede felaketli bir biçimde yitirilen savaşlarla baş-

layıp aşağıya doğru fiziksel cezalandırma ve tehdit tavırları olarak inen militarizmin sonu gelmez somut örnekleri midir? Özel konuşmalarda, Arap dünyasında zor kullanımı üstündeki devlet tekelinin demokrasiyi neredeyse tümüyle yok ettiğini, yönetilenlerle yönetenler arasında büyük düşmanlıklar başlattığını, rahatlığa, oportünizme, yağcılığa ve yeni fikirler, eleştiriler ya da muhalefetle riziko yüklenmektense duruma ayak uydurmaya fazla yüksek değerler biçildiğini itirazla karşılayacak ya da kolayca kabul etmeyecek tek bir Arap tanımıyorum.

Bu durum yeterince uzağa götürüldüğünde imhaya varıyor; istediğiniz şeyi elde etmenizi engelleyen ya da hoşunuza gitmeyen şeyleri düpedüz yok etmenin olanaklılığı anlayışını üretiyor. Irak'ın Kuveyt'e karşı giriştiği saldırının arkasında bir biçimde bu anlayışın yattığında kuşku yoktur. "Arap birliği" hedefiyle bir ülkeyi silip süpürmek ve toplumunu parçalamak, ne biçim şaşkınca ve çağdışı bir Bismarkçı "tümleştirme" fikridir? En umut kırıcı yanı da, aralarından çoğu aynı kaba kuvvete dayalı mantığın kurbanı olan böylesine çok kişinin, yapılan işi destekler ve Kuveyt'e hiçbir sempati duymaz görünmesidir. Kuveytlilerin sevilmediği (insan yok edilmemek için sevilir olmak zorunda mıdır?) kabul edilse ve Irak, İsrail'e ve ABD'ye karşı duran Filistin'i savunma iddiasında olsa bile, bir ülkenin yol üstünde ortadan kaldırılması gerektiği fikrinin, büyük bir uygarlığa uymayan, canice bir fikir olduğu kesindir. Böyle bir yok ediciliğin yürürlükte olması, günümüz Arap dünyasında siyasal kültürün dehşet verici durumunun bir ölçüsüdür.

Petrol, ne kadar kalkınma ve refah getirmiş olursa olsun —ki gerçekten getirmiştir— şiddetle, ideolojik incelmeyle, siyasal savunmacılıkla ve ABD'ye kültürel bağımlılıkla ilişkilendirildiğinde, çözüm getirdiğinden daha çok gedik ve toplumsal sorun yaratmıştır. Arap dünyasının akla yakın bir tür iç tutarlılığı olduğunu düşünen herkes için, sınırsızca zengin, kültürel ve tarihsel açıdan göz kamaştırıcı ölçüde donanımlı, ve yetenekli bireylerin bol bulunduğu bu bölgenin üstünde asılı duran genel sıradanlık ve çürüme havası, büyük bir bilmece ve kuşkusuz düş kırıklığı doğuruyor.

Sözcüğün her tür reel anlamıyla demokrasi, hâlâ "ulusalcı" olan Ortadoğu'nun hiçbir yerinde bulunmuyor: Ayrıcalıklı oligarşiler, ya da ayrıcalıklı etnik gruplar söz konusu. Geniş halk kitleleri, diktatörlüğün ya da sert, duyarsız, halktan uzak yönetimlerin altında ezilmiş durumda. Ancak, ABD'nin bu korkunç durumun içinde erdemli bir masum olduğu anlayışı, kabul edilebilir gibi değildir; Körfez Savaşı'nın George

Bush'la Saddam arasında bir savaş olmadığı (çok kesin olarak öyleydi) ve ABD'nin yalnızca ve başlıca Birleşmiş Milletler'in çıkarlarına göre davrandığı önermeleri de öyle. Temelde, bir yanda ABD'nin uzun süredir uğraştığı, yönetimini özendirdiği ve favorisi olduğu türde (Haile Selassie, Somoza, Syngman Rhee, İran Şahı, Pinochet, Marcos, Noriega vb.) bir Üçüncü Dünya diktatörünün, diğer yanda ise İngiltere ve Fransa'dan kalıt aldığı imparatorluk giysisini üstüne geçiren ve petrolün yanı sıra jeostratejik ve siyasal üstünlük gibi nedenlerle de Ortadoğu'da kalmaya kararlı bir ülkenin başkanı arasında kişiselleşmiş bir savaşım vardı.

ABD iki kuşak boyunca Ortadoğu'da çoğunlukla zulmün ve adaletsizliğin yanında yer aldı. Demokrasi, kadın hakları, laiklik ve azınlık haklarıyla ilgili hiçbir savaşım ABD tarafından resmen desteklenmedi. Bunun yerine ABD yönetimleri birbiri ardınca, uysal ve halktan uzak müşterilerine payanda olup, küçük halkların kendilerini askersel işgalden kurtarma çabalarından uzaklaştı ve onların düşmanlarına yardım sağladı. ABD, sınırsız militarizmi kışkırttı; çoğunlukla Saddam Hüseyin'in gücü konusundaki takıntılarının ve abartmalarının bir sonucu olarak gitgide daha aşırı konumlara sürüklenen hükümetler başta olmak üzere bölgedeki her yere, (Fransa, İngiltere, Çin, Almanya ve daha başkalarının yanı sıra) büyük miktarlarda silah sattı. Tümü de Yeni Dünya Düzeni'nin bir parçası halindeki yeni *Pax Americana*[5] içinde iş gören Mısır, Suudi Arabistan ve Suriye yöneticilerinin hükmettiği bir savaş sonrası Arap dünyası tasarlamak, ne düşünsel olarak saygındır, ne de törel olarak.

Amerikan kamusal alanında henüz, iktidarla özdeşleşmekten başka bir şey yapan bir söylem gelişmiş değil; söz konusu iktidarın, böylesine küçülen ve böylesine etkili bir biçimde birbiriyle bağlantılanan bir dünyada yarattığı tehlikelere karşın. ABD, sözgelimi, dünya nüfusunun yüzde altısını oluşturduğu halde, savaşçı bir tavırla dünya enerjisinin yüzde 30'unu tüketme hakkının olduğunu varsayamaz. Hepsi bu kadar değil. Amerika'da yıllardır Araplara ve İslamiyete karşı bir kültürel savaş vardır: Araplara ve Müslümanlara ilişkin ürkütücü ırkçı karikatürlerde tüm Arap ve Müslümanların terörist ya da Şeyh olduğu ve bölgenin, yalnızca kâr ya da savaş etmeye elveren büyük ve susuz bir kenar mahalle oluşturduğu anıştırılmaktadır. Orada bir tarih, kültür ve toplum —daha doğrusu pek çok toplum— olabileceği anlayışı, "çokkültürlülüğün" erdemleri koro halinde ilan edilirken bile bir ya da iki kezden fazla sahneye çık-

5 *Pax Americana:* Amerikan usulü barış. [ç.n.]

mamıştır. Gazetecilerin yazdığı sıradan bir dizi çırpıştırma kitap, piyasayı doldurarak, tümü de Arapları esas olarak Saddam'ın çeşitlemeleri yapan, canavarlaştırıcı bir avuç klişeyi yürürlüğe sokmuştur. Önceleri ABD tarafından Saddam'a karşı isyana özendirilen, sonra da Saddam'ın acımasız intikamına terk edilen talihsiz Kürt ve Şii ayaklanmacılara gelince, onları ağzına alan çok daha azdır ve pek ender olarak akla gelirler.

Ortadoğu'da uzun deneyimleri olan Büyükelçi April Glaspie'nin birden ortadan yok olmasının ardından, Amerikan yönetimi, Ortadoğu'ya, dillerine ve halklarına ilişkin herhangi bir somut bilgisi ya da deneyimi olan üst düzeyde meslek sahibi kişi bulmakta zorlanmıştır. Irak'a ise, sivil altyapısına yönelen sistemli saldırılardan sonra hâlâ —açlık, hastalık ve umutsuzluk yoluyla— yıkım uygulanıyorsa, bunun nedeni, Kuveyt'e saldırmış olması değil, ABD'nin Körfez'de fiziksel olarak var olmak istemesi, bu amaçla bir gerekçeye gerek duyması, dünya gündemini bizzat belirleme arzusu nedeniyle Avrupa'yı ve Japonya'yı etkileyecek bir biçimde petrol üstünde doğrudan kaldıraç sahibi olmak istemesi ve Irak'ın hâlâ İsrail'e yönelik bir tehdit olarak algılanmasıdır.

Sadakat ve yurtseverlik, gerçeklerin neler olduğuna, Amerikalıların bu küçülen ve tüketilen gezegenin sakinleri olarak komşularına ve insanlığın geri kalanına neler borçlu olduğuna ilişkin eleştirel bir duyguya dayanmalıdır. Günün politikasına gösterilen ve eleştirel olmayan bir dayanışmanın hüküm sürmesine olanak verilemez; özellikle, söz konusu politikanın akla sığmaz ölçüde çok şeye mal olduğu durumlarda.

Çöl Fırtınası, sonuçta Irak halkına karşı, Saddam Hüseyin'i parçalayıp öldürme çabasının bir parçası olarak, Irak halkını da parçalayıp öldürmeye yönelik, emperyal bir savaştı. Oysa bu çağdışı ve olağanüstü kanlı yön, zahmetsiz Nintendo[6] egzersizlerine benzer bir imgeyi, ve erdemli, temiz Amerikalı savaşçı imgesini sürdürmenin bir yolu olarak, Amerikalı televizyon izleyicisinden büyük ölçüde uzak tutulmuştur. İngilizler Araplara karşı şiddet kullanımı konusunda sonradan bir örnek daha vermiş olsalar da Bağdat'ın son yakılıp yıkıldığı tarihin 1258 yılındaki Moğol istilasına denk geldiğini bilmek, olağan koşullarda tarihe ilgi duymayan Amerikalılar için bile işleri değiştirebilirdi.

Kiernan'ın, "[eleştiriye] pratik bir ağırlık kazandırmaya yetecek sayıda" olmama anlamında bazı birey ve gruplar dışında Amerikalı aydınların 1970'li yıllarda ülkenin davranışlarına neden böylesine eleştirisiz kaldık-

6 *Nintendo:* Bir elektronik oyun makinesi ("game watch") markası. [ç.n.]

larına ilişkin açıklamasını okuduğumuzda, ABD'nin uzaktaki, beyaz olmayan bir düşmana yönelttiği bu olağanüstü, neredeyse düşünülmesi olanaksız toplu şiddet örneğine karşı ülke içinde önemli bir caydırıcının olmaması da aydınlığa kavuşuyor. Kiernan, "ülkenin yeni bir uygarlık olarak kendi içinde çok uzun süredir var olan gururu"nun yanı sıra, "kendini ürkütücü bir biçimde demagojiler yoluyla yoldan çıkmaya bıraktığı"nın da bir gerçek olduğunu teslim ediyor. Bu kendiyle gururlanma duygusunun, "'kültürün teknolojik beceri halinde katılaşması yoluyla" Bismarkçı *Kultur* kavramına fazlasıyla benzemekte oluşu bir tehlike yaratmaktadır. Ayrıca, "İngiltere'nin eski üstünlük duygusu gibi Amerikalılarınki de dünyanın geri kalan bölümünden ileri derecelerde soyutlanma ve habersiz kalma ile desteklenmektedir." Sonuçta:

> Bu uzaklık, modern zamanlarda Amerikan aydın kesimine, yaşamdan ya da tarihsel gerçeklikten de benzer bir uzaklık kazandırmaya katkıda bulundu. Muhaliflerin bariyeri kırması kolay değildi. İki savaş arası yılların protesto edebiyatında belli bir yüzeysellik, gazetecilik düzeyinin çok üstüne çıkamama söz konusuydu... Bu edebiyat, yalnızca duyarlı bir çevreden türetilebilen yaratıcı derinlikten ya da titreşimden yoksundu... Aydınlar, Dünya Savaşı'ndan başlayarak gitgide daha çok, sonuçta dinamosu askersel–sınai kompleks olan kamu etkinliklerine yöneldiler. Stratejik planlamada, bilimsel savaş sanatının ve kontr–ayaklanma tekniklerinin geliştirilmesinde rol aldılar, övücü bir biçimde Beyaz Saray'a çağrıldılar ve başkanları saltanatın hakkı olan tütsüyle ödüllendirdiler. Bilginler, bütün bir soğuk savaş dönemi boyunca Latin Amerika incelemelerine giriştiler; "iyi komşuluk" ve ABD ile dünyanın geri kalan bölümü arasında çıkar uyumluluğu ideolojisine imzalarını attılar. Chomsky'nin, "bir kuşak boyu süren telkinlerin ve uzun övünme tarihinin etkilerinin yaşamsal bir ivedilikle" giderilmesi gerektiğini söylemesi için yeterince neden vardı; Chomsky aydınlara, "düşünsel tarihimizi bozan çocuksuluk ve kendini üstün görme geleneği" konusunda gözlerini açma çağrısında bulunuyordu.[27]

Alıntıda söylenenler, 1991 Körfez Savaşı için iyiden iyiye geçerlidir. Televizyonda gösterilen savaş, tarihin basında en çok yer almış, ancak en az aktarılmış savaşı olduğu halde, Amerikalı izleyiciler göreli olarak sorgulanmamış bir biçimde, gerçekliği gördüklerinden emindiler. Görüntüleri ve basımları hükümet denetliyor, büyük Amerikan medyası birbirini kopya ediyor, tüm dünya da onları kopya ediyor ya da (CNN örneğindeki gibi) gösteriyordu. Düşmana verilen zararlara kayda değer ölçüde dikkat edilmezken, bazı aydınlar sessiz kalıyor, çaresizlik hissediyor, ya da savaşa gitmek konusundaki emperyal arzuya eleştirisiz bir

biçimde uyum gösteren terimlerle "kamuya açık" tartışmalara katkıda bulunuyorlardı.

Düşünsel yaşamın profesyonelleştirilmesi öylesine yaygın bir duruma geldi ki, Julien Benda'nın aydın için yaptığı tanımlamada söylediği gibi, meslek duygusu neredeyse yutulup oturuldu. Politika yönelimli aydınlar, kendilerini anlaşılır nedenlerle başkente çağıran ve gerçekte patronlan durumuna gelen devletin düsturlarını içselleştirdiler. Eleştiri duygusu, genellikle, rahatlık için safra atar gibi atılıyor. Görevinin içinde değerler ve ilkeler de yer alan —edebiyat, felsefe, tarih uzmanı— aydınlara gelince, onların dişlerini de, cömertliği, ütopyamsı kutsal yeri ve dikkate değer çeşitliliği ile Amerikan üniversitesi sökmüş durumda. Bu aydınların biçemine, neredeyse düşünülmesi olanaksız bir iticilik egemen. Postmodernizm, söylem çözümlemesi, yeni tarihselcilik, yapıbozma, neopragmatizm gibi mezhepler, onları her şeyden koparıyor; tarihin ve bireysel sorumluluğun vehametiyle ilgili şaşırtıcı bir ağırlıksızlık duygusu, kamusal sorunlara ve söyleme ayrılan dikkati çarçur ediyor. Varılan sonuç, tam da toplumun bütün olarak yönsüz ve tutarsız bir biçimde sürüklendiği bir sırada tanık olunması son derece tatsız bir tür debelenmedir. Irkçılık, yoksulluk, ekolojik yıkımlar, hastalık ve dehşete düşürücü ölçüde yaygın bilmezlik: Bunlar medyaya, seçim kampanyaları sırasında ise küsüratı oluşturan adaylara bırakılmaktadır.

II • Ortodoksluğa ve Otoriteye Meydan Okumak

Chomsky'nin "ideolojinin yeniden oluşturulması" dediği şeyin son derecede bağırgan anımsatıcılarından yana kıtlık çektiğimiz yok: Bunun öğeleri arasında, Batılı Yahudi–Hıristiyan övünmeciliği çerçevesindeki görüşler, Batılı olmayan dünyanın doğuştan geriliği, çeşitli yabancı inançların taşıdığı tehlikeler, "antidemokratik" komplolardaki çoğalma, büyük yapıt, yazar ve fikirlerin kutsanıp geri kazanılması da bulunuyor. Ters yönde de, diğer kültürlere, gitgide daha çok patoloji ve/ya da tedavi perspektifinden bakılıyor. *The African Condition/Afrikalılık Durumu*, *The Arab Predicament/Arap Çıkmazı*, *The Republic of Fear/Korku Cumhuriyeti* ve *The Latin American Syndrome/Latin Amerika Sendromu* gibi başlıklarla Londra, Paris ya da New York'ta yayımlanan kitaplar, bilimsel çalışma, düşünme ve çözümleme olarak ne ölçüde isabetli ve ciddi olursa olsun, Kenneth Burke tarafından "kabul çerçeveleri" adı verilen oldukça tuhaf koşullardaki çerçeve içinde tüketiliyor.

Bir yandan, egemen kamusal alanda hiç kimse 1991 Ağustosuna kadar Irak'a toplum, kültür ya da tarih olarak fazla dikkat etmemişti; o zaman ise taşarcasına çıkan kitapların ve televizyon programlarının önü alınamaz oldu. Tipik bir örnek olan *The Republic of Fear* 1989'da yayımlanmış, dikkat çekmemişti. Yazarı sonradan ünlü olduysa bunun nedeni kitabının bilimsel bir katkı olması (yazarın bunun dışında bir iddiası yok) değil, kitapta çizilen takıntılı ve tekrenkli Irak "portresi"nin, bir ülkeyi insanlıktan çıkarılmış, tarihdışı ve demonolojik bir biçimde, Arap Hitler'inin somutlaşması olarak sunma gereksinmesine kusursuz bir biçimde karşılık vermesiydi. Bu çerçevede, Batılı olmamak demek (eşyalaştırıcı etiketlerin kendileri de belirtisel oluyor), varlıkbilimsel açıdan olgular huzurunda hemen her yönden talihsiz olmak, en kötü durumda bir manyak, en iyi durumda ise bir yandaş, ve Naipaul'un bir yerlerde dediği gibi, telefon kullanabilen, ancak telefonun buluşçusu olması olanaksız, tembel bir tüketici olmak demekti.

Öte yandan, ister "bizimki" ister "onlarınki" olsun, tüm kültürel yapılaştırmalar konusunda gözlerin açılması, bilginlerin, eleştirmenlerin ve sanatçıların önümüze koyduğu yeni bir olgudur. Bugün, sözgelimi tarihten konuşurken, belirtimlerimizde, Hayden White'ın *Metahistory/Tarihötesi*'nde ortaya koyduğu teze yer ayırmadan edemeyiz; bu tez, her tür tarih yazımının *yazım* olduğu ve ister düzdeğişmecenin, eğretilemenin ya da benzeştirmenin, isterse ironinin kodları kullanılsın, biçimgesel dil ve göstergesel mecazlar ürettiğidir. Şiiri ve maneviyatı bile yönetim ve meta biçimine sıkıştıran kültürel hegemonyanın kendini hangi güçlü ve düzenleyici süreçlerle yeniden ürettiğini, —bilinen adlardan yalnızca birkaçını anarsak— Lukacs'ın, Fredric Jameson'ın, Foucault'nun, Derrida'nın, Sartre'ın, Adorno'nun ve Benjamin'in yapıtlarından canlı bir biçimde kavrıyoruz.

Oysa, temelde bu önemli metropol kuramcılarıyla tarihsel ya da sürmekte olan emperyal deneyim arasındaki gedik gerçekten büyüktür. İmparatorluğun gözlemleme, betimleme, disiplinlerdeki yetiş(tir)me ve kuramsal söylem sanatlarına olan katkısı dikkate alınmamıştır; kılı kırk yaran bir titizlik, belki de çıtkırıldımlık içinde olan bu yeni kuramsal keşifler, kendi bulduklarıyla Üçüncü Dünya'daki direniş kültürlerinin açığa çıkardığı kurtuluşçu enerjilerin kesiştiği kavşağı hep atlamıştır. Bir dünyadan ötekine doğrudan özen gösterildiğine çok seyrek rastlıyoruz. Böyle bir özene tek bir örnek verelim: Arnold Krupat, "yerli Amerikalı edebiyatı" olarak bilinmeye başlayan edebiyatın metinlerinde bulunan

güç gruplaşmalarıyla gerçek deneyimleri yorumlamak için, yapısalcılık sonrası kuramın kaynaklarını kullanarak, soykırımın ve kültürel bellek yitiminin yarattığı acıklı görünüme yönelmektedir.[28]

Batı'da üretilmiş olan özgürlükçü kuram sermayesinin neden kendi kendini kapama pratiği edindiği, ve aynı zamanda eski sömürge dünyasında güçlü kurtuluşçu bileşenler içeren bir kültür perspektifinin neden ender görülmüş bir sönüklük içinde olduğu üstüne düşünebiliriz, daha doğrusu düşünmemiz gerekir.

Bir örnek vereyim. 1985 yılında, Basra Körfezi devletlerinden birindeki bir ulusal üniversite tarafından bir haftalık bir ziyaret için çağrı almıştım; gördüm ki, görevim, üniversitenin İngilizce programını değerlendirmek ve belki daha iyi bir duruma getirilmesine yönelik önerilerde bulunmaktır. Üniversitedeki tüm bölümlerden gençlere salt sayısal açıdan en çok İngilizce'nin çekici geldiğini keşfedince hayret ettim; öğretim programının, dilbilim (dilbilgisi ve sesbilgisel yapı) adı verilen şeyle edebiyat olmak üzere birbirine neredeyse eşit iki bölüme ayrıldığını görünce ise keyfim kaçtı. Edebiyat derslerinin, Kahire ve Ayn Şams gibi daha eski ve seçkin Arap üniversitelerinde bile uyulan bir kalıp olarak, adamakıllı ortodoks olduğunu düşündüm. Genç Araplar, Sanskritçeyi ya da Ortaçağ hanedan armacılığını incelercesine bir saygıyla Milton, Shakespeare, Wordsworth, Austen ve Dickens okuyorlardı; İngilizce ile, bu dili ve edebiyatını Arap dünyasına getiren sömürgecilik süreci arasındaki ilişki hiçbir biçimde vurgulanmıyordu. Az sayıda fakülte mensubuyla olan özel konuşmalar dışında, Karayipler, Afrika ya da Asya'nın İngilizce yazılmış yeni edebiyatlarına pek bir ilgi saptayamadım. Ezbere öğrenme, eleştirisiz öğretme ve (nezaket çerçevesinde söylersek) gelişigüzel sonuçlar elde etmenin, çağdışı ve tuhaf bir kavşağı söz konusuydu.

Ancak, çağcıl bir aydın ve düşünür olarak ilgimi çeken iki olgu öğrendim. Az çok hoşnutsuz bir eğitim görevlisi, çok sayıda öğrencinin İngilizceyi seçmesinin nedenini açık yüreklilikle söyledi: Pek çok öğrenci, ileride İngilizcenin tüm dünyada *lingua franca*[7] olduğu havayolları ya da bankalarda çalışmayı hedefliyordu. Bu perspektif, İngilizceyi neredeyse anlatımsal ve estetik özelliklerinden soyulmuş bir teknik dil düzeyine havale ediyor ve her tür eleşti ya da kendini bilme boyutundan yoksun bırakıyordu. İngilizceyi bilgisayar kullanmak, sipariş karşılamak, teleks yollamak, beyannameleri çözmek vb. için öğreniyordunuz. Hepsi bu.

7 *lingua franca*: ortak dil. [ç.n.]

Öğrendiğim ikinci ve beni iyice telaşlandıran şey, İslami canlanmacılığın kaynayan kazanı görüntüsünü veren bir ortamda, İngilizcenin durumuydu. Başımı çevirdiğim her yerde duvarlar boyunca üniversite senatosu seçimleriyle ilgili İslami sloganlar yapıştırılmıştı (sonradan, çeşitli İslamcı adayların, ezici değilse bile hatırı sayılır bir çoğunluk elde etmiş olduğunu öğrendim). 1989 yılında Mısır'da, Kahire Üniversitesi'nin İngilizce Fakültesi'nde, emperyalizmin alternatifi olan kültürel pratikler olarak ulusçuluk, bağımsızlık ve kurtuluş üstüne bir saat süren bir konuşma yaptıktan sonra, "teokratik alternatif" sorusu yöneltildi. Soruyu yanlış işitip "Sokratik alternatif" soruluyor sanmıştım, ancak çabucak düzeltildi. Başı örtülü, iyi konuşan bir genç bayandı; dinin siyasete karıştırılmasına karşı ve çağcıl gayretkeşliğim içinde onun kaygılarını göz ardı etmiştim. (Yine de saldırıma cesaretle devam ettim!)

Dolayısıyla, çok üst düzeyde bir edebiyat başarısına özenen, Ngugi wa Thiongo'nun deyişiyle zihniyeti sömürgelikten çıkarmak için dilin eleştirel kullanımına olanak veren insanlarla, daha az çekiciliği olan yeni gruplaşmalar içindeki çok farklı yeni topluluklar, aynı İngilizceyi kullanarak bir arada yaşıyor. İngilizce, bir zamanlar yöneticinin ve hükümet edenin dili olduğu yerlerde, çok daha önemsiz bir duruma gelmiş; ya bütünüyle araçsal özellik ve yönleriyle teknik bir dil, ya da genel olarak İngilizce konuşan dünyayla çeşitli örtük bağlantıları bulunan bir yabancı dil; ancak, İngilizcenin oradaki varoluşu, etkileyici bir güçle ortaya çıkan örgütlü dinsel coşku gerçekliğiyle rekabet halinde. İslamiyetin dili, hatırı sayılır yazınsal yaygınlığı ve hiyeratik (yazısal –ç.n.) gücüyle Arapça olduğundan, İngilizce, düşük, ilginç olmayan ve ağırlıksız bir dil düzeyine inmiş.

İngilizcenin başka bağlamlarda dikkate değer ölçüde ağır bastığı ve pek çok yeni ve ilginç edebiyat, eleştiri ve felsefe toplulukları kazandığı bir çağda bu yeni ikincillik durumunu tartabilmek için, İslamiyetin dinsel ve çağcıl makamlarınca Salman Rushdie aleyhine *Şeytan Ayetleri* romanından ötürü hükmedilen yasaklara, sürgünlere ve tehditlere İslam dünyasında gösterilen şaşırtıcı rızayı kısaca anımsamamız yeter. Burada rızadan kastım, bütün bir İslam dünyasının razı olması değil, resmi kurum ve sözcülerin, insanların çok büyük çoğunluğu tarafından hiç okunmamış olan bir kitapla ilgilenmeyi körlemesine reddetmesi ya da şiddetle geri çevirmesidir. (Humeyni'nin *fetva*sının salt reddetmekten epey öte gittiğinde kuşku yoksa da, bu konuda İran'ın tavrı göreli olarak yalıtılmış bir tavırdı.) Başlıca saldırı, kitabın İslamiyeti İngilizce olarak, büyük ölçü-

de Batılı olduğuna inanılan bir okur kitlesi için ele aldığı noktasındaydı. Ancak, aynı derecede önemli olmak üzere, İngilizce konuşan dünyanın *Şeytan Ayetleri* çevresinde gelişen olaylara gösterdiği tepkiye damgasını vuran iki etmen vardı. Bunlardan biri, metropol yazar ve aydınlarının çoğuna hem güvenli hem de siyasal bakımdan doğru görünen bir dava olmaya doğru yönlendirilen, İslamiyetin mahkûm edilmesi konusundaki dikkatli ve utangaç oybirliğiydi. Amerika'nın müttefiki (Fas, Pakistan, İsrail) ya da Amerika karşıtı olup "terörist" diye adlandırılan ülkelerde (Libya, İran, Suriye) öldürülen, hapsedilen ya da yasaklanan pek çok yazara gelince, onlardan çok az söz ediliyordu. İkinci etmen, Rushdie'yi destekleyen ve İslamiyeti kınayan alışılmış türde sözler edildikten sonra, bir bütün olarak İslam dünyasına ya da oradaki yazarlık koşullarına pek bir ilgi gösterilmemesiydi. İslam dünyasının, Rushdie'yi Greenwich Village ya da Hampstead'dekinden daha zorlayıcı koşullarda olmak üzere zaman zaman savunan (ve saldırı konusu eden) hatırı sayılır edebiyatçı ve düşünürlerle (Mahfuz, Derviş, Münif ve daha başkaları) diyalog kurulmasına daha büyük bir heyecan ve enerji harcanabilirdi.

ABD'nin tahakkümündeki dünya İngilizce grubunun yanı sıra (ve kısmen bu grubun içinde) yer alan yeni topluluk ve devletlerde hayli önemli *deformasyonlar* oluyor; bu grubun içerdiği türdeş olmayan sesler, çeşitli diller ve melez biçimler, İngilizce konuşanların yazdıklarına ayırt edici, ama yine de sorunsal bir kimlik kazandırıyor. Son yıllarda "İslamiyet" adı verilen şaşkınlık verici keskinlikteki yorumun ortaya çıkışı bu deformasyonlardan biri; diğerleri ise, kendi polemik biçemleri, söylem dizileri ve endişe verici bir artış gösteren yayılma fırsatlarıyla, "komünizm," "Japonya" ve "Batı"dır. Bu dev, karikatürsü özselleştirmelerin komutasındaki geniş alanların haritasını çıkarırken, birbirine duygusuz polemiklerle değil, yakınlıklar, duygudaşlıklar ve sevecenlikle bağlanan küçük okur yazar grupları tarafından elde edilen alçakgönüllü kazanımları daha bütünlüklü olarak değerlendirip yorumlayabiliriz.

Sömürgelikten çıkışın dorukta olduğu çoşkulu zamanlarda ve Üçüncü Dünya ulusçuluğunun ilk dönemlerinde, sömürgecilik karşıtı saflarda dikkatle beslenen bir yerliciliğin büyümekte olduğunu ve aşırı boyutlara vardığını çok az kişi izliyor ya da dikkate değer buluyordu. Katışıksız ya da aslına uygun İslamiyet, Afrikamerkezcilik, *négritude* ya da Arapçılık yönündeki tüm ulusçu çağrıların bulduğu güçlü karşılıkta, o etnik yapıların ve manevi özlerin, başarılı olacak yandaşlarından çok yüksek bir bedel isteyeceği konusunda yeterli bir bilinç yoktu. Fanon, sömürgelikten

çıkış gibi büyük bir toplumsal-siyasal hareketin karşısındaki olgunlaşmamış ulusal bilincin tehlikelerine işaret eden birkaç kişiden biriydi. Olgunlaşmamış dinsel bilincin tehlikeleri üstüne de büyük ölçüde aynı şey söylenebilir. Dolayısıyla, ulusal güvenliğe yönelmiş tehlikeleri ve yeni doğan devrimci devletin korunmasını platform olarak öne süren çeşitli mollaların, albayların ve tek partili rejimlerin ortaya çıkması, emperyalizmin zaten altından kalkılması güç olan kalıtına yeni bir dizi sorun ekledi.

Sömürgecilik sonrası yeni uluslararası gruplaşmalara etkin düşünsel ve tarihsel katılımdan muaf kalan devlet ya da rejim sayısı fazla değildir. Parola, ulusal güvenlik ve ayrılıkçı kimliktir. Otorite sahibi simaların (hükümet eden kişi, ulusal kahraman ve gaziler, dinsel kurum yetkilileri) yanı sıra yeni zafer kazanan politikacılar da her şeyden önce sınırları ve pasaportu zorunlu görür gibidir. Bir zamanlar halkın yaratıcı kurtuluşu olan —Aimé Césaire'in "yeni ruhların icadı" dediği— şey ve sömürgeci efendiler tarafından gaspedilmiş kutsal ülke topraklarının yürekli bir biçimde çizilen mecazi haritası, çabucak, bariyerlerden, haritalardan, sınırlardan, polis güçlerinden, gümrüklerden ve döviz denetimlerinden oluşan bir dünya sistemine çevrilip o sistem içine yerleştirilmiştir. Bu iç karartıcı durum üstüne en ince, en ağıtımsı yorumu, Basil Davidson'ın Amilcar Cabral'la ilgili anılar üstüne düşüncelerinde buluyoruz. Kurtuluştan sonra ne olacağı konusunda hiç sorulmamış soruları elden geçiren Davidson, derinleşen bir bunalımın yeni emperyalizmi getirdiği ve küçük burjuva yöneticilerin sıkı komutasını yerleştirdiği sonucuna varıyor ve şöyle devam ediyor:

> [Bu yeni] reformist ulusçuluk, kendi mezarını kazmayı sürdürüyor. Mezar derinleştikçe, komutadaki kişilerden kafasını dışarda tutabilenlerin sayısı gitgide azalıyor. Cenaze töreni, bir dolu yabancı uzmanın törensel bir koro halinde söylediği ilahiler ya da genellikle çok rahat —ve rahatlatıcı— ücretlerle çalışan şu ya da bu mesleğin *fundi*'si[8] eşliğinde yol alıyor. Ülke sınırları var, sınırlar kutsal. Önünde sonunda, hükümet eden seçkinlerin ayrıcalıklarıyla iktidarlarını güvenceye alacak başka ne olabilirdi ki?[29]

Chinua Achebe, son romanı *Anthills of the Savannah/Bozkırdaki Karınca Yuvaları*'nda bu sinir bozucu ve tatsız görünümü zorlu bir biçimde gözlemliyor.

Davidson daha sonra, "sömürgecilik döneminden başlayarak kabul edilmiş olan bu kaplumbağa kabuğu için halkın kendi çözümü" adını

8 *fundi:* arpalık. [ç.n.]

verdiği şeye işaret ederek kendi betimlemesindeki karanlık havayı değişikliğe uğratıyor.

> Halklar bu konudaki düşüncelerini, hem haritadaki çizgilerin bir tarafından ötekine durmadan göçerek hem de kaçakçılık girişimleriyle göstermektedir. O kadar ki, "burjuva Afrika" ülke sınırlarını pekiştirdiği, sınır denetimlerini çoğalttığı ve insan ve mal kaçaklarına karşı tehditler savurduğu zamanlar bile "halkın" Afrika'sı bambaşka bir işleyiş tarzı gösteriyor.[30]

Yürekli ama genellikle de bedeli ağır olan bu kaçakçılık–göç bileşiminin kültürel karşılığı bizim için kuşkusuz epey tanıdıktır; bir örneğini, Tim Brennan'ın kısa bir sıra önce yayımlanan derinlikli çözümlemesinde[31] kozmopolit diye andığı yeni yazarlar grubunda görüyoruz. Göçün temsil ettiği yoksunluklar ve canlılık kadar, sınırları geçmek de sömürgecilik sonrası dönemin sanatında büyük izleklerden biri durumuna gelmiştir.

Bu yazarlarla izleklerin yeni bir kültürel gruplaşma oluşturduğu söylenebilir ve dünyanın dört yanındaki bölgesel başarılara hayranlıkla işaret edilebilirse de, söz konusu gruplaşmaları biraz daha az çekici, ama bence daha gerçekçi ve siyasal olan bir açıdan incelememiz gerektiğine inanıyorum. Sözgelimi, Rushdie'nin yapıtına İngilizce edebiyat içinde önemli bir oluşumun bir parçası olarak malzeme ve başarı bakımından hayran olmakta haklıysak da, aynı zamanda hem tıkanıklığını hem de, estetik açıdan değer taşıyan bu kitabın tehdit edici, zora dayalı ya da derinden edebiyat ve düşünsellik karşıtı bir oluşumun parçası olabileceğini de kaydetmemiz gerekiyor. Rushdie, *Şeytan Ayetleri*'nin 1988 yılında yayımlanmasından önce de, denemeleri ve ilk romanları sayesinde İngilizler için sorunsal bir simaydı; İngiltere ve Hindistan'daki pek çok Hintli ve Pakistanlı için ise hem gurur duydukları bir yazar hem de göçmen haklarının önde gelen savunucularından biri ve emperyalizm özlemcilerinin sert bir eleştirmeniydi. *Fetva*'dan sonra durumunda dramatik bir değişme oldu ve Rushdie eski hayranları tarafından aforoz edildi. Bir zamanlar neredeyse Hintli İslam âleminin temsilcilerinden olan biri, İslamcı fundamentalizmi kışkırtmış oluyor: Bu durum, sanat ile politikanın ısrarla birleştiğine ve birleşince patlayıcı olabildiğine tanıklık ediyor.

Walter Benjamin, "aynı zamanda barbarlık belgesi olmayan hiçbir uygarlık belgesi yoktur," der. Bugünün ilginç siyasal ve kültürel birleşmelerinin bulunacağı yer, bu karanlık bağlantılardır. Bu bağlantılar, bireysel ve toplu eleştiri çalışmalarımızı, en az, değerli edebiyat metinlerini okur,

tartışır ve düşünürken kolayımıza giden yorumbilimsel ve ütopyacı çalışmalar kadar etkiliyor.

Daha somut olmaya çalışayım. Sınırları aşıp yeni ortamlara uyum göstermeye çalışanlar yalnızca yorgun, tedirgin ve mülksüz sığınmacılar değil; her yerde hazır ve nazır, çoğu bariyerden geçen, ve hemen her yere yerleşen bütün bir dev kitle haberleşme araçları sistemi de var. Herbert Schiller ile Armand Mattelart'ın bizi gazete tasavvurlarının üretim ve dağıtımıyla ilgili bir avuç çokuluslu şirketin tahakkümü konusunda uyandırdığını söylemiştim; Schiller'in son çalışması *Culture, Inc./Kültür Anonim Şirketi*'nde, yalnızca haber yayınının değil, kültürün tüm bölümlerinin, özel ellerde bulunan şirketlerden oluşan ve durmadan genişleyen küçük bir çevre tarafından nasıl işgal edildiği ya da kapatıldığı anlatılıyor.[32]

Bu durumun bazı sonuçları var. Bir kere, uluslararası medya sistemi, gerçekte idealist ya da ideolojik esinlenimli kolektiflik (düşlenen topluluklar) anlayışlarının gönlünde yatan şeyi gerçekleştirdi. Örneğin, İngiliz Milletler Topluluğu edebiyatı ya da İngilizce dünya edebiyatı adını verdiğimiz şeyden söz ettiğimizde ya da bu konuda araştırma yaptığımızda, çabalarımız gerçekten de sanısal düzeydedir; sözgelimi, Karayipler ve Afrika romanındaki büyülü gerçekçilik üstüne tartışmalar, bu yapıtları birleştiren bir "postmodern" ya da ulusal alanı anıştırabilir, ya da olsa olsa bu alanın sınırlarını çizebilir; ancak, o yapıtların, yazarlarının ve okurlarının yerel koşullara özgü ve o koşullar içinde birbirine bağlanmış olduğunu biliyoruz, ve Londra ya da New York ile çeper ülkelerdeki birbirinin zıddı olan alımlama koşulları üstüne çözümlemelerimizi yaparken, söz konusu yerel koşulları ayrı tutmak yararlı oluyor. Dört büyük Batılı haber ajansının işleyiş tarzıyla, uluslararası İngilizce konuşan televizyon gazetecilerinin tüm dünyadan resimsel imge seçme, derleme ve yeniden yayınlama tarzlarıyla, ya da "Bonanza" ve "I Love Lucy" gibi Hollywood programlarının Lübnan'daki iç savaşa bile kendi yaklaşma yollarını bulma tarzlarıyla karşılaştırıldığında, bizim eleştiri çabalarımız küçük ve ilksel kalıyor, çünkü medya hem tam olarak tümleşmiş bir pratik ağ hem de dünyayı birbirine sıkı sıkı bağlayan çok etkili bir *eklemleme/dile getirme* tarzı oluşturuyor.

Kültürü, ekonomiyi, siyasal iktidarı, ve bunların askersel ve nüfussal denklerini eklemleyen ve üreten bu dünya sisteminin, bugün uluslararası toplumsal söylemi ve süreci yeniden yönlendiren ölçek dışı uluslarüstü imgeler üretmek gibi, kurumsallaşmış bir eğilimi var. Yerinde bir örnek olarak, 1980'lerin iki kilit terimi olan "terörizm"le "fundamentalizm"in

ortaya çıkışını alalım. Bir kere, —uluslararası söylemin sağladığı kamusal alanda— Sünnilerle Şiileri, Kürtlerle Iraklıları, Tamillerle Seylanlıları ya da Sihlerle Hinduları (liste uzundur) içine alan siyasal çatışmaların çözümlenmesi işine, bütünüyle Washington, Londra gibi metropollerdeki kaygılardan ve fikir fabrikalarından gelen "terörizm" ve "fundamentalizm" kategorileriyle imgelerine başvurmadan pek başlayamıyordunuz. Bunlar belirgin bir içerik ya da tanımdan yoksun, korku dolu imgeler olmakla birlikte, kullanan açısından törel bir güç ve onay anlamına, işaret ettiği kimseler açısından ise bir törel savunma konumunda olma ve suçlanma anlamına gelmektedir. Bu iki dev indirgeme, ordular seferber edip, topluluklar dağıtmıştır. Bana göre, betimlemeye çalıştığım küstah sistem tarafından harekete geçirilen genel mantığa ve titiz eklemleme ve tepkilere göndermede bulunmadan, Rushdie'nin romanına İran'ın resmi tepkisini, Batı'daki İslamcı topluluklar arasında Rushdie konusunda uyanan gayri resmi heyecanı, ya da *fetva*'ya karşı Batı'da kamusal ve özel olarak dile gelen öfkeyi anlamak olanaksızdır.

Dolayısıyla, diyelim sömürgecilik sonrasında doğmakta olan İngilizce ya da Fransızca edebiyata ilgi duyan okur topluluklarının oluşturduğu oldukça dışa açık ortamın altında yatan gruplaşmaları yönlendiren ve denetleyen şey, yorumbilimsel araştırma süreçleri, duygudaş ve yazınsal sezgiler, ya da bilgiye dayalı okumalar değil, rızayı seferber etmeyi, muhalefeti yok etmeyi ve neredeyse gözü kör bir yurtseverliği öne çıkarmayı hedefleyen, çok daha bayağı ve araçsal süreçlerdir. Bu gibi araçlar, çok sayıda insanın yönetilebilirliğini sağlama almakta ve aralarında kuşkusuz Batılı toplumların da bulunduğu kitlelerde gizilgüç halindeki demokrasi ve anlatım gibi bozguncu hevesleri dize getirmekte ya da uyuşturmaktadır.

"Terörizm" ve "fundamentalizm" gibi ölçüyü aşan imgelerin (bunlara yabancı iblislerden oluşan uluslararası ya da ulusaşırı imge biçimleri diyelim) neden olduğu korku ve terör, bireylerin o anın hakim normlarına boyun eğmesini hızlandırıyor. Bu, sömürgecilik sonrasının yeni toplumları için olduğu kadar, genel olarak Batı ve özel olarak ABD için de böyledir. Bu çerçevede, terörizmin ve fundamentalizmin barındırdığı olağandışılığa ve aşırılığa karşı çıkmak (örneğimde parodi derecesi çok düşüktür), aynı zamanda ılımlılığı, akılcılığı ve belli belirsiz işaret edilen "batılı" (bu değilse, yerel ve yurtsever olarak üstlenilen) ruhun uygulamadaki temel önemini yüceltmek oluyor. İşin ilginç yanı şu ki, söz konusu dinamik, Batılı ruha, ayrıcalıkla ve dürüstlükle ilişkilendirdiğimiz güveni ve güvenli "normalliği" kazandırmak şöyle dursun, "biz"i haklı bir öfke

ve savunma duygusuyla doldurmakta, ve "ötekiler" sonuçta uygarlığımızı ve yaşam tarzımızı yıkma eğilimindeki düşmanlar gibi görünmektedir.

Burada yaptığım, yalnızca, söz konusu zora dayalı ortodoksluk ve kendi kendini büyütme kalıplarının, düşünmeksizin rıza gösterme eğilimini ve tartışılamayan doktrini nasıl da güçlendirdiğini kabaca göstermek oldu. Tüm bunlar, zaman içinde azar azar ve yinelendikçe geliştiğinden, ne yazık ki, düşman olarak işaret edilenler tarafından da buna denk bir keskinlikle karşılanıyor. Müslümanlar, Afrikalılar, Hintliler ya da Japonlar, kullandıkları deyimlerde ve kendi tehdit altındaki yerellikleri içinden, Batı'ya, Amerikanlaştırmaya ya da emperyalizme karşı saldırı içinde oluyor ve Batı'nın kendilerinde silmiş olduğu ayrıntılara, yaşamsal ayrımlara, ayrımcılıklara ve ayrıklıklara onlar da fazla dikkat göstermiyor. Aynı şey, yurtseverlikleri dindarlığa yakın olan Amerikalılar için de geçerlidir. Bu dinamik, sonuçta anlamsızdır. "Sınır savaşları," hedefi ne olursa olsun yoksullaştırıcıdır: Ağır basan ya da oluşturulan gruba katılınmasını, ikincil konumdaki "öteki" olarak aşağı bir statünün kabullenilmesini, ya da ölümüne savaşılmasını gerektirmektedir.

Söz konusu sınır savaşları, klasik emperyalizm çağından ve sistemlerinden kalma bir biçimleniş olarak, özleştirmelerin anlatımı oluyor: Afrikalılık, Doğululuk, Batılılık özleri yalnızca öz olarak kalabilir anlayışıyla, sonu belirsiz bir süre için ve alternatifsiz olarak, Afrikalıyı Afrikalılaştırmanın, doğuluyu doğululaştırmanın, Batılıyı Batılılaştırmanın, Amerikalıyı Amerikalılaştırmanın anlatımı. Buna karşı direnen nedir? Immanuel Wallerstein'in, tarihsel kapitalizmin bir sonucu olarak doğmuş olan sistem karşıtı hareketler diye adlandırarak verdiği net bir örnek var.[33] Son dönemlerde, bu gecikmiş hareketlerin, en uzlaşmaz kötümserleri bile yüreklendirmeye yetecek örnekleri görüldü: Sosyalist kesimin her yanındaki demokrasi hareketleri, Filistin *intifada*'sı, tüm Kuzey ve Güney Amerika'da çeşitli toplumsal, çevrebilimsel ve kültürel hareketler, kadın hareketleri. Ne var ki, bu hareketler için kendi sınırlarının ötesindeki dünyaya ilgi duymak ya da böyle bir genelliğe ulaşacak kapasite ve özgürlükte olmak zordur. Filipinli, Filistinli ya da Brezilyalı bir muhalefet hareketinin içindeyseniz, gündelik savaşımın taktik ve lojistik gerekleriyle uğraşmak zorundasınız demektir. Bununla birlikte, bence bu türden çabalar, genel bir kuram halinde değilse bile ortak usavurumlu bir gönüllülük içinde, ya da toprak açısından söylersek, altında yatan bir dünya haritasıyla gelişmektedir. Belki anlaşılması bir miktar zor olan bu muhalif ruh halini ve enternasyonalist bir karşı-eklemlenme olarak doğmakta olan stratejilerini konuşmaya başlayabiliriz.

Bu enternasyonalizmin gerektirdiği yeni ya da daha yeni türden düşünsel ve kültürel politikalar nelerdir?[34] Yazar, aydın ve eleştirmenlerin geleneksel ve Avrupamerkezli olarak tanımlanmış fikirlerinde hangi önemli dönüşüm ve biçimlenmeler gerçekleşmeli? İngilizce ve Fransızca birer dünya dili, sınırlara ve savaş halindeki özlere ilişkin mantık ise toptanlaştırıcı olduğuna göre, dünya haritasındaki hiçbir alanın, özün ya da ayrıcalığın, tanrısal ya da dogmatik bir veri olmadığını kabul etmekle işe başlamamız gerekir. Buna karşılık, büyük kuramlar ya da sistemli toptanlaştırmalar yoluyla değilse de temelinde bilinebilir olan, insanlar tarafından inşa edilmiş ve birbirine bağımlı tarihlerden ve çağcıl alandan söz etmek olanaklıdır. Bu kitap boyunca söylemeye çalıştığım şey, insan deneyiminin, incelikli, yoğun ve aydınlatılması ve açıklanması tarih ya da dünya ötesi etmenler *gerektirmeyecek* kadar erişilebilir bir dokuda olduğudur. Dünyamızı büyülü anahtarlar, özel dil ve araçlar, perdesi çekilmiş uygulamalar olmaksızın araştırmaya ve incelemeye elverir olarak görmenin bir yolundan söz ediyorum.

İnsan bilimleri alanındaki araştırmalarda farklı ve yenilikçi bir paradigmaya gereksinmemiz var. Bilginler açık yüreklilikle —disiplinsel tımar/loncalarını ya da "Hindistan," "Amerika" gibi çekip çevirmeye yarayan kimlikleri ayakta tutmak kaygısıyla değil, diğer topluluklar arasında var olmak için savaşım veren bir topluluk içinde, yaşamın zora dayalı olmayan bir biçimde geliştirilip daha iyi bir duruma getirilmesi kaygısıyla hareket edenlere ait saygın toplumsal değerler, uyanıklık ve güçlü çözümleme enerjisiyle— politikaya ve şimdinin ilgi konularına girebilir. Böyle bir çalışmanın gerektirdiği yaratıcı kazıları küçümsememek gerekiyor. İnsanların yaptığı tek şey, eski haline getirmek ya da kusursuz bir şeref mevkiine oturtmak için başlangıçtaki özleri aramak değil. Örneğin, *Subaltern Studies*, Hindistan tarihi incelemelerine sınıflar ve sınıfların tartışmalı bilgi kuramları arasında süregiden çekişmeler olarak bakıyor; benzer biçimde, Raphael Samuel'in editörlüğünü yaptığı üç ciltlik *Patriotism/Yurtseverlik*'in yazarlarınca, "İngilizlik"e tarih önünde öncelik tanınmıyor; tıpkı Bernal'ın *Black Athena*'sında "Atina uygarlığı"nın, tarih dışı bir üstün uygarlık modelinden ibaret bir duruma getirilmemesi gibi.

Söz konusu yapıtların ardında yatan fikir, ortodoks ve otoriter bir biçimde ulusal ve kurumsal olan tarih uyarlamalarının, esas olarak, geçici ve hayli tartışılabilir nitelikteki tarih uyarlamalarını resmi kimlikler halinde dondurma eğiliminde olduklarıdır. Bu çerçevede, örneğin, Kraliçe Victoria'nın Naibi Hindistan Valisi için düzenlenen 1876 durbar-

larına katıştırılan resmi İngiltere tarihi, İngiliz yönetiminin Hindistan'a göre neredeyse efsanevi ölçülerde eski olduğu iddiasını içerir; törenlere Hindistan resmi hizmetlerinin gelenekleri, itaat ve bağlılık karıştırılarak, kendine hem denizin dalgalarını hem Hindistan'ı yönetmiş olduğu ve her zaman da yönetmesi gerektiği biçiminde bir kimlik imal etmiş olan İngiltere'nin imgesi huzurunda boyun eğişe indirgenmiş bir imge, bütün bir kıtanın tarihötesi kimliğine giydirilmeye çalışılır.[35] Bu resmi tarih uyarlamaları (Adorno'nun terimleriyle) kimliksel otorite —halife, devlet, ortodoks ruhban sınıfı, ileri gelenler— uğruna bunları yapmaya uğraşırken, sözünü ettiğim yenilikçi çalışmalardaki göz açıcı, tartışıcı ve sistemli bir biçimde kuşkucu olan araştırmalar, bu karma, melez kimlikleri olumsuz diyalektiğe tâbi tutarak, yapıya çeşitli biçimlerde sokulmuş bileşenler halinde çözündürüyor. Resmi söylemde yürürlükte tutulan istikrarlı kimlikten çok daha önemli olan şey, oransız, ancak iç içe geçmiş ve birbirine bağımlı, her şeyden önce de örtüşen tarihsel deneyim akışlarını malzeme alan bir yorumlama yönteminin çekişme gücü oluyor.

Bu gücün son derece yürekli bir örneğini, günümüzün önde gelen Arap şairlerinden Adonis'in (Ali Ahmed Said'in yazılarında kullandığı takma addır) giriştiği Arap edebiyat ve kültür geleneği yorumlarında görebiliyoruz. Adonis, *el-Tabit va el-Mütahavvil*'in üç cildini 1974 ile 1978 yılları arasında yayımlamasından bu yana, hem geçmişe hem de geçmişin katı ve otoriter bir biçimde yeniden okunmasına yapışıp kalmış, kemikleşmiş, geleneklerle bağlı bir Arap–İslam kalıtı olarak gördüğü şeyin ayak diremesine, neredeyse tek başına meydan okuyor. Adonis, söz konusu yeniden okumaların amacı Arapların modernlikle (*el-hadata*) gerçek bir karşılaşma yaşamasını önlemektir, diyor. Arap şiiriyle ilgili kitabında da, büyük Arap şiirinin ilgili harfi harfine, hantal okumalarını hükümet edenlerle ilişkilendirerek, gerçekte yaratıcı bir okumanın, klasik gelenekte —hatta Kur'an'da— dünyevi otoriteler tarafından ilan edilen görünürdeki tutuculuğa karşı olan, isyancı ve muhalif bir tarzın taşıdığı temel önemi ortaya çıkardığını belirtiyor. Arap toplumundaki hukuk kurallarının, iktidarı eleştiriden, geleneği de yenilikten ayırarak, tarihi, kuşatıcı ve sonsuzca yinelenen bir evveliyat koduna nasıl sıkıştırdığını da gösteren Adonis, bu sistemin karşıtı olarak eleştirel modernliğin çözündürücü gücünden söz ediyor:

İktidardakiler, hilafet kültürüne göre düşünmeyen herkesi "yenilikçi kişi" (*ahl el-ihdat*) diye adlandırarak, aykırılık suçlamasıyla İslami aidiyetten dışladılar. Bu durum, eski şiir ilkelerine aykırı davranan şiirleri nitelemek için kullanılan *ihdat* (modernlik) ve *muhdat* (modern, yeni) terimlerinin neden din terimcesinden alınma olduğunu açıklığa kavuşturuyor. Sonuçta, şiirde modern olanın, egemen çevrelerce, rejimin kültürüne yönelik siyasal ve düşünsel bir saldırı ve eskilerin idealize edilmiş standartlarının reddi gibi anlaşıldığını, bu nedenle Arap yaşamında şiirin her zaman politika ve dinle karışık olageldiğini görüyoruz.[36]

Adonis'in yapıtları ve *Mavakif* dergisindeki çalışma arkadaşları Arap dünyasının dışında pek az tanınıyorsa da, bu grubu, içinde İrlanda'dan Field Day yazarlarının, Hindistan'dan *Subaltern Studies* grubunun, Doğu Avrupa'dan çoğu muhalif yazarın ve izini C.L.R. James'e kadar sürebileceğimiz pek çok Karayipli aydın ve sanatçının da (Wilson Harris, George Lamming, Eric Williams, Derek Walcott, Edward Braithwaite, ilk dönemleriyle V.S. Naipaul) yer aldığı çok daha büyük bir uluslararası gruplaşmanın bir parçası olarak görmek olanaklıdır. Tüm bu hareket ve bireylere göre, resmi tarihin klişeleri ve yurtseverlik idealizasyonları, düşünsel kölelik ve savunmacı suçlama kalıtlarıyla birlikte ortadan kaldırılabilir. Seamus Deane'in İrlanda için söylediği gibi, "İrlandalılık miti, İrlanda gerçekdışılığı kavramı, İrlanda dilindeki güzel sözleri çevreleyen kavramlar: Bunların tümü, ulusal karakter fikrinin icat edildiği on dokuzuncu yüzyıldan bu yana edebiyatın aşırı derecelerde beslendiği siyasal izleklerdir."[37] Bu nedenle, kültürle uğraşan aydınların önündeki iş, kimlik politikasını verili durumuyla kabul etmeyip, tüm tasavvurların nasıl, hangi amaçla, kim tarafından ve hangi bileşenlerle inşa edildiğini göstermektir.

Bu iş kolay olmaktan çok uzaktır. Amerika'nın kendi resmi imgesine, özellikle ulusal geçmişe ilişkin tasavvurlarına, endişe verici bir savunmacılık girmiştir. Her toplum ve resmi gelenek, kendi onaylanmış anlatılarını müdahalelerden koruyor; bu anlatılar zamanla, kurucu kahramanları, bağlandığı fikir ve değerleri, kültürel ve siyasal yaşamda ölçülmesi olanaksız bir etkisi olan ulusal eğretilemeleriyle, neredeyse ilahi bir statü kazanıyor. Söz konusu öğelerden ikisi —öncü bir toplum olarak Amerika ve demokratik pratiklerin doğrudan bir yansıması olarak Amerikan siyasal yaşamı— son zamanlarda sıkı bir incelemeye tabi tutuldu ve sonuçta son derece dikkate değer bir heyecan taşkınlığı yaşandı. Her iki öğeyle ilgili olarak da aydınlar eleştirel görüşlerin kabulü yönünde ciddi ve çağcıl düşünsel çabalar gösterdilerse de bu çabalar hiç yeterli değildi; iktidar

normlarını içselleştiren medya demirbaşları gibi, onlar da kendi kendini tanımlamış resmi kimliğin normlarını içselleştirmişlerdi.

1991 yılında National Gallery of American Art'ta[9] düzenlenen "Batı Olarak Amerika" sergisini ele alalım; söz konusu galeri, Smithson Enstitüsü'nün bir parçası olup kısmen federal hükümet tarafından desteklenmektedir. Sergiye göre, Amerika'daki batı topraklarının fethedilmesi ve daha sonra ABD bünyesine alınması süreci, gerek Amerikan yerlilerinin gerekse çevrenin yıkımıyla ve gerçek fetih süreciyle ilgili çok yönlü hakikati gizleyip romantikleştirerek ya da düpedüz saf dışı ederek, dünyanın hep iyiye gittiği inancını yayan bir kahramanlık anlatısına dönüştürülmüştü. Örneğin, on dokuzuncu yüzyıl Amerikan resmindeki yerli figürleri —soylu, gururlu, düşünceli—, aynı duvarda, beyaz adamın eline düşen Amerikan yerlilerinin yaşadığı gerilemeyi betimleyen bir sürekli metnin karşısına asılmıştı. Bunun gibi "yapıbozma" çalışmaları, sergiyi görmüş olsun olmasın, Kongre üyelerinin öfkesini ayaklandırdı; bunu, özellikle bir federal kurumda sergilenmesi kabul edilemeyecek, yurtseverlik ya da Amerikalılıkla ilgisi olmayan bir çarpıtma saydılar. Profesörler, bilginler ve gazeteciler ABD'nin "benzersizliği"ne kötücül bir iftira saydıkları bu şeye karşı saldırıya geçtiler; *Washington Post* yazarlarından birine göre bu "benzersizlik, Amerika'nın kuruluşundaki umut ve iyimserlik, cömertliğindeki vaat, ve yönetiminin gösterdiği azimli çabalar"da yatıyordu.[38] Bu görüşün pek az istisnası vardı; örneğin, Robert Huges, *Time*'daki yazısında (31 Mayıs 1991), sergilenen sanat için, "bir kuruluş mitinin boya ve taştan oluşmuş hali" diyordu.

Yarı resmi bir uzlaşmaya varıldı, ve buluş, tarih ve kendini dev aynasında görmekten oluşan tuhaf karışımın, tüm ulusal köken öykülerine girdiği gibi bu öyküye de girmiş olduğu görüşünün Amerika'ya uymadığına hükmedildi. ABD'nin kamusal söylemi, pek çok kültürden oluşan bir göçmen toplumu olmasıyla ters düşen bir biçimde, daha fazla denetim altında tutulan, ülkeyi kusursuz göstermek konusunda daha titiz, ve kazanılan zaferin masum olduğu fikrine dayalı, zırhlara bürünmüş tek bir büyük anlatının çevresinde daha birleşik bir söylemdir. Her şeyi yalın ve iyi tutmak yönündeki bu çaba, ülkeyi diğer toplum ve halklardan koparmakta, böylelikle de uzaklığını ve yalıtılmışlığını artırmaktadır.

Başka bir olağanüstü olay da Oliver Stone'un 1991 sonlarında piyasaya çıkan ve ciddi kusurları olan filmi *JFK* çevresinde yer alan tartışmadır.

9 Amerikan Ulusal Sanat Galerisi. [ç.n.]

Filmin öncülü, Kennedy'nin, Vietnam savaşını sona erdirme arzusuna karşı çıkan Amerikalıların planladığı bir komplo sonucu katledildiğidir. Filmin pürüzlülüğü ve bulanıklığı, ayrıca Stone'un bu filmi yalnızca ticari nedenlerle yapmış olabileceği göz önüne alındığında, neden böylesine çok sayıda gayrı resmi kültürel otorite mensubunun —tescilli gazeteler, düzenin tarihçileri, politikacılar— filme saldırmayı önemli bulduğu sorulabilir. Tüm değilse bile çoğu siyasal cinayetin komplo *olduğunu* hareket noktası olarak kabul etmek, Amerikalı olmayan biri için uzun sürmez, çünkü dünya böyle. Ne var ki, bir Amerikalı bilgeler korosu Amerika'da komplo olabileceğini yadsımak için tonla mürekkep harcamaktadır, çünkü "biz," yeni, daha iyi ve daha masum bir dünyayı temsil etmekteyizdir. Aynı zamanda, "yabancı iblisler" olarak kabul edilenlere (Castro, Kaddafi, Saddam Hüseyin ve benzeri) karşı girişilmiş resmi Amerikan komplolarının ve cinayet girişimlerinin yığınla kanıtı vardır. Arada bağlantı kurulmamakta, anımsatıcılar ağza alınmamaktadır.

Buradan bir dizi önemli sonuç çıkıyor. En başta gelen kimlik, en resmi, güçlü ve zora dayalı olanı, sınırlar, gümrükler, hükümet eden partiler, yetkili makamlar ve resmi anlatı ve imgeleriyle devletin kimliği ise, ve aydınlar bu kimliğin sürekli bir eleştiri ve çözümlemeye gerek gösterdiği kanısındaysa, o zaman benzer bir biçimde inşa edilmiş kimliklerin de benzer inceleme ve sorgulamalara gerek gösterdiği sonucuna varılmalıdır. Edebiyata ve kültür incelemelerine ilgi duyanlarımızın eğitimi, büyük bölümüyle, neredeyse fetişleşmiş bir nitelik kazanan —yaratıcı yazar, bağımsız ve özerk yapıt, ulusal edebiyat, ayrı türler gibi— çeşitli başlıklar altında düzenlenmiştir. Evet, bireysel yazar ve yapıtların var olmadığını ileri sürmek, Fransızca, Japonca ve Arapçanın ayrı ayrı şeyler olmadığını, ya da Milton, Tagore ve Alejo Carpentier'nin aynı izleğin önemsiz ayrıntılarda farklılaşan çeşitlemelerinden ibaret olduğunu öne sürmek anlamsızdır. *Büyük Umutlar*'la ilgili bir deneme ile Dickens'ın bu addaki romanının aynı şey olduğunu da söylemiyorum. Buna karşılık, "kimliğin" ille de, kendinde ve kendi başına bütün ve tam bir şey olarak varlıkbilimsel açıdan verili ve sonsuza değin belirlenmiş bir istikrar, benzersizlik, indirgenmez nitelik ya da ayrıcalıklı statü anlamına gelmediğini söylüyorum. Belli bir romanı, pek çok yazma kipi içinden yapılmış bir seçiş olarak, yazma etkinliğini çeşitli toplumsal kiplerden biri olarak, edebiyatı ise estetik de içinde, hatta belki başta estetik olmak üzere, çeşitli dünyevi amaçlara hizmet etsin diye yaratılmış bir kategori olarak yorumlamayı yeğlerim. Dolayısıyla, yapıtıyla devletlere ve sınırlara etkin bir biçimde

muhalefet edenlerin istikrar bozucu ve soruşturucu tavırlarındaki odak noktası, örneğin, sanat yapıtının yapıt *olarak*, siyasal, toplumsal ve kültürel bir durumdan *hareketle* ve belli şeyleri değil de daha başka şeyleri *yapmaya* nasıl başladığıdır.

Modern edebiyat incelemeleri tarihiyle, amacı öncelikle ulusal kanonu ayırt etmek, sonra söz konusu büyük yapıtların bu konumlarını, otoritelerini ve estetik özerkliğini ayakta tutmak olan kültürel ulusçuluğun gelişmesi birbirine bağlıdır. Kültürle ilgili olarak, evrensel alana uyulup ulusal farklılıkların üstüne çıkılıyor görünümü veren genel tartışmalarda bile, hiyerarşilere ve etnik seçişlere (Avrupalı olanla olmayan arasındaki gibi) bağlanılmıştır. Bu nokta, Matthew Arnold için olduğu kadar, saygı duyduğum yirminci yüzyıl kültür ve filoloji eleştirmenleri —Auerbach, Adorno, Spitzer, Blackmur— için de doğrudur. Hepsi de kendi kültürlerini bir anlamda tek kültür saymışlardır. O kültüre yönelmiş olan tehlikeler —modernler için faşizm ve komünizm olmak üzere— büyük ölçüde içerdendi, ve yücelttikleri şey, Avrupa burjuva hümanizmiydi. Bu *Bildung*'u[10] yerleştirmek için gereken ruh, sıkı eğitim ve olağanüstü disiplin ise, zaman zaman hayranlık vurguları ve geriye dönük bir tilmizlikle sesini duyurmakla birlikte, ayakta kalamadı; ancak, bugün yapılan hiçbir eleştirel çalışma, *Mimesis* düzeyindeki çalışmalara benzemiyor. Bugün temel öncül, Avrupa burjuva hümanizmi yerine, çeşitli türevsel otoriteleriyle ve konuyu alanlara, altbölümlere, uzmanlıklara, yeterliklere vb. bölen profesyonelcilikle ittifak halindeki bir ulusçuluk kalıntısı tarafından sağlanıyor. Varlığını sürdürmekte olan estetik özerklik doktrini, şu ya da bu profesyonel yöntemle (yapısalcılık, yapıbozmacılık, vb.) ilişkilendirilmiş bir biçimcilik içinde sönümlenmiş durumda.

İkinci Dünya Savaşı'ndan bu yana, ve özellikle Avrupalı olmayan ulusçu savaşımların bir sonucu olarak yaratılmış bazı yeni akademik alanlara göz atıldığında, farklı bir topografya ve farklı bir dizi zorunluluk açığa çıkıyor. Bir yandan, Avrupalı olmayan edebiyatların çoğu öğrencisi ve öğretmeni, bugün incelemekte oldukları şeyin politikasını daha başlangıçtan itibaren hesaba katmak zorundalar; modern Hindistan, Afrika, Latin ve Kuzey Amerika, Arap [ülkeleri], Karayipler ve İngiliz Milletler Topluluğu edebiyatları üstüne hiçbir ciddi incelemede, kölelik, sömürgecilik ve ırkçılığın tartışılması ertelenemez. Söz konusu edebiyatların, gerek sömürgecilik sonrası toplumlarda, gerekse metropollerin eğitim

10 *Bildung:* yapı. [ç.n.]

programlarında ikincil noktalara sıkıştırılıp kenara itilmiş ve/ya da boyunduruk altına alınmış konular olarak içinde bulundukları savaş hali anılmadan tartışılması da düşünsel bir sorumsuzluk olur. Pozitivizme ya da deneyciliğe sığınıp, sonra da sıkılmadan kuramın silahlarını "talep etmek" olmaz. Öte yandan, iktidar ve politikayla daha açıktan dünyevi bağlantıları olan "o" Avrupa dışı edebiyatların da gerçekten, yüksek, özerk ve estetik açıdan bağımsız ve doyurucu olmak için yaratılmış hale getirilen Batı edebiyatları gibi "saygı duyularak" incelenebileceğini öne sürmek bir hatadır. Edebiyat incelemesinde beyaz maskeli karaderili tasarımı, politikada olduğundan daha elverişli ve saygın değildir. Özenti ve öykünmeyle fazla yol alınamaz.

Burada bulaşma sözcüğünü kullanmak yanlış olur; ancak, edebiyatın, daha doğrusu tüm kültürün —Homi Bhabha tarafından kullanılan karmaşık anlamıyla— melez,[39] ayrıca, dışsal gibi görülen öğelerle dolu ya da karışık ve örtüşür nitelikte olduğu görüşü var: Bu görüş bana, çağcıl dünyada olup biten, ve okuyup yazdığımız metinleri böylesine bir kışkırtıcılıkla etkileyen çekişmelerin içinde yer aldığı bugünün devrimci gerçekliklerine ilişkin *temel* fikir olarak çarpıcı geliyor. Artık ne tarih konusunda doğrusal gelişmeyi ya da Hegelci aşkınlığı vurgulayan anlayışlara katlanabilecek durumdayız, ne de Atlantik dünyasına merkezi bir önem, Batılı olmayan bölgelere ise doğuştan, hatta suçlu bir taşralılık niteliği yükleyen coğrafi ve ülke/toprak temeline dayalı varsayımları kabul edebilecek durumda. "İngilizce edebiyat" ya da "dünya edebiyatı" gibi gruplaştırmaların bir anlamı olacaksa, bunun nedeni, bu edebiyatların, bugünkü varoluş ve gerçeklikleriyle, gerek metin gerekse tarihsel *deneyim* olarak doğmalarına neden olan çekişmelere ve süregiden savaşımlara tanıklık etmeleri, ve edebiyatın bileşim ve incelenmesi konusunda hem ulusçu temele hem de metropol Batı'nın edebiyatlarını alışılmış çalımlı bağımsızlık ve kayıtsızlıkla görme alışkanlığına büyük bir güçle meydan okumalarıdır.

Edebiyat deneyimlerinin oluşturduğu gerçek gruplaşmaların birbiriyle örtüştüğünü ve birbirine bağımlı olduğunu kabul ettiğimizde, tarih ve coğrafya da, ulusal sınırlara ve zora dayalı olarak yasalaştırılan ulusal özerkliklere karşın, yeni haritalarla, yeni ve çok daha az istikrarlı bütünlüklerle ve yeni tip bağlantılarla biçimleniyor. Sürgünlük konumu, mülksüzleştirilip yerinden yurdundan edilen neredeyse unutulmuş talihsizlerin yazgısı olmak şöyle dursun, yitikleriyle üzünçlerinin kabul ve kayıt edilmesi gerekmekle birlikte, bir norm durumuna, klasik kanonlardan

oluşan kapalı yapıya karşın sınırların aşılmasına ve topraklar için yeni haritaların çıkarılmasına yönelik bir deneyim durumuna çok yaklaşıyor. Yeni yeni değişen modeller ve tipler, eskileriyle itiş kakış halinde kendine yer açıyor. Edebiyat okuruyla yazarı artık, yalıtılmış, güvenlik içinde, istikrarlı, ve kimliği, sınıfı, cinsi ya da mesleğiyle ulusal olan bir şair ya da bilgin imgesine bağlanmak zorunda değil; Filistin'de ya da Cezayir'de Genet ile, Londra'da bir karaderili olarak Tayeb Salah ile, beyaz dünyada Jamaica Kincaid ile, Hindistan ve İngiltere'de Rushdie ile vb. birlikte düşünüp deneyim sahibi olabiliyor; kaldı ki, edebiyatın kendisi de, her zamanki biçimlerini yitirip, yeraltı yaşamı, köle anlatıları, kadın edebiyatı ve cezaevleri de içinde olmak üzere, sömürgecilik sonrasına ait tanıklıkları, gözden geçirmeleri ve kayıtları kabul ediyor.

Nasıl ve ne okuyup yazmamız gerektiğine ilişkin soruların sorulduğu ve yanıtlandığı ufukları genişletmemiz gerekiyor. Erich Auerbach'ın son denemelerinden birindeki bir belirtimi başka türlü söylersek, bizim filolojik evimiz, ulus değil, hatta bireysel yazar da değil, dünyadır. Bunun anlamı, biz meslekten edebiyat öğrencilerinin, hem sevilmeme hem de megalomaniyle suçlanma rizikosunu göze alarak, bazı can sıkıcı konuları hesaba katmamız gerektiğidir. Çünkü, kitle haberleşme araçlarının ve rıza imalatı dediğim şeylerin çağında, insan bilimleri, meslek ya da estetik açısından önemli sayılan birkaç sanat yapıtının dikkatle okunmasının pek az kamusal sonuç veren bir özel etkinlikten öteye gidebileceğini düşünmek, Pangolosvari kaçacaktır. Metinler her kalıba giren şeylerdir; içinde bulunulan koşullarla ve büyüklü küçüklü politikalarla bağları vardır ve bunlar da dikkat ve eleştiri gerektirir. Tıpkı hiçbir kuramın metinler ve toplumlar arasındaki bağlantıları tek başına açıklayamayacağı ya da anlatamayacağı gibi, kimsenin de her şeyi değerlendirip yargılayamayacağı açıktır. Ancak, metin okumak ve yazmak asla yansız etkinlikler değildir: Yapıt ne denli estetik ya da eğlendirici olursa olsun, peşinden gelen çıkarlar, iktidarlar, tutkular, hazlar vardır. Medya, siyasal iktisat, kitle kurumları —kısacası, çağcıl iktidarın izleri ve devletin etkileri—, edebiyat dediğimiz şeyin birer parçasıdır. Ve aynı zamanda kadınların yazdığı edebiyatı da okumadıkça, erkeklerin yazdığı edebiyatı okuyamayacağımız nasıl doğruysa, —edebiyatın biçimlenişi öyle değişti ki—, aynı zamanda metropol edebiyatını da izlemeden çeper ülkelerin edebiyatıyla başa çıkamayacağımız aynı ölçüde doğrudur.

Çeşitli ulusal ya da sistemli kuramsal okulların sunduğu kısmi çözümleme yerine, hep, küresel bir çözümlemenin çoksesli çizgilerini önerdim;

bu çözümlemede metinler ve dünyevi kurumlar birlikte işleyiş halinde görülmekte, söz konusu işleyiş içinde Dickens ile Thackeray, Londralı yazarlar olarak okunurken, aynı zamanda, tarihsel etkilerini Hindistan ve Avustralya'daki, kendilerinin de gayet farkında oldukları sömürgeci girişimlerin biçimlendirdiği yazarlar olarak okunmakta, yine aynı işleyiş içinde bir topluluğun edebiyatı diğerlerinin edebiyatında işe karışmaktadır. Ayrılıkçı ya da yerlici girişimler bana tükenmişliğiyle çarpıcı geliyor; edebiyatın yeni ve genişlemekte olan anlamının çevrebilimi, tek bir şeye ilişkin ayrık bir fikre ya da tek bir öze bağlanamaz. Ancak, bu küresel, çoksesli çözümleme, —ilk karşılaştırmalı edebiyat anlayışları gibi— senfonileri değil, atonal toplulukları örnek almalıdır; karmaşık ve pürüzlü bir topografyayı aydınlatmaya yönelik her tür uzamsal ya da geometrik ve sözbilimsel uygulamayı (bükümler, sınırlar, sınırlamalar, davetsiz konukluklar, eklemeler, yasaklamalar) hesaba katmamız gerekir. Yetenekli bir eleştirmenin yorumbilim ya da filolojik yorum tarafından severek yapılan türdeki sezgisel sentezleri (en yetkin örneği Dilthey'dir), yine değerli olmakla birlikte, bana daha çok, zamanımızdan daha huzurlu bir dönemin dokunaklı anımsatıcısı olarak çarpıcı geliyor.

Böylece bir kez daha politika sorununa geliyoruz. Hiçbir ülke, neyin okunacağı, neyin öğretileceği ve neyin yazılacağı konusundaki tartışmadan bağışık değildir. Kökten kuşkuculuğun ya da statükoya saygılı itaatin reel seçenekler olduğu görüşündeki Amerikalı kuramcıları sık sık kıskanmışımdır. Belki kendi tarihim ve durumum böyle bir lükse, bağsızlığa ya da doyunmuşluğa elvermediğindendir, söz konusu seçenekler bana reel görünmüyor. Bununla birlikte, bir kısım edebiyatın gerçekten iyi, bir kısmınınsa kötü olduğuna inanıyorum; ve iş bir televizyon ekranına bakıp durmaktansa bir klasiği okumanın, kurtarıcı değerine değilse bile, insanın kafasını çalıştırmak yoluyla duyarlığını ve bilincini geliştirme gizilgücüne gelip dayandığında, herkes kadar tutuculaşıyorum. Sanıyorum sorun kendiliğinden, profesyonelcilikle yurtseverlik de, kıyametsi değişikliği beklemek de işe yaramadığında, okurlar ve yazarlar olarak gündelik yavan ve sıkıcı işimizin neden ibaret olduğuna geliyor. Dönüp dolaşıp —basitleştirici ve idealist bir tavırla— zora dayalı tahakküme muhalefet edip hafiflemesini sağlamak, şimdiki zamanı, akılsal ve çözümlemesel olarak yükünün birazını kaldırmaya çalışmak yoluyla dönüştürmek, çeşitli edebiyatların yapıtlarını birbirine ve tarihsel oluş tarzlarına göndermelerle yerine koymak anlayışına geliyorum. Söylediğim şey, çevremizde

olup biten biçimlenmeler gereğince ve gruplaşmalar içinde, okurların ve yazarların, bugün gerçekte okur ve yazar rolünün kayıt tutma, ifade etme ve geliştirme ile ilgili sorumluluklarıyla törel sorumluluğunu taşıyan, çağcıl aydınlar olduklarıdır.

Amerikalı aydınlar için ise bunun epey daha çoğu söz konusudur. Bizi ülkemiz yetiştirmiştir ve bu ülkenin küresel düzeyde varlığı dev boyutludur. Sözgelimi, Paul Kennedy'nin —tüm büyük imparatorluklar kendi boyutlarının fazla ötesine uzanmaları nedeniyle çökmüştür tezini öne süren—[40] yapıtıyla Joseph Nye'nin, yeni önsözünde Amerika'nın özellikle Körfez Savaşı'ndan sonra "bir numara" olmak konusundaki emperyal iddiasını yeniden öne sürdüğü *Bound to Lead/Önderliğe Yazgılı*'sı arasındaki zıtlaşmanın ortaya koyduğu ciddi bir konu var. Kanıtlar Kennedy'nin lehine olmakla birlikte, Nye de "ABD iktidarı için yirmi birinci yüzyılda sorun, yeni hegemonya rekabetleri değil, uluslararası karşılıklı bağımlılığın yeni meseleleri olacaktır"[41] diyecek kadar zekidir. Nye yine de şu sonuca varıyor: "ABD geleceği biçimlendirmek konusunda en kapasiteli, en büyük ve en zengin ülke olmayı sürdürmektedir. Ve demokrasilerde seçişler halka aittir."[42] Oysa sorulacak soru şudur: "Halk," iktidara doğrudan erişebilmekte midir? Yoksa o iktidarın sunuluşu, başka bir çözümlemeyi gerektirecek kadar örgütlenmiş ve kültürel açıdan işlenmiş durumda mıdır?

Bence, *bu* dünyadaki dur durak bilmez metalaştırmadan ve uzmanlaşmadan söz etmek, çözümlemeyi formüle etmeye başlamak anlamına geliyor; özellikle de, Amerika'nın kültürel söylemde hegemonya kurmuş olan uzmanlık ve profesyonelcilik putlaştırması ve gerek anlayıştaki, gerekse iradedeki aşırı büyü me nedeniyle. Bugün Amerika kültürünün dünyanın geri kalan bölümünün kültürüne olan güç ve fikir müdahalesi kadar yoğun bir müdahale, insanlık tarihinde az görülmüştür (Nye bu noktada haklıdır); bu konuya az sonra döneceğim. Ancak, esas olarak hiç bu denli parçalanmış, böylesine sert bir biçimde indirgenmiş ve asıl kültürel kimliğimizin (öne sürülen kimliğimizin değil) ne olduğu konusundaki duygumuzda böylesine tümüyle eksikli olmadığımız da aynı derecede doğrudur. Suçlu, kısmen, uzmanlaşmış ve ayrılıkçı bilgide gerçekleşen müthiş patlamadır: Afrikamerkezcilik, Avrupamerkezcilik, batıcılık, feminizm, Marksizm, yapıbozmacılık vb. Okullar, başlangıçtaki içgörüleri güçlendirip ilgi konusu yapan şeyi, geçersiz ve güçsüz kılmaktadır. Bu da, meydanı ulusal kültür hedefli, genellikle onaylanan sözlere bırakmıştır; somut örnekler: Rockefeller Vakfı'nın görevlendirmesiyle yapılan

The Humanities in American Life/Amerikan Yaşamında İnsan Bilimleri[43] başlıklı inceleme gibi belgeler, ya da daha yakın ve daha siyasal bir örnek olarak, Reagan yönetiminde kabine üyesi sıfatıyla yetinmeyip, aynı zamanda kendinden menkul bir Batı sözcüsü, bir tür Özgür Dünya Şefi gibi de konuşan eski Eğitim Bakanı (ve eski Ulusal İnsan Bilimleri Vakfı Başkanı) William Bennett'in "Bir Kalıtın Talep Edilmesi" başlığı altındaki çeşitli uyarıları. Akademik dünyada, hep gerçek bir çokkültürlülük ve yeni bilgilerle konuşan kadınların, Afrika kökenli Amerikalıların, gay'lerin ve Yerli Amerikalıların belirmesini "Batı Uygarlığı"na yönelik bir barbarlık tehdidi sayan aydınlar olarak Allan Bloom ve yandaşları da William Bennett'e katılmışlardır.

"Kültür normu"na ilişkin bu usanç verici eleştiriler bize ne söylüyor? Yalnızca, insan bilimlerinin önemli, temel, geleneksel, yaratıcı olduğunu. Bloom, ABD'de yüksek öğrenimin "seçkinler" için olduğuna ilişkin kendi kuramına uyarak, yalnızca bir avuç Yunan ve Aydınlanma filozofunu okumamızı istiyor. Bennett, işi daha da ileri götürerek, yirmi kadar büyük metin yoluyla geleneklerimizi (buradaki kolektif adıllar ve iyelik vurguları önemli) "geri istemek"le insan bilimlerini "edinebileceğimizi" söylüyor: Her Amerikalı öğrencinin Homeros'u, Shakespeare'i, İncil'i ve Jefferson'ı okuması zorunlu tutulduğunda, tam bir ulusal amaç duygusuna ulaşırız. Matthew Arnold'un kültürün anlamına ilişkin vaazlarından tilmizce çıkarılan tüm bu kopyaların altında yatan, "bizim" kültürümüzün bize getirdiği kimliğin güçlendirilmesi ve yurtseverliğin toplumsal otoritesi yoluyla kendimize güvenip meydan okuyarak, dünyayla yüz yüze gelebilmemizdir; Francis Fukuyama'nın övünmeci ilanıyla söylersek, "biz" Amerikalılar, kendimizi tarihin sonunu gerçekleştirenler olarak görebiliriz.

Bu, kültür konusunda —kültürün üretkenliği, bileşenlerinin çeşitliliği, eleştirel ve genellikle de çelişkili enerjileri, kökten antitetik özellikleri ve her şeyden önce, tüm zengin dünyeviliği ve *hem* emperyal fetihlerle *hem de* kurtuluşla olan suç ortaklığı konusunda— öğrendiklerimize son derece zorlu sınırlar çizilmesi oluyor. Bize deniyor ki, kültür ve insan bilimleri alanındaki incelemeler, Yahudi–Hıristiyan ya da Batı kalıtının kurtarılmasıdır, ve bu kalıt, Yahudi–Hıristiyan geleneğinin ilk Amerikalı somutlaşmaları tarafından kıyıma uğratılan yerli Amerikalıların kültüründen de, o geleneğin Batılı olmayan dünyadaki serüvenlerinden de ayrıdır.

Oysa çokkültürlü disiplinler gerçekte çağdaş Amerikan üniversitesinde açık fikirli bir liman buluyor ve bu, olağanüstü büyüklükte bir tarihsel olay. William Bennett gibi, Dinesh D'Souza, Roger Kimball ve Alvin Ker-

nan'ın da vurmak istediği hedef büyük ölçüde budur; biz ise, çokluğun ve çelişkinin, dogmayla ve büyük öğretilerle yan yana yaşadığı bir yer olmak (Alvin Gouldner tarafından tanımlandığı üzere), modern üniversitenin çağcıl işlevi konusunda her zaman meşru bir anlayış olmuştur diye düşünüyorduk. Şimdi bu anlayış, "siyasal dürüstlük" akımını düşman ilan eden yeni bir tutucu dogmatizm tarafından reddediliyor. Yeni tutuculuğun varsayımına göre, Amerikan üniversitesi, Marksizmi, yapısalcılığı, feminizmi ve Üçüncü Dünya incelemelerini (ve bundan da önce bütün bir göçmen bilginler kuşağını) eğitim programına almakla, sözümona kendi otoritesini sabote etmiştir, ve şimdi, "denetimi" ele geçiren bir hoşgörüsüz Blanqui'ci ideologlar çetesince yönetilmektedir.

İşin ilginç yanı şu ki, kültür kuramının bozgunculuğunu, akademik alt uzmanlık dallarının statüsü içinde sabitleştirerek bir dereceye kadar etkisiz kılmak amacıyla kabul etmek, üniversitenin pratiği olagelmiştir. Dolayısıyla şimdi, bağlamlarından tümüyle ayırılmış (koparılmış demek daha doğru) kuramlar öğreten öğretmenlerden oluşan tuhaf bir görüntüyle karşı karşıyayız; başka bir yerde bu olguya "gezgin kuram" demiştim.[44] Çeşitli akademik bölümlerde —bu arada edebiyat, felsefe ve tarih bölümlerinde— kuram öğretimi, öğrenciyi, neredeyse bir menüden bir şeyler seçmeye yetecek miktarda bir çaba ve bağlanmayla, Marksist, feminist, Afrikamerkezci ya da yapıbozmacı olabileceğine inandıracak biçimdedir. Bu önemsizleştirmenin de üstünde, aralıksız olarak işleyen güçlü bir mesleki uzmanlık putlaştırması söz konusudur, ve bunun başlıca ideolojik işlevi, toplumsal, siyasal ve sınıf temeline dayalı bağlanmaların mesleki disiplinlerin altında olduğunu hükme bağlamak, böylelikle, eğer meslekten bir edebiyat bilgini ya da kültür eleştirmeni iseniz reel dünyayla ilgili her tür aidiyetinizin söz konusu alanlardaki öğretmenliğinize tâbi kılınmasını sağlamaktır. Benzer bir biçimde, içinde yer aldığınız topluluk ya da toplumdaki izleyicilerden çok, meslekdaşlarınızın oluşturduğu uzmanlar loncasına, uzmanlık bölümüze, bilim dalınıza karşı sorumlusunuzdur. Aynı işbölümü ruhu ve yasası uyarınca, işi "dış ilişkiler," "Slav ya da Ortadoğu alan araştırmaları" vb. olanlar, o konularla uğraşıp sizinkinden uzak dururlar. Böylelikle, sizin kendi uzmanlığınızı —üniversiteden üniversiteye, yayıncıdan yayıncıya, piyasadan piyasaya— satma, pazarlama, tanıtma ve paketleme yetiniz korunmuş, değeri ayakta tutulmuş, yeterliğiniz artmış olur. Robert McCaughey, bu sürecin uluslararası ilişkiler alanında nasıl işlediği konusunda ilginç bir inceleme yazdı; başlık her şeyi anlatıyor: *International Studies and Academic En-*

terprise: A Chapter in the Enclosure of American Learning/Uluslararası Araştırmalar ve Akademik İşletme: Amerikan Öğretiminin Oluşturduğu Kapalı Alanda Bir Fasıl.[45]

Burada, çağdaş Amerikan toplumundaki tüm kültür pratiklerini tartışıyor değilim, hiç ilgisi yok. Yalnızca, kültür ile emperyalizm arasındaki, ABD'nin yirminci yüzyılda tarihsel olarak Avrupa'dan miras aldığı ilişkide belirleyici bir ağırlığı olan, özellikle etkili bir oluşumu betimliyorum. Dış politika uzmanlığının getirisi hiçbir zaman bugünkü kadar yüksek olmamış, bu nedenle de herkesin kurcalamasından hiç bu kadar uzak tutulmamıştı. Böylelikledir ki, üniversite dış ülkeler uzmanlıklarına atamalarda bulunuyor (Hindistan konusunda yalnızca Hindistan uzmanları, Afrika konusunda yalnızca Afrikacılar söz söyleyebilir), medya ve hükümet de bu atamaları yeniden onaylıyor. Bu oldukça yavaş ve sessiz süreçler, ABD ve çıkarlarının dış bunalım dönemlerinde (örneğin, İranlı rehineler bunalımı, Kore Havayolları'nın 007 nolu uçağının düşürülmesi, Achille Lauro olayı, Libya, Panama ve Irak savaşları) ürkütücü bir netlikle açığa çıkıp etkileyici bir biçimde ve birden dışa vuruluyor. O zaman kamu bilinci, son ayrıntısına kadar planlanmış bir açıl susam emrine uyarcasına medya çözümlemeleriyle ve sansasyonel yansıtma tarzlarıyla dolduruluyor. Böylelikle deneyim iğdiş ediliyor. Adorno şöyle diyordu:

> İlk tanklardaki kameramanlar, kahramanca ölen muhabirler, ve bilgi, propaganda ve yorum yoluyla, savaşın tam olarak yok edilmesi; kamuoyuyla aydınlatma biçiminde oynanması ile unutkan etkinliğin karışımı: Tüm bunlar, insanların gerçek yazgılarını içeren deneyimin yaralayıcılığının, insanlarla yazgıları arasındaki boşluğun bir başka ifadesidir. Asıl olayların yerini, eşyalaştırılmış, alçıdan dökme olaylar alıyor gibidir. İnsanlar canavarca belgesel filmlerde önemsiz rollere indirgenmiştir.[46]

Amerikan elektronik medyasında Batılı olmayan dünyanın veriliş tarzının, Amerikalıların o dünyaya ilişkin tavırları ve dış politikaları üstünde ne gibi etkilerde bulunduğunu —ve bunun sonucunda yazılı kültürde oluşan yer değiştirmeleri— gözden kaçırmak sorumsuzluk olur. Medyanın icraatı üstündeki sınırlı halk etkisinin, ağır basan resmi politika ile haber sunum ve seçişine (diplomalı uzmanlarla medya yöneticilerinin el ele saptadığı gündem) egemen olan ideoloji arasındaki neredeyse tam olan denklikle de birleşince, ABD'nin Batılı olmayan dünyaya yönelik emperyal perspektifini tutarlı kıldığını 1981'de[47] ileri sürmüştüm (ve bugün daha da doğrudur). Sonuçta ABD politikası, temel doktrinlerine kar-

şı çıkmayan egemen kültürden hep destek görmüştür: Verilen destek, diktatörlüklere ve halk tarafından benimsenmeyen rejimleredir; Amerikan müttefiklerine isyan eden yerlilerin uyguladığı şiddetle kıyaslanamayacak ölçeklere varan şiddet uygulamalarınadır; ve yerli ulusçuluğunun meşruluğuna beslenen sürekli düşmanlığadır.

Bu anlayışlarla medyanın yaydığı dünya görüşü arasında tam bir uyum vardır. Diğer kültürlerin tarihi, ABD ile çatışma içine girmesine kadar mevcut değildir; yabancı toplumlarla ilgili olarak önem taşıyan şey, olsa olsa, otuz saniyelik haber başlıklarına, "cımbızlama"lara, ve bir de, o toplumun Amerika, özgürlük, kapitalizm ve demokrasi karşıtı mı yoksa yandaşı mı olduğu sorularına sıkıştırılmış durumdadır. Bugün çoğu Amerikalı, kendi hükümetinin Afrika, Çinhindi ya da Latin Amerika'da nasıl davrandığından çok daha fazla, spor konularını bilir ve tartışır; son araştırmalardan biri, lise ikinci sınıf öğrencilerinden yüzde 89'unun Toronto'yu İtalya'da sandığını göstermiştir. Medyanın çizdiği çerçeve içinde, profesyonel yorumcuların ya da ilgili uzmanların "öteki" halklar konusunda karşı karşıya oldukları seçiş, kamuya, olup bitmekte olanın Amerika için "iyi" olup olmadığını —"iyi" olan, on beşer saniyelik cımbızlamalarla dile getirilebilirmiş gibi— söylemek ve sonra alınacak önlemi önermektir. Her yorumcu ya da uzman, birkaç dakikalığına potansiyel dışişleri bakanıdır.

Kültürel söylemde kullanılan normların içselleştirilmesi, bildirimde bulunurken uyulacak kurallar, resmileştirilmiş olmayan tarihin karşıtı olarak, resmi "tarih": Tüm bunlar, kuşkusuz, tüm toplumlarda kamuya açık tartışmaları düzenlemenin yollarıdır. Burada farklı olan nokta, ABD'nin küresel gücünün destansı ölçeği ile, buna denk olarak ülke içinde elektronik medya tarafından yaratılan ulusal fikir birliğinin görülmemiş ölçülerde güçlü olmasıdır. Muhalefet etmenin böylesine zor, önünde bilinçsiz olarak geri çekilmenin ise böylesine kolay ve mantıklı olduğu bir fikir birliği görülmüş şey değildir. Conrad, Afrika ormanlarındaki bir Avrupalı olarak Kurtz'da, ve Güney Amerika dağlarındaki bilgili bir Batılı olarak Gould'da, yerlileri hem uygarlaştırma hem de yok etme yetisini görüyordu; aynı güç bugün, dünya ölçeğinde olmak üzere, inişe geçmiş olan iktisadî gücüne karşın ABD için geçerlidir.

Çözümlememi tamamlamak için değinmek zorunda olduğum önemli bir öğe daha var. Denetimden ve fikir birliğinden söz ederken, Nye'nin ABD bugün bunu hedeflemiyor biçimindeki geri çekilmesine karşın, "hegemonya" sözcüğünü bilerek kullandım. Çağdaş ABD kültürel söy-

lemi ile, Batılı olmayan, ikincil dünyaya ilişkin ABD politikası arasındaki denklikte söz konusu olan, doğrudan bir uyum rejiminin dayatılması değil, bütün bir kültürel bünyenin temelde emperyal olan kimliğini ve yönünü sürdürmesini sağlayan baskılar ve kısıtlamalar sistemidir. Egemen kültürün belli bir düzenliliği, tümleşikliği ya da önceden kestirilebilirliği olduğunu söylemek, bu nedenle doğrudur. Başka bir deyişle, çağdaş kültürde, Fredric Jameson'ın postmodernizm tanımlamasından[48] alırsak, yeni tahakküm biçimlenmeleri ayırt edilebilmektedir. Jameson'ın tezi, tüketici kültür için yaptığı tanımla bağlıdır; bu tanıma göre tüketici kültürün temel özellikleri, geçmişle olan, özleme ve devşirmeye dayalı yeni ilişki, kültürel yapımdaki yeni ve eklektik rastgelelik, uzamın yeniden düzenlenmesi ve çokuluslu sermayenin belirgin özellikleridir. Biz bunlara, kültürün olgusal bir biçimde bünyesine alma yetisini de eklemeliyiz; bu yeti sayesinde, herkes gerçekte hiçbir şey söylemeyebilmekte, ama her şey ya egemen kültüre ya da marjinalliğe doğru yol almaktadır.

Amerikan kültüründe marjinalleşme demek, bir tür önemsiz taşralılık demektir; büyük, önemli ve güçlü olmayanın alakasızlığı anlamına gelir: Kısacası marjinallik, sonradan merkezi bir önem kazanabilen ya da hiç değilse moda olabilen ve örtmeli bir biçimde "alternatif" diye nitelenen tarzlar, devletler, halklar, kültürler, tiyatrolar, basın, gazeteler, sanatçılar, bilginler ve biçemlerle ilişkililik anlamını taşır. Önemli olmayı sağlayan yeni imajlar (C. Wright Mills'in iktidar seçkinleri dediği şeyle doğrudan bağlantılıdır), tarihsel sınıf, miras kalan mülkiyet ve geleneksel ayrıcalık kategorileri gibi ayak direyen kategorileri kullanarak yaptığı kodlama sayesinde, daha yavaş, düşünceye dayalı ve daha dolayımlı olan yazılı kültür süreçlerinin ayağını kaydırmaktadır. Bugünkü Amerikan kültüründe, elinde yürütme gücü bulundurmak temel bir önem taşır: Başkan, televizyon yorumcusu, şirket görevlisi, ünlü kişi. Merkezi olmak, kimlik demektir, güçlü, önemli ve bizim olmak demektir. Merkezilik, uçlar arasındaki dengeyi ayakta tutar; fikirlere, ılımlılığın, akılcılığın, pragmatizmin dengelerini bahşeder; ortanın birliğini sağlar.

Merkezilik ayrıca, belirli neden ve sonuç dizilerine cevaz veren ve bunları kışkırtan yarı resmi anlatılara çağrı çıkarırken, aynı zamanda karşı anlatıların ortaya çıkmasını önler. Söz konusu dizilerin en yaygını, dünyanın iyiliğine yarayan bir güç olan Amerika'nın, sürekli olarak, yabancı, varlıkbilimsel açıdan zarar verici ve Amerika "karşıtı" komploların engellemeleriyle karşılaştığı biçimindeki eski dizidir. Bu çerçevede, Amerika'nın Vietnam'a ve İran'a yaptığı yardımlar bir yandan komünistler

bir yandan da terörist fundamentalistler tarafından bozulmuş ve aşağılanmaya, acı düş kırıklıklarına yol açmıştır. Buna karşılık, soğuk savaş sırasında da, kahraman Afganistanlı *mücahitler* (özgürlük savaşçıları), Polonya'daki Dayanışma hareketi, Nikaragua'daki "kontralar," Angolalı isyancılar, Salvadorlu askerler —hepsi "bizim" desteklediklerimizdir—, "bizim" mekanizmalarımıza bırakılsaydı, yardımımız sayesinde zafer kazanabileceklerdi; ne var ki ülke içindeki liberallerin ve ülke dışındaki haber saptırma uzmanlarının işi karıştıran çabaları, yardım olanağımızı azalttı. Ta, "Vietnam sendromu"ndan kendimizi en sonunda kurtarabildiğimiz Körfez Savaşı'na kadar.

Bilinçaltıyla alınabilen bu hap halindeki öyküler, E.L. Doctorow, Don DeLillo ve Robert Stone'un romanlarında nefis bir biçimde yansıtıldı ve Alexander Cockburn, Christopher Hitchens, Seymour Hersh gibi gazeteciler tarafından, ayrıca Chomsky'nin yorulmak bilmez çalışmalarında acımasızca çözümlendi. Ne var ki, söz konusu resmi anlatıların, aynı tarihe —Vietnam'a, İran'a, Ortadoğu'ya, Afrika'ya, Orta Amerika'ya, Doğu Avrupa'ya— ilişkin alternatif anlatıları yasaklama, kenara itme ve suçlandırma gücü hâlâ var. Daha karmaşık, daha az dizisel bir tarih ifade etme fırsatı verildiğinde olup bitenler, söylemek istediğim şeyin basit bir deneysel gösterimi oluyor: Gerçekten de, tıpkı Körfez Savaşı konusunda daha önce verdiğim örneklerdeki gibi, karalanıvermiş şeylerden bir dil icat edercesine, "olguları" yeniden anlatmak zorunda kalıyorsunuz. Körfez Savaşı sırasında söylenmesi en zor şey şuydu: Batılı siyasal ve askersel gücün dayatmaları tarihteki ve şimdiki yabancı toplumlar tarafından reddediliyorsa, bunun nedeni, söz konusu gücün doğasında bir kötülük bulunması değil, o gücü yabancı görmeleri olabilir. Tüm kültürlerin gerçekte nasıl davrandıkları konusunda böylesine, tartışılamayacak derecede açık bir hakikati söylemeye kalkmak, en azından kusurlu, suç oluşturan bir edimdi; çoğulculuk ve hakkaniyet adına size sunulan bir şeyler söyleme fırsatı, önemsiz bir olgu sergilemesiyle sınırlanıyor, ve bu da, keskin bir biçimde, aşırı ya da ilgisiz nitelemesiyle damgalanıyordu. Güvenilecek hiçbir anlatı olmayınca, sizin anlatmanız için sağlam temellere dayalı bir izin de olmayınca, kendinizi kalabalığın sıkıştırmasıyla dışarı atılmış ve susturulmuş hissediyorsunuz.

Bu oldukça iç karartıcı tabloyu tamamlamak için, Üçüncü Dünya'ya ilişkin son birkaç gözlem ekleyeyim. Batılı olmayan dünyayı Batı'daki gelişmelerden kopuk olarak tartışamayacağımız açık. Sömürgeci savaşların getirdiği yıkım, ayaklanan ulusçulukla olağandışı emperyalist dene-

tim arasında uzayıp giden çatışmalar, umutsuzluğun ve öfkenin beslediği kavgacı yeni fundamentalist ve yerlici hareketler, ve dünya sisteminin, gelişmekte olan dünya aleyhine genişlemesi: İçinde bulunulan bu koşullar, Batı'da olup bitenlerle doğrudan bağlantılı. Bir yandan, bu konudaki en iyi açıklamalardan birini yazan İkbal Ahmed'in dediği gibi, klasik sömürgecilik döneminde ağır basan köylülük ile kapitalizm öncesi sınıflar, şimdi yeni devletlerde, yeni, genellikle birden kentleşmiş, ve metropol Batı'nın iktisadî ve siyasal açıdan özümseyici gücüne bağlı, huzursuz sınıflara dağılmış durumda. Örneğin, Pakistan ve Mısır'da çekişme halindeki fundamentalistlere köylü ya da işçi sınıfı kökenli aydınlar değil, Batı eğitimi görmüş mühendisler, doktorlar, avukatlar önderlik ediyor. Yeni iktidar yapılarındaki bozulmalarla birlikte, yönetici azınlıklar ortaya çıkıyor.[49] Bu patolojiler ve yol açtıkları otoriteden duyulan hoşnutsuzluk, neofaşistlerden başlayıp hanedanı oligarşik yapılara kadar uzanan bütün bir dizi oluşturuyor ve işleyen bir parlamenter demokratik sisteme pek az ülkede rastlanıyor. Öte yandan, Üçüncü Dünya'nın bunalımı, Ahmed'in "cesaret mantığı"[50] dediği şeyin hatırı sayılır bir kapsamı olduğunu düşündürür biçimde meydan okuyor. Geleneksel inançlardan vazgeçmek zorunda olan yeni bağımsız devletler, tüm toplumların, inanç sistemlerinin ve kültürel pratiklerin göreciliğini ve barındırdıkları olanakları tanımaktadır. Bağımsızlığa ulaşma deneyimi, "iyimserliğe" de pay ayırıyor:

> "Bir umut ve güç duygusu ile, var olanın var olmak zorunda olmadığı, insanların çaba gösterirlerse yazgılarını daha iyi kılabilecekleri duygusunun ortaya çıkıp yayılması [ve]... akılcılık... planlama, örgütlenme ve bilimsel bilginin kullanılması yoluyla toplumsal sorunların çözüleceği kabulünün yaygınlaşması..."[51]

III • Hareketler ve Göçler

Tepede yer alan güçlü merkezleştirici kültürün ve karmaşık, kapsayıcı ekonominin komutasındaki kitlesel toplumlar çağında gelişen bu yeni genel tahakküm biçimlenmesi, görünürdeki tüm gücüne karşın, istikrarsız bir biçimlenmedir. Dikkate değer Fransız kenttoplumbilimci Paul Virilio'nun söylediği gibi, hıza, anında iletişime, uzaklara erişilmesine, sürekli bir ivediliğe ve tırmanan bunalımların getirdiği, bazen savaşlara da yol açan güvensizliğe dayalı bir yönetim biçimi söz konusudur. Bu koşullarda, ABD'nin Basra Körfezi'ne koca bir ordu gönderip operasyonun gerçekleştirilmesine katkıda bulunması için basına da komuta ede-

rek gösterdiği üzere, reel alanın olduğu kadar kamusal alanın da hızla işgal edilmesi —sömürgeleştirme— modern devletin temel bir militarist yetkisi durumuna geliyor. Virilio buna karşılık, dilin/sözün kurtarılması (*libération de la parole*) biçimindeki modernist projede, kritik alanların (hastaneler, üniversiteler, tiyatrolar, fabrikalar, kiliseler, boş binalar) kurtarılmasıyla koşut bir yan bulunduğunu düşünüyor; her ikisinin de temelindeki aşma edimi, olağan koşullarda içinde oturulmayan yerlerde oturmaktır.[52] Virilio örnek olarak, şu anki statüleri sömürgelikten çıkışın (göçmen işçiler, sığınmacılar, *Gastarbeiter*11) ya da büyük nüfussal ve siyasal kaymaların (karaderililer, göçmenler, gecekonducular, öğrenciler, halk ayaklanmacıları vb.) sonucu olan insanların durumunu ele alıyor. Bunlar devlet otoritesine gerçek bir alternatif oluşturmaktadır.

Bugün nasıl 1960'lar Avrupa ve Amerika'da (üniversitelerdeki ayaklanmalar ve savaş karşıtı ayaklanmalar başta olmak üzere) kitlesel gösteri yılları olarak anımsanıyorsa, 1980'lerin de Batılı metropoller dışında kitlesel ayaklanma yılları olarak anımsanacağında kuşku yok. İran, Filipinler, Arjantin, Kore, Pakistan, Cezayir, Çin, Güney Afrika, hemen tüm Doğu Avrupa, İsrail işgali altındaki Filistin toprakları: Bunlar, en etkileyici kitle hareketlerinin olduğu yerlerden bazıları; buralar, kendilerini fazla uzun bir süredir yönetmiş olanların gösterdiği iniş çıkışlara, dayatılan yoksulluklara ve zulme tahammül etme noktasını epey geride bırakmış, büyük ölçüde silahsız olan sivil halkla tıka basa dolu. En unutulmaz olgular ise, bir yanda protestoların kendi içindeki yetkinliği ve şaşırtıcı simgeciliği (örneğin, taş fırlatan Filistinli çocuklar, sallana sallana dans eden Güney Afrikalı gruplar ve duvar aşan Doğu Almanyalılar), öte yanda yönetimlerin saldırgan vahşeti, ya da çökmüş, alçalmış bir halde çekip gitmesiydi.

İdeolojik açıdan büyük farklılıklar da barındıran bu kitlesel protestoların tümü, her tür yönetim sanatında ve kuramında çok temel olan bir şeye, hapsetme ilkesine meydan okuyordu. İnsanların, yönetilmeleri için, sayılması, vergilendirilmesi, eğitilmesi, ve kuşkusuz, kurala bağlanmış yerlerde (evlerde, okullarda, hastanelerde, işyerlerinde) egemenlik altında tutulması gerekir; Michel Foucault'nun savunduğu üzere sonuçta bu yerlerin en basit ve en vahim uzantıları, cezaevleri ve akıl hastaneleridir. Gaza'da ya da Wenceslas ve Tiananmen meydanlarında kaynayan kalabalıkların karnavalsı bir görünüm verdiği doğruysa da, huzursuzlukların ve kuşatmayı temelli yarmanın 1980'lerde verdiği sonuçlar, dramatiklik

11 *Gastarbeiter:* geçici yabancı işçiler. [ç.n.]

(ve tatsızlık) açısından, öncekilerinkine çok yakındı. Filistinlilerin çözülmemiş sorunlu durumunun açıkça gösterdiği şey, direnişlerinin bedelini çok ağır bir biçimde ödeyen isyancı bir halkla, evcilleşmemiş bir davadır. Başka örnekler de var: Sığınmacılar ve "sandal insanları," o huzursuz ve kırılgan gezginler; Güney Yarıküre'nin açları; Bartleby gibi, Noel bayramında Batı kentlerine gölge düşüren çok sayıda yoksul ama ısrarlı evsiz; ucuz ve genellikle mevsimlik emek sağlayan kaçak göçmen işçiler ve sömürülen "konuk işçiler." Hoşnutsuz, meydan okuyan kentli kalabalıklarla, yarı yarıya unutulmuş, dikkate alınmayan insan sellerinin oluşturduğu uçlar arasında kalan laik ve dinsel dünya resmi makamları, yeni ya da yenilenmiş yönetim tarzları arayışında.

En rahat, çekici ve kolay görüneni, geleneğe, ulusal ya da dinsel kimliğe ve yurtseverliğe çağırmaktır. Bu tür çağrılar, kitle kültürlerine seslenen gelişmiş bir medya sistemi tarafından da büyütülüp yayılınca, ürkütücü demesek bile, şaşırtıcı ölçüde etkili olmuştur. 1986 ilkbaharında Reagan yönetimi "terörizm"e bir darbe indirmeyi kararlaştırdığında, Libya'ya yapılacak saldırının saati tam ulusal düzeyde en çok izlenen akşam haberlerine denk gelecek biçimde ayarlanmıştı. Tüm Müslüman dünyada ise, "Amerika misillemede bulunuyor" yanıtının yankılarına insanın kanını donduran "İslamiyet" çağrıları eşlik ediyor, bu da "Batı"da, "bizim" Yahudi–Hıristiyan (batılı, liberal, demokratik) kalıtımızın değerini, ve onların (İslam dünyası, Üçüncü Dünya, vb.) kötülük, alçaklık, acımasızlık ve hamlıklarını vurgulayan imgelerin, yazıların, tavırların çığ gibi yağmasına yol açıyordu.

Libya'ya yapılan saldırı, gerek iki tarafın şaşırtıcı derecede birbirinin aynadaki yansıması olduğunu göstermesi, gerekse her ikisinin de, sorgulanmayan ve o nedenle sık sık yinelenen bir biçimde, adil otoriteyle cezalandırıcı şiddeti birleştirmesi açısından, öğretici niteliktedir. Gerçekten de bu çağ, bir gardiyanlar çetesinin (Humeyni, Papa, Margaret Thatcher) şu ya da bu inancı, özü, ağır basan dinsel görüşü basitleştirip koruduğu bir Ayetullahlar çağı oldu. Fundamentalizmlerden her biri, haklı, özgür ve iyi olmak adına diğerlerine haksız bir biçimde saldırıyor. Tuhaf bir çelişki olarak, dinsel tutku galiba hemen her zaman kutsal ya da tanrısal kavramını karartıyor; bu kavramlar sanki, fundamentalist savaşın o fazla sıcak, büyük ölçüde çağcıl olan havasında yaşayamamaktadır. Humeyni —ya da yine bu konuyla ilgili olarak, 1980'li yıllardaki savaşın kirleri içinde "İranlılara" karşı Arap savunuculuğu yapan Saddam— tarafından seferber edildiğinizde düşündüğünüz şey, Tanrı'nın merhametli doğasını

anmak değildir: Hizmet edersiniz, savaşırsınız, size lanet okunur. Benzer biçimde, Reagan ve Thatcher gibi battal beden soğuk savaş savunucuları da, pek az din adamında görülebilen bir haklılık ve güç bileşimiyle, kötülük imparatorluğuna karşı itaatli bir hizmet istemiştir.

Diğer dinlere ya da kültürlere şiddetli darbeler indirmek ile derinden tutucu övünme arasındaki boşluk, öğretici çözümleme ya da tartışmalarla doldurulmamıştır. Salman Rushdie'nin *Şeytan Ayetleri* ile ilgili olarak basılan tonlarca kağıt içinde kitabın ***kendisini*** tartışan bölüm çok incedir; kitaba karşı çıkıp, yakılmasını, yazarının da öldürülmesini isteyenler kitabı okumayı reddederken, yazarın yazma özgürlüğünü destekleyenler, kendilerini üstün görerek, işi o noktada bırakmışlardır. ABD ve Avrupa'da "kültürel okuma yazma" konusunda yürütülen ateşli tartışmaların çoğu, ***neyin*** (yirmi ya da otuz temel kitap) okunması gerektiğini konu alıyordu, ***nasıl*** okunması gerektiğini değil. Pek çok Amerikan üniversitesinde, yeni yeni güç kazanan marjinal grupların taleplerine sık sık verilen sağ düşünceli yanıt, "hani Afrikalı (ya da Asyalı, kadın vb.) Proust, gösterin," ya da "Batı edebiyatının büyük yapıtlarını kurcalıyorsanız, büyük olasılıkla poligamiye ve köleliğe dönüşü savunuyorsunuzdur" olmuştur. Bu bilgeler, böyle bir ***hauteur***12 ile tarihsel süreçlere ilişkin böylesine karikatürsü görüşlerin "bizim" kültürümüzdeki hümanizme ve cömertliğe örnek oluşturup oluşturmadığı tartışmasına yanaşmamışlardır.

Söz konusu bilgelerin savları, uzmanlar ve profesyoneller tarafından dile getirilmek gibi bir özelliği olan bir dolu başka kültürel iddiayla birleşiyordu. Aynı zamanda, gerek sağda gerekse solda sık sık kaydedildiği üzere, genel çağcıl aydın ortadan kayboluyordu. 1980'li yıllarda Jean-Paul Sartre'ın, Roland Barthes'ın, I.F. Stone'un, Michel Foucault'nun, Raymond Williams'ın, C.L.R. James'in ölümü, eski bir türün geçişine işaret ediyordu; onlar, pek çok alanın üstünde yer alan çaplarıyla, mesleki yetiden öte bir şey, yani eleştirel aydın biçemi edinmiş birer bilim ve otorite simasıydı. Teknokratlarsa bunun tersine, Lyotard'ın *Postmodern Durum*'da[53] söylediği üzere, ilke olarak yerel sorunları çözmek konusunda yetkindir, kurtuluşun ve aydınlanmanın büyük anlatılarında ortaya konan büyük soruları sormak konusunda değil; bir de, uluslararası işlerde kılavuzluk eden güvenlik yöneticilerinin hizmetindeki, dikkatli bir biçimde yeterlik kazandırılmış politika uzmanları vardır.

12 *hauteur:* [burada:] yüksekten bakma. [ç.n.]

Büyük sistemlerin ve toptancı kuramların (soğuk savaş, Bretton Woods Anlaşması, Sovyetler'in ve Çin'in kolektifleştirilmiş ekonomileri, Üçüncü Dünya'daki antiemperyalist ulusçuluk) fiilen tükenmesiyle, büyük bir belirsizliğin egemen olduğu yeni bir döneme giriyoruz. Mihail Gorbaçov'un, yerine çok daha az belirsiz biri olan Boris Yeltsin geçinceye kadar son derece güçlü bir biçimde temsil ettiği şey buydu. Gorbaçov'un reformlarıyla ilişkilendirilen *perestroyka* ve *glasnost* anahtar sözcükleri, geçmişten olan hoşnutsuzluğu, ve olsa olsa, geleceğe ilişkin belirsiz umutları dile getiriyordu; ancak, ne birer kuramdılar ne de anlayış. Gorbaçov'un dur durak bilmeden yaptığı yolculuklar azar azar yeni bir dünya haritası ortaya çıkardı; bu haritanın büyük bölümü, neredeyse ürkütücü derecede birbirine bağımlı, ve düşünsel, felsefi, etnik, hatta imgelemsel açıdan belirginleşmemiş durumda. Sayıları ve umutları bakımından görülmemiş boyutlarda halk kitleleri, daha sık ve daha iyi yemek istiyor; yine çok sayıda insan, oradan oraya gitmek, konuşmak, şarkı söylemek, giyinmek istiyor. Eski sistemler bu istemleri karşılayamıyorsa, zerk edilen şiddeti ve delice yabancı düşmanlığını kışkırtan dev medyanın koşturduğu imgeler de işe yaramayacaktır. Bir an için işe yarayabilseler bile, sonra, harekete geçirici güçlerini yitirmektedirler. İndirgeyici projelerle ezici güçteki dürtü ve güdüler arasındaki çelişkiler, söz konusu imgelerin aşamayacağı kadar fazladır.

Hükümet etmek için eskiden icat edilmiş olan tarih, gelenek ve çabaların yerini, çağdaş devinirlik içinde böylesine birbirinden farklı ve yoğun olan şeylere ilişkin daha yeni, daha esnek ve daha gerginliksiz kuramlar alıyor. Batı'da *postmodernizm*, yeni düzenin tarihdışı ağırlıksızlığını, tüketiciliğini ve gösterilerini fırsat bildi. Buna, İtalyan filozof Gianni Vatimo tarafından "modernliğin sonu"nun "zayıf düşünce"si diye betimlenen şeyin çeşitlemeleri olarak, Marksizm–sonrası, yapısalcılık–sonrası gibi diğer fikirler katıldı. Oysa Arap ve İslam dünyasında, Adonis, Elias Kuri, Kemal Ebu Dib, Muhammed Arkun ve Cemal Bin Şeyh gibi pek çok sanatçı ve aydın hâlâ tükenmiş olmaktan çok uzak ve *turat* (kalıt) ile ortodoksluğun tahakkümündeki bir kültür içinde başlıca meydan okuyucu olmayı sürdüren *modernliğin* kendisiyle ilgileniyor. Aynı şey Karayipler, Doğu Avrupa, Latin Amerika, Afrika ve Hindistan için de geçerli; bu hareketler kültürel açıdan, uluslararası planda önde gelen Salman Rushdie, Carlos Fuentes, Gabriel García Márquez, Milan Kundera gibi, hem romancı hem de yorumcu ve denemeci olarak güçlü müdahalelerde bulunan yazarlar tarafından canlandırılan büyüleyici bir kozmopolit alanda birbiriyle ke-

sişiyor. Söz konusu yazarların, modern nedir, postmodern nedir konulu tartışmalarına, *fin de siècle*'e[13] giren dünyanın yaşamakta olduğu müthiş karışıklıklar düşünüldüğünde, biz nasıl modernleşeceğiz, başka bir deyişle, şimdinin gündelik talepleri insan varlığının önüne geçme tehdidi taşırken yaşamın kendisini nasıl ayakta tutacağız gibi endişeli, ivedi bir soru katışıyor.

Japonya örneği, Japon kökenli Amerikalı aydın Masao Miyoshi'nin betimlediği üzere, olağanüstü belirtiseldir. Miyoshi, buna karşın, diyor, herkesin bildiği gibi "Japon gücü bilmecesi" konusundaki araştırmalara göre, Japon bankaları, şirketleri ve inşaat holdingleri bugün Amerika'nınkileri gölgede bırakıyor (daha doğrusu büyümesini önlüyor). Japonya'daki taşınmazların değeri, yalnızca başkenttekiler düşünüldüğünde bile ABD'dekinden kat kat fazladır. Dünyadaki en büyük on bankanın çoğu Japondur. ABD'nin büyük dış borçlarında Japonya (ve Tayvan) birinci sırada yer alıyor. Bu durumun bazı belirtileri petrol üreticisi Arap ülkelerinin 1970'li yıllarda gösterdiği kısa yükseliş döneminde görüldüyse de, Miyoshi'nin söylediği üzere, özellikle uluslararası kültürel gücünün hiçe yakın olduğu dikkate alındığında, Japonya'nın uluslararası iktisadî gücünün paraleli bulunmamaktadır. Japonya'nın çağdaş sözel kültürü, sade, hatta yoksullaşmış —"talk show"ların, mizah kitaplarının, bitmek bilmeyen konferansların ve panellerin egemenliğinde— bir kültürdür. Miyoshi, kültür konusunda, ülkenin sersemletici mali kaynaklarının sonucu olan yeni bir sorunsal saptamaktadır: İktisadî alanda tümüyle yeni olan ve küresel düzeyde ağır basan konumu ile, kültürel söylemdeki yoksullaştırıcı gerileme ve Batı'ya bağımlılık arasında mutlak bir oransızlık söz konusudur.[54]

Gündelik yaşamın ayrıntılarından küresel güçlerin oluşturduğu dev yelpazeye kadar ("doğanın ölümü" denen şey de içinde) her şey, sıkıntı içindeki ruh için usandırıcı olmakta, o güçleri ya da yarattıkları bunalımı hafifleten pek az şey bulunmaktadır. Hemen her yerde geçerli olan iki genel anlaşma alanı, kişi özgürlüklerinin korunması ve yerküresinde çevrenin daha fazla bozulmaktan kurtarılmasıdır. Birer yerel bağlamla çok sayıda somut savaşım alanı sağlayan demokrasi ve çevrebilim, kozmik bir arka perdeye yerleştirilmiştir. İster milliyetlerin savaşımında, isterse ormansızlaşma ve küresel ısınma alanında olsun, —sigara içmek ya da sprey kullanmak gibi küçük etkinliklerde somutlaşan— bireysel kimlikle

13 *fin de siècle:* yüzyıl sonu. [ç.n.]

genel çerçeve arasındaki etkileşim çok büyük ölçüde doğrudandır, ve sanat, tarih ve felsefenin saygın görenekleri tüm bunlara uyacak gibi değildir. Batı modernizmi ve kalıntıları konusunda kırk yıl boyunca çok heyecan verici olan şeylerin büyük bölümü —sözgelimi, eleştiri kuramının gelişkin yorum stratejileri ya da edebiyat ve müzik biçimlerinin içe dönüklüğü açısından— bugün neredeyse tuhaf bir biçimde soyut, umutsuzluk verecek derecede Avrupamerkezci görünüyor. Günümüzde yerli diktatörlerle idealist muhalefetler arasındaki savaşımın ön saflarından gelen haberler, gerçekçilikle fantezinin melez bileşimleri, haritacılıkla ilgili ve arkeolojik betimlemeler ve yerinden yurdundan olmuş sürgün deneyimlerinin oluşturduğu karma biçimli araştırmalar (deneme, video/film, fotoğraf, anı, öykü, özdeyiş) daha güvenilir nitelikte.

Demek ki başlıca görev, zamanımızın yeni iktisadi, toplumsal ve siyasal kargaşa ve gruplaşmaları ile, insanların dünya ölçeğindeki karşılıklı bağımlılığının şaşırtıcı gerçekliklerini eşleştirmek oluyor. Japon, Doğu Avrupalı, İslami ve Batılı örneklerin ifade ettiği ortak bir şey varsa, o da yeni bir eleştiri bilincine gerek olduğu, ve buna ancak eğitim konusundaki tavırların gözden geçirilmesiyle ulaşılabileceğidir. Öğrencileri kendi kimlik, tarih, gelenek ve benzersizlikleri üstünde ısrarlı olmaya itmek, başlangıçta kendileri için demokrasinin temel gerekleriyle, güvenli ve saygın yaşam hakkını saptamalarını sağlayabilir. Ancak, bu noktada kalmamamız, tüm bunları başka kimliklerden, halklardan, kültürlerden oluşan bir coğrafyaya oturtarak, aralarındaki farklara karşın, hiyerarşi dışı etkiler, kesişmeler, özümsemeler, anımsamalar, bilerek unutmalar ve kuşkusuz, çatışmalar yoluyla nasıl her zaman örtüşmüş olduklarını incelememiz gerekir. "Tarihin sonuna gelmek" şöyle dursun, tarih konusunda tekelleştirici tavırlardan kurtulmaktan da çok uzağız. Tüm bunlar —ayrılıkçı kimlik politikalarının, çokkültürcülüğün ve azınlık söyleminin toparlayıcı çığlıklarına karşın— geçmişte pek iyi gitmemiştir ve kendi kendimize alternatifler bulmayı ne kadar çabuk öğrenirsek o kadar iyi ve güvenli olacaktır. Gerçek şu ki, çoğu ulusal eğitim sisteminin düşünü bile görmediği bir tarzda birbirimize karışmış durumdayız. Sanat ve bilim alanındaki bilgileri, söz konusu tümleştirici gerçekliklere eş duruma getirmek: Kanımca günümüzün düşünsel ve kültürel meselesi budur.

Burada tartışageldiğim çeşitli kurtuluş kuramcılarından çıkan, ulusçuluğun sürekli eleştirisi fikrini unutmamalıyız; çünkü kendimizi emperyal deneyimi yinelemeye mahkûm etmememiz gerekiyor. Çağımızda kültür ile emperyalizm arasındaki, yeniden tanımlanmış, ancak yine çok yakın

olan ve endişe verici tahakküm biçimlerini olanaklı kılan bu ilişkide, 1980'li yılların sömürgelikten çıkış yönündeki büyük hareketleri ve kitlesel ayaklanmaları tarafından yayılan kurtarıcı enerjileri nasıl destekleyebiliriz? Bu enerjiler, modern yaşamın türdeşleştirici süreçlerini saf dışı edip yeni emperyal merkezlerin müdahalelerini boşa çıkarabilir mi?

"Tüm şeyler karşı, özgün, fazladan, tuhaf": Gerard Manley Hopkins, "Pied Beauty/Alaca Güzellik"te böyle diyor. *Nerede?* sorusu sorulmalıdır. Ayrıca, Eliot'ın "Little Gidding"in sonunda, sözcükler için,

> An easy commerce of the old and the new,
> The common word exact without vulgarity,
> The formal word precise but not pedantic,
> The complete consort dancing together.[55]
>
> (Eskilerle yeniler arasında kolay bir ilişki,
> Halkın sözcüğü doğru, kabalaşmaksızın,
> Resmi sözcük kesin, fakat bilgiçce değil,
> Çiftlerin hepsi birlikte dans ederek)[14]

derken gördüğü bir devinirlik olarak, zamanın zamandışı olanla kesiştiği bu şaşırtıcı ölçüde uyumlu ufuk nerede diye de sorabiliriz.

Virilio'nun kullandığı kavram, "karşı–oturma"dır: Göçmenler gibi, olağan koşullarda içinde oturulmayan, yine de kamusal olan yerlerde yaşamak. Benzer bir kavram da, Gilles Deleuze ile Félix Guattari'nin *Mille Plateaux/Bin Yayla*'sında (*Anti–Oedipe*'in ikinci cildi) var. Bu çok zengin kitabın büyük bölümü, yakınlık kurulması kolay olmayan türden; yine de kitabı tuhaf bir biçimde etkileyici buldum. "Traité de nomadologie: La Machine de guerre/Göçebebilim Elkitabı: Savaş Makinesi" başlıklı bölüm, Virilio'nun yapıtına dayanıyor; hayli alışılmadık bir gezgin savaş makinesinin incelenmesinde Virilio'nun hareket ve uzamla ilgili fikirleri uygulanıyor. Bu çok özgün elkitabında, bir kurumlaştırma, sınıflandırma ve atama çağında, disipline dayalı türden bir düşünsel taşınırlık eğretilemesi var. Deleuze ile Guattari, savaş makinesinin devletin askersel gücüne benzetilebileceğini söylüyor: Ancak, bu makine temelde ayrı bir varlık olduğundan, böyle olması gerekmemektedir; tıpkı ruhun göçebe gezilerinin her zaman kurumların hizmetine koşulması gerekmediği gibi. Savaş makinesinin güç kaynağı yalnızca göçebelikten gelen özgürlüğü

14 Çev. Suphi Aytimur, agy., s. 155.

değil, aynı zamanda, malzemenin dövüldüğü, "ayrı ayrı formların ötesinde" biçimlendirildiği —Deleuze ile Guattari'nin beste yapma sanatına benzettikleri— metalurji sanatıdır; "[müzik gibi, bu metalurji de] formun kendisinin sürmekte olan gelişimini, ve tek tek farklılık gösteren malzemelerin ötesinde, maddenin kendisinde sürmekte olan çeşitlenmeyi vurgulamaktadır."[56] İsabetlilik, somutluk, süreklilik, form: Tüm bunlarda, Virilio'nun, saldırgan değil hiçe sayıcı bir gücü var dediği[57] göçebelik pratiklerinin öznitelikleri bulunuyor.

Bu gerçeği çağdaş dünyanın siyasal haritasında algılayabiliyoruz. Çünkü hiç kuşkusuz, çoğu sömürgecilik sonrası ve emperyal çatışmalar sırasında, ve ilginçtir, sonrasında olmak üzere, tarihte hiçbir çağın üretmediği kadar çok sığınmacı, göçmen, savaş sürgünü ve başka sürgünler üretmiş olmak, bu çağın en talihsiz özelliklerinden biridir. Yeni devletler ve yeni sınırlar yaratan bağımsızlık savaşımı, kurumsal iktidarın doğmakta olan yapılarında özümsenmeyen, uzlaşmazlıkları ve inatçı isyancılıkları nedeniyle kurulu düzen tarafından reddedilen yersiz yurtsuz gezginleri, göçebeleri, serserileri de yaratmıştır. Eski ile yeni arasında, eski imparatorlukla yeni devlet arasında var olan bu insanların durumu, emperyalizmin kültürel haritasında gösterilen örtüşen topraklardaki gerilimleri, kararsızlıkları ve çelişkileri ifade ediyor.

Bununla birlikte, yapıtlarından yararlandığım çeşitli kuramcıların betimlediği iyimser hareketlilik, düşünsel canlılık ve "cesaret mantığı" ile, yüzyılımızın göçleri ve sakatlanmış yaşamları içinde sürüp giden kitlesel kargaşa, israf, yoksulluk ve dehşet arasında büyük bir fark var. Emperyalizmin hapsetmelerine ve yıkımlarına karşı direniş ve muhalefet içinde doğmuş bir düşünsel misyon olarak kurtuluşun, şimdi artık yerleşik, kurulu ve evcilleşmiş kültür dinamiklerinden, evsiz bırakılmış, savrulmuş ve sürgün olanların enerjisine, bugün göçmen biçiminde somutlaşan enerjilere, ve bilincini, ülkeler, biçimler, yurtlar ve diller arasında duran siyasal simadan, sürgündeki aydından ya da sanatçıdan alan enerjilere kaydığını söylemekte hiç abartı payı yok. İşte bu perspektiften bakıldığında, gerçekten de tüm şeyler, karşı, özgün, fazladan, tuhaf. Yine bu perspektiften görüldüğünde, çoksesli olarak "Çiftlerin hepsi birlikte dans ederek" demek olanaklı. Yine, aydın sürgünün hünerli gösterileriyle, yerinden edilmiş kişinin ya da sığınmacının sefaleti aynı şeydir demek Pangolosvari bir ikiyüzlülüğün daniskası olmakla birlikte, bence aydın, modernliği çirkinleştiren çıkmazların (kitlesel sürgünler, mahpusluk, nüfus aktarmaları, toplu mülksüzleştirme, zorla göç ettirme) önce damıtıcısı sonra dile getiricisi olarak görülebilir.

Adorno, *Zarar Görmüş Bir Yaşamdan Yansımalar* altbaşlığını taşıyan *Minima Moralia*'da "Bildiğimiz gibi, göçmenlerin geçmiş yaşamı sıfırlanmıştır," diyor. Neden? "Çünkü somutlaşmamış olan şeyler, sayılamaz ve ölçülemez; varlıkları sona erer,"[58] ya da, daha sonra dediği gibi, yalnızca "arka plan"a emanet edilir. Bu yazgının yetmezleştirici yönleri açıksa da, erdemleri ya da olanakları incelemeye değer. Bu çerçevede göçmen bilinci —Wallace Stevens'ın sözleriyle, kış zihniyeti—, kendi marjinalliği içinde, "düşünce için son umudun, alışılmış olandan başka yöne çevrilmiş bir bakış, kaba kuvvetten nefret, ve henüz genel biçimleniş tarafından kuşatılmamış taze kavram arayışı"[59] olduğunu keşfeder. Söz konusu genel biçimleniş, Adorno'nun başka bir yerde "yönetilen dünya," ve kültürdeki, karşısında direnilemeyen başat özellikler söz konusu olduğunda, "bilinç endüstrisi" dediği şeydir. Demek ki göçmenin çizgi dışılığı, yalnızca sığınmanın olumsuz üstünlüğünden gelmiyor; bir de, sisteme meydan okumanın, sistemi, boyun eğdirdiklerinin kullanamadığı bir dille betimlemenin getirdiği olumlu yarar var:

> Durmadan herkesi hesap verme konumunda bırakan bir düşünsel hiyerarşide, hiyerarşinin adını doğrudan koyabilecek olan, yalnızca, hesap vermeyebilmektir. Aydın yabancıların damgasını taşıdıkları dolaşım alanı, tam artık hiçbir sığınağın kalmadığı anda, arkadan vurduğu zihniyete son bir sığınak açar. Kimsenin satın almak istemediği benzersiz bir şeyi satışa sunan ise, kendisi istesin ya da istemesin, değiş tokuştan kurtulmuşluğu temsil eder.[60]

Bunların çok küçük fırsatlar olduğunda kuşku yoksa da, Adorno birkaç sayfa sonra özgürlük olanağını genişletir ve donukluğu, karanlıklığı, çapraşıklığıyla —"mantıksal kökeninde tam saydamlığın" olmayışıyla— egemen sistemden uzaklaşıp kendi "yetersizliği" içinde bir kurtuluş ölçüsü ortaya koyan bir dile getirme biçimi önerir:

> Bu yetersizlik, hayatınkine benzer; öncüllerine oranla düş kırıklığı uyandırarak dalgalanan, sapan bir hat betimler; yine de, verili varoluş koşullarında disiplin altına alınmamış bir hattı temsil etmesi, yalnızca, her zaman gerekenin altında kalan bu somut gidişat içinde olanaklıdır.[61]

Buradaki disiplin altından çıkmanın fazla özelleşme olduğu akla gelebilir. Ancak, inatçı bir biçimde öznel, hatta olumsuz olan Adorno'dan başka, İran Devrimi'nin ilk günlerinde önde gelen güçlerden biri olan Ali Şeriati gibi İslamcı bir aydının kamu önündeki vurgulamalarında da aynı şeye rastlıyoruz; Şeriati, sürekli göçün sapmalarına zıt düşen "haki-

ki, doğru yol"a, "bu pürüzsüz ve kutsal anayol"a —örgütlü tutuculuğa— saldırırken şöyle diyor:

> [İ]nsan, bu diyalektik olgu, her zaman hareket halinde olmaya zorlanır... O halde insan, hiçbir zaman, artık hep kalacağı bir yere ulaşıp Tanrı'da ikameti seçemez... O halde, saptanmış tüm standartlar nasıl da utanç vericidir. Standartları kim saptayabilir ki? İnsan bir "seçiş," bir savaşım, kesintisiz bir oluşmadır. Sonu olmayan bir göçtür, kilden Tanrı'ya doğru, kendi içinde bir göç; kendi ruhu içinde göç halindedir.[62]

Burada, (Şeriati'nin "insan" derken "kadın"dan değil, yalnızca "adam"dan söz etmesine karşın) zora dayalı olmayan bir kültürün doğuşu için gerçek bir gizilgüç var; somut engellerin ve somut adımların farkında oluşuyla, kabalığa düşmeyen kesinliğiyle, bilgiçlik taslamayan şaşmazlığıyla, yeniden başlamak konusundaki tüm gerçek köktenci çabalarda[63] —örneğin, Virginia Woolf'un, dişil deneyimi çekingen bir biçimde onaylayan *Kendine Ait Bir Oda*'sında; *Geceyarısı Çocukları*'ndaki, bölünmüş kuşaklara yol açan, inanılmaz zaman ve kişilik düzenlemesinde; Toni Morrison'ın, Afrika kökenli Amerikalı deneyimini göz kamaştırıcı ayrıntılarla evrenselleştiren *Katran Bebek ve Sevgili*'sinde— ortaya çıkan başlangıç düşüncesini paylaşan bir gizilgüç. Dürtü ya da gerilim, çevredeki ortamdan —tersi durumda sizi yok olmaya ya da (bir öğretinin, ders özeti halinde geçiştirilmesine benzer bir biçimde) kendi kendinizin küçültülmüş bir uyarlamasını kabule zorlayacak olan emperyalist güçten— gelmektedir. Bunlar, yeni usta söylemleri ya da güçlü yeni anlatılar değil, John Berger'in programındaki gibi, başka bir anlatma tarzıdır. Yalnızca kimliğin ve hazır bulunuşun tespiti için —bize "kadın" ya da "Hintli"ye ilişkin salt tasavvur imgeleri vermek için— kullanılan fotoğraf ya da metinler, Berger'ın denetim sistemi adını verdiği şeye girer; ancak, yapısı itibariyle bulanık, bu nedenle de olumsuz ve anlatıcılık karşıtı olan düzensizlikleri *yadsınmadığından*, disipline girmemiş öznelliğe toplumsal bir işlev görme olanağı sağlarlar: "Genellikle yüreğe yakın bir yerde taşınan ya da yatağın başucuna yerleştirilen kırılgan imgeler [aile fotoğrafları], tarihsel zamanın yok etme hakkı olmayana göndermede bulunmak için kullanılır."[64]

Başka bir açıdan bakıldığında, kurtuluşçu savaşımlarca seferber edilen sürgün, marjinal, öznel ve göçmenlikten gelen modern yaşam enerjileri içinde, yok olmayacak ölçüde esnek olanları, Immanuel Wallerstein'in

"sistem karşıtı hareketler" dediği hareketlerde de kendini göstermiştir. Emperyalist yayılmanın tarihsel açıdan başlıca özelliğinin, yirminci yüzyılda hızlanan birikim süreci olduğunu anımsayalım. Wallerstein'in tezi, sermaye birikiminin temelde akıldışı olduğudur; bu birikimin maliyetleri —süreci ayakta tutmak, korunmasına yönelik savaşlar yapmak, "ara kadrolar" "satın alıp" atamak, ve sürekli bir bunalım ortamında yaşamak için ödenen bedeller— korkunç boyutlarda olduğu ve getirilerine değmediği halde, ekleyici, kazanımlı yönü denetimsiz kalmaya devam etmektedir. Wallerstein, "[böylelikle] dünya ekonomisinde üretim faktörlerinin serbest akışını en üst düzeye çıkarmak için oluşturulan üst yapının bizzat kendisi [devlet iktidarı ile bu iktidar fikrini destekleyen ulusal kültürler], dünya sisteminin doğasındaki eşitsizliklere karşı seferber olan ulusal hareketlerin besleyicisidir"[65] diyor. Sistem tarafından ikincil ya da sınırlanmış roller oynamaya zorlanan bu insanlar, sistemi rahatsız eden bilinçli karşıtlar durumuna gelerek, dünya piyasasının totaliter zorlamalarını tartışan tezler ve talepler ileri sürüyor. Her şey satın alınamıyor.

Pek çok alanda işleyiş halinde olan tüm bu melez karşı–enerji, birey ve devinirlikler, zora ya da tahakküme dayanmayan kolektif insan varoluşu için çok sayıda sistem karşıtı işaret ve pratikten oluşan bir (doktrin ya da tamamlanmış kuram değil), dayanışma ya da kültür sağlıyor. 1980'lerde meydana gelen, daha önce sözünü ettiğim ayaklanmaları tutuşturan, bu enerjilerdi. Modern kültürde temel bir önemi olan pek çok düşünsel ustalık yordamının içine sokulup önüne geçen otoriter, zorlayıcı emperyal imgenin karşıtı, neredeyse gösterişli süreksizlikleriyle, yenilenebilen, düşünsel ve çağcıl katışıklıklardır: karma türler; beklenmedik gelenek–yenilik karışımları; iyelik, mülk edinme ve iktidar temelindeki sınıf ya da korporasyonlara dayalı olmaktan çok, —sözcüğün en geniş anlamıyla— çaba ve yorum ortaklığına dayalı topluluklar temelindeki siyasal deneyimler.

Kendimi yeniden ve yeniden, on ikinci yüzyılda yaşamış Saksonyalı rahip St. Victor'lu Hugo'nun yazdığı enfes güzellikteki bir bölüme bakarken buluyorum:

> Bu nedenle, deneyimli zihnin gözle görülür ve geçici şeyleri sonradan tümden geride bırakabilmesi için, önce bunları azar azar değiştirmeyi öğrenmesi, büyük erdemin kaynağıdır. Anayurdunu tatlı bulan kişi hâlâ olgunlaşmamış bir çıraktır; her toprağa, doğduğu toprakla aynı anlamı veren kişi artık güçlenmiştir; ancak dünyanın bütününü yabancılayan kişi, kusursuzluğa ermiştir.

> Olgunlaşmamış ruh, sevgisini dünyadaki tek bir noktaya bağlamıştır; güçlü kişi, sevgisini her yere yaymıştır; kusursuz kişi, kendisinin olanı söndürmüş kişidir.[66]

İkinci Dünya Savaşı yıllarını Türkiye'de sürgünde geçiren büyük Alman bilgini Erich Auerbach, emperyal, ulusal ya da taşrasal sınırların kısıtlamalarını aşmak isteyen —erkek *ve* kadın—[15] herkese örnek olarak bu bölümü alıntılıyor. Sözgelimi, tarihçinin, insan deneyimiyle bu deneyimin yazılı kayıtlarını tüm çeşitliliği ve özel yanlarıyla anlamaya başlaması, yalnızca söz konusu tavırla olanaklılaşır; tersi durumda kişi, reel bilgilerin olumsuz özgürlüğünden çok, önyargının dışlama ve tepkilerine bağlı kalacaktır. Ancak dikkat: Hugo, "güçlü" ya da "kusursuz" kişinin, bağımsızlığa ve bağsızlığa, reddetme yoluyla değil, bağların içinden çalışarak geçmek yoluyla ulaştığını iki kez belirtiyor. Sürgün, insanın doğduğu yerin varlığına ve o yere duyulan sevgi ve reel bağlılığa dayanıyor; sürgün gibi bir evrensel hakikat, insanın o sevgiyi ya da yurdu yitirdiği anlamına değil, ikisinin de yapısında beklenmedik, hoş gelmeyen bir yitimin bulunduğu anlamına geliyor. Demek ki, deneyimlere yok olacaklarmış gibi bakılmalıdır: Deneyimlerin gerçekliğe demir atan ya da kök salan yanı nedir? Sizi deneyimlerden kurtaracak olan, bırakmanız ve yeniden bulmanız gereken nedir? Bu tür soruları yanıtlamak için, yurdu kendisine "tatlı" gelen, ancak içinde bulunduğu somut durum nedeniyle, bu tatlılığı yeniden ele geçiremeyen, hatta ister edindiği kalıttan, isterse "bizim" kim olduğumuzdan emin olmaktan duyulan gururdan ileri gelsin, yanılsama ya da dogmalar yoluyla o tatlılığın yerine koyduğu öğelerle doyunması daha da olanaksızlaşan kişinin ulaştığı bağımsızlığa ve bağsızlığa ulaşmış olmanız gerekir.

Bugün hiç kimse katışıksız olarak *tek şey* değildir. Hintli, kadın, Müslüman, Amerikalı gibi etiketler yalnızca birer başlangıç noktasıdır; ardından, bir an için bile olsa, somut bir deneyimin gelmesiyle, çabucak arkada kalırlar. Emperyalizm, kültürlerin ve kimliklerin küresel düzeyde oluşturduğu karışımı perçinlemiştir. Ancak emperyalizmin en kötü ve en çelişkili armağanı, insanların yalnızca, başlıca ve dışlayıcı bir biçimde, beyaz, karaderili, batılı ya da doğulu olduklarına inanmalarına olanak sağlamasıdır. Oysa insanlar, tıpkı kendi tarihlerini kendileri yaptıkları gibi, kültürlerini ve etnik kimliklerini de kendileri yapıyor. Eski gele-

15 E. Said, "erkek ve kadın" diyerek vurguluyor, çünkü alıntıda "kişi" diye çevirdiğim adıl, özgün metinde erildir. [ç.n.]

neklerin, süregelen yerleşim yerlerinin, ulusal dillerin ve kültürel coğrafyaların ısrarlı sürekliliğini kimse yadsıyamaz; ancak, insan yaşamında başka bir şey yokmuşçasına tüm bunların ayırılmasında ve ayrık olduğu noktasında ayak diremek için, korku ve önyargı dışında hiçbir neden görünmüyor. Varlığın sürmesi gerçekte şeyler arasındaki bağlantılarla ilgili; Eliot'ın sözleriyle, gerçeklik "bahçede yaşayan diğer yankılar"dan yoksun bırakılamaz. Somut, duygudaş ve çoksesli bir biçimde başkalarını düşünmek, yalnızca "biz"i düşünmekten daha verimlidir (ve daha güçtür). Ancak, bu aynı zamanda, başkalarını yönetmeye kalkmamak, başkalarını sınıflandırmaya ya da hiyerarşilere dizmeye çalışmamak, ve her şeyden önce, "bizim" kültürümüzün ya da ülkemizin en büyük olduğunu (ya da aynı bağlamda, en büyük *olmadığını*) yineleyip durmamak anlamına geliyor. Aydın için, bunsuz da yeterince değer var.

NOTLAR

GİRİŞ

[1] Robert Hughes, *The Fatal Shore: The Epic of Australia's Founding* (New York: Knopf, 1987), s.586.

[2] Paul Carter, *The Road to Botany Bay: An Exploration of Landscape and History* (New York: Knopf, 1988), s.202–60. Hughes ve Carter'a ek olarak, bkz. Sneja Gunew, "Denaturalizing Cultural Nationalisms: Multicultural Readings of 'Australia'," *Nation and Narration* içinde, ed. Homi K. Bhabha (Londra: Routledge, 1990), s.99–120.

[3] Joseph Conrad, *Nostromo: A Tale of the Seabord* (1904; yeniden basımı: Garden City: Double–day, Page, 1925), s.77. Conrad'ın en iyi eleştirmenlerinden olan Ian Watt, tuhaf bir biçimde, Nostromo'daki ABD emperyalizmi konusunda neredeyse hiçbir şey söylemiyor. Bkz. *Conrad: 'Nostromo'* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). Coğrafya, ticaret ve fetişizm arasındaki ilişkiler konusunda düşündürücü bazı içgörüler için, bkz. David Simpson, *Fetishism and Imagination: Dickens, Melville, Conrad* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1982), s. 93–116.

[4] Lila Abu–Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley: University of California Press, 1987); Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven: Yale University Press, 1992); Fedwa Malti–Douglas, *Woman's Body, Woman's World: Gender and Discourse in Arabo–Islamic Writing* (Princeton University Press, 1991).

[5] Sara Suleri, *The Rhetoric of English India* (Chicago: University of Chicago Press, 1992); Lisa Lowe, *Critical Terrains: French and British Orientalisms* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).

[6] Arthur M. Schlesinger, Jr., *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society* (New York: Whittle Communications, 1991).

BİRİNCİ BÖLÜM

[1] T.S. Eliot, *Critical Essays* (Londra: Faber and Faber, 1932), s.14–15. (Makalenin bütününün Türkçesi için, bkz. "Gelenek ile Bireysel Yeti", çev. Akşit Göktürk, *Denemeler* içinde, Afa Yayınları, 1987, s.27–37. –ç.n.)

[2] Bkz. Lyndall Gordon, *Eliot's Early Years* (Oxford and New York: Oxford University Press, 1977), s.49–54.

[3] C.C. Eldridge, *England's Mission: The Imperial Idea in the Age of Gladstone and Disraeli,* 1868–1880 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1974).

[4] Patrick O'Brien, "The Costs and Benefits of British Imperialism", *Past and Present,* No.120, 1988.

[5] Lance E. Davis ve Robert A. Huttenback, *Mammon and the Pursuit of Empire: Political Economy of British Imperialism,* 1860–1920 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

[6] Bkz. William Roger Louis, ed., *Imperialism: The Robinson and Gallagher Controversy* (New York: New Viewpoints, 1976).

[7] Örneğin, André Gunder Frank, *Dependent Accumulation and Underdevelopment,* (New York: Monthly Review, 1979) ve Samir Amin, L'Accumulation à l'échelle mondiale (Paris: Anthropos, 1970).

[8] O'Brien, "Costs and Benefits", s.180–181.

[9] Harry Magdoff, *Imperialism: From the Colonial Age to the Present* (New York: Monthly Review, 1978), s.29 ve 35.

[10] William H. McNeill, *The Pursuit of Power: Technology, Armed Forces and Society Since* 1000 *A.D.* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), s.260–261.

[11] V.G. Kiernan, *Marxism and Imperialism* (New York: St Martin's Press, 1974), s.111.

[12] Richard W. Van Alstyne, *The Rising American Empire* (New York: Norton, 1974), s.1. Ayrıca bkz. Walter LaFeber, *The New Empire: An Interpretation of American Expansion* (Ithaca: Cornell University Press, 1963).

[13] Bkz. Michael H. Hunt, *Ideology and U.S. Foreign Policy* (New Haven: Yale University Press, 1987).

[14] Michael W. Doyle, *Empires* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), s.45.

[15] David Landes, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from* 1750 *to the Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), s.37.

[16] Tony Smith, *The Pattern of Imperialism: The United States, Great Britain, and the Late Industrializing World Since* 1815 (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), s.52. Smith bu konuda Gandhi'den alıntı yapıyor.

[17] Kiernan, *Marxism and Imperialism,* s.111.

[18] D.K. Fieldhouse, *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteen Century* (1965; yeniden basımı: Houndmills: Macmillan, 1991), s.103.

[19] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth,* çev. Constance Farrington (1961; yeniden basımı: New York: Grove, 1968), s.101. (Türkçesi: *Yeryüzünün Lanetlileri,* çev. Bayram Doktor, Birleşik Yayıncılık, tarihsiz.)

[20] J.A. Hobson, *Imperialism: A Study* (1902; yeniden basımı: Ann Arbor: University of Michigan Press, 1972), s.197.

[21] *Selected Poetry and Prose of Blake,* ed. Northrop Frye (New York: Random House, 1953), s.447. Blake'in antiemperyalizmini ele alan az sayıdaki çalışmadan biri: David V. Erdman, *Blake: Prophet Against Empire* (New York: Dover, 1991).

[22] Charles Dickens, *Dombey and Son* (1848; yeniden basımı: Harmondsworth: Penguin, 1970), s.50.

[23] Raymond Williams, *Dickens, Dombey and Son* için önsöz, s.11–12.

[24] Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization,* Cilt I (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987), s.280–336.

[25] Bernard S. Cohn, "Representing Authority in Victorian India", Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, ed. *The Invention of Tradition* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s.185–207.

[26] Alıntılayan: Philip D. Curtin, ed., *Imperialism* (New York: Walker, 1971), s.294–295.

[27] Salman Rushdie, "Outside the Whale", *Imaginary Homelands: Essays and Criticism,* 1981–1991 içinde (Londra: Viking/Granta, 1991), s.92, 101.

[28] Conor Cruise O'Brien'ın "Why the Wailing Ought to Stop", (*The Observer,* 3 Haziran 1984) başlıklı yazısındaki ileti budur.

[29] Joseph Conrad, "Heart of Darkness", *Youth and Two Stories* içinde (Garden City: Doubleday, Page, 1925), s.82. (Türkçesi: *Karanlığın Yüreği,* çev. Sinan Fişek, İletişim Yayınları, 1994, s.40.)

[30] Mackinder için, bkz. Neil Smith, *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space* (Oxford: Blackwell, 1984), s.102–103. Conrad ve övünmeci coğrafyayı konu alan bir çalışma için, bkz. Felix Driver, "Geography's Empire: Histories of Geographical Knowledge", *Society and Space,* 1991.

[31] Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (1951; yeni basım New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), s.215. Ayrıca bkz. Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), s.206–281.

[32] Jean–François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), s.37. (Türkçesi: *Postmodern Durum,* çev. Ahmet Çiğdem, Ara Yay., 1990.)

[33] Özellikle bkz. Foucault'nun son çalışması *The Care of the Self,* çev. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1986). James Miller, Foucault'nun tüm oeuvre'ünün (yapıtları –ç.n.) benliğe, özellikle kendininkine ilişkin olduğu gibi cesur bir yorum öne sürüyor. Bkz. *The Passion of Michel Foucault* (New York: Simon and Schuster, 1993).

[34] Örneğin, bkz. Gérard Chaliand, *Revolution in the Third World* (Harmondsworth: Penguin, 1978).

[35] Rushdie, "Outside the Whale", s.100–101.

[36] Ian Watt, *Conrad in the Nineteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1979), s.175–179.

[37] Eric Hobsbawm, "Introduction", Hobsbawm ve Ranger, *Invention of Tradition* içinde, s.1.

[38] Jean–Baptiste–Joseph Fourier, *Préface historique, Description de l'Egypt* Cilt I (Paris: Imprimerie royale, 1809–1828), s.1.

[39] Abdülrahman el–Cabarti, *Acaibü'l–Athar fi el–Taracum va el–Akbar,* Cilt 4 (Kahire: Lacnat el–Beyan el–Arabi, 1958–1967), s.284.

[40] Bkz. Christopher Miller, *Blank Darkness: Africanist Discourse in French* (Chicago: University of Chicago Press, 1985) ve Arnold Temu ve Bonaventure Swai, *Historians and Africanist History: A Critique* (Westport: Lawrence Hill, 1981).

[41] Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 1983); Talal Asad,

ed., *Anthropology and the Colonial Encounter* (Londra: Ithaca Press, 1975); Brian S. Turner, *Marx and the End of Orientalism* (Londra: Allen and Unwin, 1978). Bu yapıtlardan bazılarıyla ilgili tartışmam için, bkz. Edward W. Said, "Orientalism Reconsidered", *Race and Class* 27, No.2 (Güz 1985), 1–15.

[42] Peter Gran, *The Islamic Roots of Capitalism: Egypt,* 1760–1840 (Austin: University of Texas Press, 1979); Judith Tucker, *Women in Nineteenth Century Egypt* (Kahire: American University in Cairo Press, 1986); Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq* (Princeton: Princeton University Press, 1978); Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos, and Javanese from the Sixteenth to the Twentieth Century and Its Functions in the Ideology of Colonial Capitalism* (Londra: Frank Cass, 1977).

[43] Gauri Viswanathan, *The Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India* (New York: Columbia University Press, 1989).

[44] Francis Fergusson, *The Human Image in Dramatic Literature* (New York: Doubleday, Anchor, 1957), s.205–206.

[45] Eric Auerbach, "Philology and Weltliteratur", çev. M. ve E.W. Said, *Centennial Review* 13 (Kış 1969); bu yapıtla ilgili tartışmam için, bkz. *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1983), s.1–9.

[46] George E. Woodberry, "Editorial" (1903), *Comparative Literature: The Early Years, An Anthology of Essays* içinde, ed. Hans Joachim Schulz ve Phillip K. Rein (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1973), s.211. Ayrıca bkz. Harry Levin, *Grounds for Comparison* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1972), s.57–130; Claudio Guillérn, *Entre lo uno y lo diverso: Introducción a la literatura comparada* (Barcelona: Editorial Critica, 1985), s.54–121.

[47] Eric Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature,* çev. Willard Trask (Princeton: Princeton University Press, 1953). Ayrıca bkz. Said, "Secular Criticism", *The World, the Text, and the Critic* içinde, s.31–53 ve 148–149.

[48] NDEA (Ulusal Savunma Eğitim Yasası). ABD'de Kongre'nin 1958'de kabul ettiği bir yasa; bu yasayla, her ikisi de ulusal güvenlik için önemli sayılan bilim ve dil için 295 milyon dolar harcanmasına izin veriliyordu. Karşılaştırmalı Edebiyat bölümleri de yasadan yararlananlar arasındaydı.

[49] Alıntılayan: Smith, *Uneven Development,* s.101–102.

[50] Antonio Gramsci, "Some Aspects of the Southern Question", *Selections from Political Writings,* 1921–1926, çev. ve ed. Quintin Hoare (Londra: Lawrence and Wishart, 1978), s.461. Gramsci'nin "Güneycilik" kuramlarının alışılmamış bir uygulaması için, bkz. Timothy Brennan, "Literary Criticism and the Southern Question", *Cultural Critique* No.11 (Kış 1988–1989) içinde, s.89–114.

[51] John Stuart Mill, *Principles of Political Economy,* Cilt 3, ed. J.M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1965), s. 693.

İKİNCİ BÖLÜM

[1] Richard Slotkin, *Regeneration Through Violence: The Mythology of the American Frontier,* 1600–1860 (Middletown: Wesleyan University Press, 1973); Patricia Nelson Limerick, *The Legacy of Conquest: The Unbroken Past of the American West* (New York: Norton, 1988); Michael Paul Rogin, *Fathers and Children: Andrew Jackson and the Subjugation of the American Indian* (New York: Knopf, 1975).

[2] Bruce Robbins, *The Servant's Hand: English Fiction from Below* (New York: Columbia University Press, 1986).

[3] Gareth Stedman Jones, *Outcast London: A Study in the Relationship Between the Classes in Victorian Society* (1971; yeniden basımı: New York: Pantheon, 1984).

[4] Eric Wolf, *Europe and the People Without History* (Berkeley: University of California Press, 1982).

[5] Martin Green, *Dreams of Adventure, Deeds of Empire* (New York: Basic Books, 1979); Molly Mahood, *The Colonial Encounter: A Reading of Six Novels* (Londra: Rex Collings, 1977); John A. McClure, *Kipling and Conrad: The Colonial Fiction* (Cambridge: Mass: Harvard University Press, 1981); Patrick Brantlinger, *The Rule of Darkness: British Literature and Imperialism,* 1830–1914 (Ithaca: Cornell University Press, 1988). Ayrıca bkz. John Barrell, *The Infection of Thomas de Quincey: A Psychopathology of Imperialism* (New Haven: Yale University Press, 1991).

[6] William Appleman Williams, *Empire as a Way of Life* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1980), s.112–113.

[7] Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism* (New York: Random House, 1971); Gordon K. Lewis, Slavery, *Imperialism, and Freedom: Studies in English Radical Thought* (New York: Monthly Review, 1978); V.G. Kiernan, *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire* (1969; yeniden basımı: New York: Columbia University Press, 1986), ve *Marxism and Imperialism* (New York: St Martin's Press, 1974). Daha yeni bir çalışma olarak, bkz. Eric Cheyfitz, *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from The Tempest to Tarzan* (New York: Oxford University Press, 1991).

[8] E.M. Forster, *Howards End* (New York: Knopf, 1921), s.204.

[9] Raymond Willams, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review* (Londra: New Left, 1979), s.118.

[10] Williams'ın *Culture and Society,* 1780–1950 adlı yapıtı 1958'de yayımlanmıştı (Londra: Chatto and Windus).

[11] Joseph Conrad, "Heart of Darkness", *Youth and Two Stories* içinde (Garden City: Doubleday, Page, 1925), s.50–51. (Türkçesi: *Karanlığın Yüreği,* agy.) Modern kültürle kefaret arasındaki bağlantıya ilişkin göz açıcı bir açıklama için, bkz. Leo Bersani, *The Culture of Redemption* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1990).

[12] 1880'den sonraki yıllarda, emperyal biçeme ilişkin kuramlar ve gerekçeler —eskiye karşı modern, Fransızca'ya karşı İngilizce, vb.— bollaşmıştı. Ünlü bir örnek olarak, bkz. Evelyn Baring (Cromer), *Ancient and Modern Imperialism* (Londra: Murray, 1910). Ayrıca bkz. C.A. Bodelsen, *Studies in Mid-Victorian Imperialism* (New York: Howard Fertig, 1968) ve Richard Faber, *The Vision and the Need: Late Victorian Imperialist Aims* (Londra: Faber and Faber, 1966). Daha önce yayımlanmış olmakla birlikte yararlı bir çalışma olarak, bkz. Klaus Knorr, *British Colonial Theories* (Toronto: University of Toronto Press, 1944).

[13] Ian Watt, *The Rise of the Novel* (Berkeley: University of California Press, 1957); Lennard Davis, *Factual Fictions: The Origins of the English Novel* (New York: Columbia University Press, 1983); John Richetti, *Popular Fiction Before Richardson* (Londra: Oxford University Press, 1969); Michael McKeon, *The Origin of the English Novel,* 1600–1740 (Baltimore: John Hopkins University Press, 1987).

[14] J.R. Seeley, *The Expansion of England* (1984; yeniden basımı: Chicago: University of Chicago Press, 1971), s.12; J.A. Hobson, *Impe-*

rialism: A Study (1902; yeniden basımı: Ann Arbor: University of Michigan Press, 1972), s.15. Hobson emperyalizmin kötülüklerine bulaşan diğer Avrupalı güçleri de ele alır, ancak İngiltere en öndedir.

[15] Raymond Williams, *The Country and the City* (New York: Oxford University Press, 1973), s.165–182 vb.

[16] D.C.M. Platt, *Finance, Trade and Politics in British Foreign Policy,* 1815–1914 (Oxford: Clarendon Press, 1968), s.536.

[17] Agy. s.357.

[18] Joseph Schumpeter, *Imperialism and Social Classes,* çev. Heinz Norden (New York: Augustus M. Kelley, 1951), s.12.

[19] Platt, *Finance, Trade and Politics,* s.359.

[20] Ronald Robinson ve John Gallagher, Alice Denny ile, *Africa and the Victorians: The Official Mind of Imperialism* (1961; yeni basımı: Londra: Macmillan, 1981), s.10. Bu tezin emperyal güç üstüne bilimsel tartışmalardaki etkisini canlı bir biçimde görme olanağı veren bir çalışma için, bkz. William Roger Louis, ed., *Imperialism: The Robinson and Gallagher Controversy* (New York: Franklin Watts, 1976). İnceleme alanının bütününü kapsayan temel bir derleme çalışması için, bkz. Robin Winks, ed., *The Historiography of the British Empire-Commonwealth: Trends, Interpretations, and Resources* (Durham: Duke University Press, 1966). Winks, iki derlemeden söz etmektedir (s.6): Historians of India, *Pakistan and Ceylon,* ed. Cyril H. Philips, ve *Historians of South East Asia,* ed. D.G.E. Hall.

[21] Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (Ithaca: Cornell University Press, 1981); David A. Miller, *The Novel and the Police* (Berkeley: University of California Press, 1988). Ayrıca bkz. Hugh Ridley, *Images of Imperial Rule* (Londra: Croom Helm, 1983).

[22] Popüler kültürün resmi imparatorluk çağında nasıl etkili olduğunu anlatan kusursuz bir çalışma için, bkz. John MacKenzie, *Propaganda and Empire: The Manipulation of British Public Opinion,* 1880–1960 (Manchester: Manchester University Press, 1984). Ayrıca bkz. MacKenzie, ed., *Imperialism and Popular Culture* (Manchester: Manchester University Press, 1986); aynı dönemde İngiliz ulusal kimliğinin daha incelikli kullanımları konusunda, bkz. Robert Colls ve Philip Dodd, ed., *Englishness: Politics and Culture,* 1880–1920 (Londra: Croom Helm, 1987). Ayrıca bkz. Raphael Samuel, ed., *Pat-*

riotism: The Making and Unmaking of British National Identity, 3 cilt (Londra: Routledge, 1989).

[23] E.M. Forster, A Passage to India (1924; yeniden basımı: New York: Harcourt, Brace and World, 1952), s.231.

[24] Conrad'a saldırı için, bkz. Chinua Achebe, "An Image of Africa: Racism in Conrad's Heart of Darkness", *Hopes and Impediments: Selected Essays* içinde (New York: Doubleday, Anchor, 1989), s.1–20. Achebe'nin ele aldığı konulardan bazıları üstüne esaslı bir tartışma için, bkz. Brantlinger, *Rule of Darkness,* s.269–274.

[25] Deirdre David, *Fictions of Resolution in Three Victorian Novels* (New York: Columbia University Press, 1981).

[26] Georg Lukacs, *The Historical Novel,* çev. Hannah ve Stanley Mitchell (Londra: Merlin Press, 1962), s.19–88.

[27] Agy. s.30–63.

[28] R. Koebner ve H. Schmidt, *Imperialism: The Story and Significance of a Political World,* 1840–1866 (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), s.99'da, Ruskin'in birkaç satırı alıntılanıp yorumlanmaktadır.

[29] V.G. Kiernan, *Marxism and Imperialism* (New York: St Martin's Press, 1974), s.100.

[30] John Stuart Mill, *Disquisitions and Discussions,* Cilt 3 (Londra: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1875), s.167–168. Daha önceki bir çeşitleme için, Nicholas Canny'nin tartışmasına bakın: "The Ideology of English Colonization: From Ireland to America", *William and Mary Quarterly* 30 (1973), 575–598.

[31] Williams, *The Country and the City,* s.281.

[32] Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean,* 1492–1797 (Londra: Menthuen, 1986). Ayrıca bkz. Peter Hulme ile Neil L. Whitehead'in birlikte hazırladıkları antoloji: *Wild Majesty: Encounters with Caribs from Columbus to the Present Day* (Oxford: Clarendon Press, 1992).

[33] Hobson, *Imperialism,* s.6.

[34] Bu konudaki unutulmaz tartışma için, bkz. C.L.R. James, *The Black Jacobins: Toussaint L'Overture and the San Domingo Revolution* (1938; yeniden basımı: New York: Vintage, 1963), özellikle 2. bölüm, "The Owners". Ayrıca bkz. Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery,* 1776–1848 (Londra: Verso, 1988), s.149–153.

[35] Williams, *The Country and the City,* s.117.

[36] Jane Austen, *Mansfield Park,* ed. Tony Tanner (1814; yeniden basımı: Harmondsworth: Penguin, 1966), s.42. Romana ilişkin en iyi çalışma için, bkz. Tony Tanner, *Jane Austen* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1986).

[37] Agy. s.54.

[38] Agy. s.206.

[39] Warren Roberts, *Jane Austen and the French Revolution* (Londra: Macmillan, 1979), s.97–98. Ayrıca bkz. Avrom Fleishman, *A Reading of Mansfield Park: An Essay in Critical Synthesis* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1967), s.36–39 vb.

[40] Jane Austen, *Mansfield Park,* s.375–376.

[41] John Stuart Mill, *Principles of Political Economy,* Cilt 3, ed. J.M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1965), s. 693. Bölümü alıntılayan: Sidney W. Mintz, *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern History* (New York: Viking, 1985), s.42.

[42] Austen, *Mansfield Park,* s.446.

[43] Agy. s.448.

[44] Agy. s.450.

[45] Agy. s.456.

[46] John Gallagher, *The Decline, Revival and Fall of the British Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), s.76.

[47] Austen, *Mansfield Park,* s.308.

[48] Lowell Joseph Ragatz, *The Fall of the Planter Class in the British Caribbean,* 1783–1833*: A Study in Social and Economic History* (1928; yeniden basımı: New York: Organon, 1963), s.27.

[49] Eric Williams, *Capitalism and Slavery* (New York: Russell and Russell, 1961), s.211. Ayrıca bkz. Eric Williams, *From Columbus to Castro: The History of the Caribbean,* 1492–1969 (Londra: Deutsch, 1970), s.177–254.

[50] Austen, *Mansfield Park,* s.213.

[51] Tzvetan Todorov, *Nous et les autres: La réflexion sur la diversité humaine* (Paris: Seuil, 1989).

[52] Raoul Girardet, *L'Idée colonial en France,* 1871–1962 (Paris: La Table Ronde, 1972), s.7, 10–13.

[53] Basil Davidson, *The African Past: Chronicles from Antiquity to Modern Times* (Londra: Longmans, 1964), s.36–37. Ayrıca bkz. Philip D. Curtin, *Image of Africa: British Ideas and Action,* 1780–1850,

2 cilt (Madison: University of Wisconsin Press, 1964); Brian Street, *The Savage in Literature: Representations of Primitive Society in English Fiction,* 1858–1920 (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1975); Bernard Smith, *European Vision and the South Pacific* (New Haven: Yale University Press, 1985).

[54] Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man* (New York: Norton, 1981); Nancy Stepan, *The Idea of Race in Science: Great Britain,* 1800–1960 (Londra: Macmillan, 1982).

[55] İnsanbilimin ilk dönemlerindeki bu akımlara ilişkin ayrıntılı bir inceleme için, bkz. George W. Stocking, *Victorian Anthropology* (New York: Free Press, 1987).

[56] Alıntılayan: Philip D. Curtin, *Imperialism* (New York: Walker, 1971), s.158–159.

[57] John Ruskin, "Inaugural Lecture" (1870), *The Works of John Ruskin* içinde, Cilt 20, ed. E.T. Cook ve Alexander Weddenburn (Londra: George Allen, 1905), s.41, n.2.

[58] Agy. s.41–43.

[59] V.G. Kiernan, "Tennyson, King Arthur and Imperialism", *Poets, Politics and the People* içinde, ed. Harvey J. Kaye (Londra: Verso, 1989), s.134.

[60] Batı ile Batı olmayan arasındaki hiyerarşik ilişkilerin tarihindeki başlıca dönemlerden biri üstüne tartışma için, bkz. E.W Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978), s.48–92 vb.

[61] Hobson, *Imperialism,* s.199–200.

[62] Alıntılayan: Hubert Deschamps, *Les Méthodes et les doctrines coloniales de la France du XVIe siècle à nos jours* (Paris: Armand Colin, 1953), s.126–127.

[63] Bkz. Anna Davin, "Imperialism and Motherhood", *Samuel,* ed., Patriotism içinde, Cilt 1, s.203–235.

[64] Michael Rosenthal, *The Character Factory: Baden–Powell's Boy Scouts and the Imperatives of Empire* (New York: Pantheon, 1986), özellikle s.131–160. Ayrıca bkz. H. John Field, *Toward a Programme of Imperial Life: The British Empire at the Turn of the Century* (Westport: Greenwood, 1982).

[65] Johannes Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object* (New York: Columbia University Press, 1983), s.25–69.

[66] Bkz. Marianna Torgovnick, *Gone Primitive: Savage Intellects, Modern Lives* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), ve sınıf-

landırma, kodlama, derleme ve sergileme üstüne bir inceleme için, bkz. James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988). Ayrıca, *Street, Savage in Literature ve Roy Harvey Pearce, Savagism and Civilization: A Study of the Indian and the American Mind* (1953; gözden geçirilmiş basım: Berkeley: University of California Press, 1988).

[67] K.M. Panikkar, *Asia and Western Dominance* (1959; yeniden basımı: New York: Macmillan, 1969), ve Michael Adas, *Machines as the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance* (Ithaca: Cornell University Press, 1989). Aynı derecede ilginç bir başka çalışma olarak, bkz. Daniel R. Headrick, *The Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century* (New York: Oxford University Press, 1981).

[68] Henri Brunschwig, *French Colonialism,* 1871–1914*: Myths and Realities,* çev. W.G. Brown (New York: Praeger, 1964), s.9–10.

[69] Bkz. Brantlinger, *Rule of Darkness; Suwendrini Perera, Reaches of Empire: The English Novel from Edgeworth to Dickens* (New York: Columbia University Press, 1991); Christopher Miller, *Blank Darkness: Africanist Discourse in French* (Chicago: University of Chicago Press, 1985).

[70] Alıntılayan: Gauri Viswanathan, *The Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India* (New York: Columbia University Press, 1989), s.132.

[71] Alfred Crosby, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe,* 900–1900 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

[72] Guy de Maupassant, *Bel-Ami* (1885; *Güzel Dost,* 1971); George Duroy, Cezayir'de görevde bulunmuş bir süvaridir ve Paris'te, Cezayir'deki yaşam üstüne yazılarıyla —bir miktar yardım görerek— gazeteci olarak yükselir. Daha sonra adı Tanca'nın fethi sırasındaki mali skandallara karışacaktır.

[73] Johannes Fabian, *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili in the Former Belgium Congo,* 1880–1938 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986); Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement* (Paris ve Lahey: Mouton, 1963); Bernad S. Cohn, "Representing Authority in Victorian India", Eric Hobsbawm ve Terence Ranger, ed., *The Invention of Tradition* içinde (Cambridge: Cambridge University

Press, 1983), s.185–207 ve yine Bernad S. Cohn, *An Anthropologist Among the Historians and Other Essays* (Delhi: Oxford University Press, 1990). İlgili diğer iki yapıt da şunlar: Richard G. Fox, *Lions of the Punjab: Culture in the Making* (Berkeley: University of California Press, 1985), ve Douglas E. Haynes, *Rhetoric and Ritual in Colonial India: The Shaping of Public Culture in Surat City,* 1852–1928 (Berkeley: University of California Press, 1991).

[74] Johannes Fabian, *Language and Colonial Power,* s.79.

[75] Ronald Inden, *Imagining India* (Londra: Blackwell, 1990).

[76] Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

[77] Leila Kinney ve Zeynep Çelik, "Etnography and Exhibitionism at the Expositions Universelles", *Assemblages* 13 (Aralık 1990), 35–59.

[78] T.J. Clark, *The Painting of Modern Life: Paris in the Art of Manet and His Followers* (New York: Knopf, 1984), s.133–146; Malek Alloula, *The Colonial Harem, çev. Myrna ve Wlad Godzich* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986); ayrıca bkz. Sarah Graham–Brown, *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East,* 1860–1950 (New York: Columbia University Press, 1988).

[79] Örneğin, bkz. Zeynep Çelik, *Displaying the Orient: Architecture of Islam at Nineteenth Century World's Fairs* (Berkeley: University of California Press, 1992), ve Robert W. Rydell, *All the World's a Fair: Visions of Empire at American International Expositions,* 1876–1916 (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

[80] Herbert Lindenberger, *Opera: The Extravagant Art* (Ithaca: Cornell University Press, 1984), s.270–280.

[81] Antoine Goléa, *Gespräche mit Wieland Wagner* (Salzburg: SN Verlag, 1967), s.58.

[82] Opera 13, No.1 (Ocak 1962), 33. Ayrıca bkz. Geoffrey Skelton, *Wieland Wagner: The Positive Sceptic* (New York: St Martin's Press, 1971), s.159 vd.

[83] Joseph Kerman, *Opera as Drama* (New York: Knopf, 1956), s.160.

[84] Paul Robinson, *Opera and Ideas: From Mozart to Strauss* (New York: Harper and Row, 1985), s.163.

[85] Agy. s.164.

[86] Verdi's "Aida": *The History of an Opera in Letters and Documents,* çev. ve derleyen Hans Busch (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1978), s.3.

[87] Agy. s.4,5.

[88] Agy. s.126.

[89] Agy. s.150.

[90] Agy. s.17.

[91] Agy. s.50. Ayrıca bkz. Philip Gossett, "Verdi, Ghizlanzoni, and Aida: The Uses of Convention", *Critical Inquiry* 1, No.1 (1974), 291–334.

[92] Verdi's "Aida", s.153.

[93] Agy. s.212.

[94] Agy. s.183.

[95] Stephen Bann, *The Clothing of Clio* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), s.93–111.

[96] Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance,* çev. Gene Patterson–Black ve Victor Reinking (New York: Columbia University Press, 1984), s.86. Ayrıca bkz. E.W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978), s.80–88

[97] Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization,* Cilt I (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987), s.161–188.

[98] Schwab, Oriental Renaissance, s.25.

[99] Jean Humbert, "A Propos de l'egyptomanie dans l'oeuvre de Verdi: Attribution à Auguste Mariette d'un scénario anonyme de l'opéra Aida", *Revue de Musicologie* 62, No. 2 (1976), 229–255.

[100] Kinney ve Çelik, "Ethnography and Exhibitionism", s.36.

[101] Brian Fagan, *The Rape of the Nile* (New York: Scribner's, 1975), s.278.

[102] Agy. s.276.

[103] Kinney ve Çelik, "Ethnography and Exhibitionism", s.38.

[104] Verdi's "Aida", s.444.

[105] Agy. s.186.

[106] Agy. s.261–262.

[107] Opera, 1986.

[108] Skelton, Wieland Wagner, s.160. Ayrıca bkz. Goléa, *Gespräche mit Wieland Wagner,* s.62–63.

[109] Verdi's "Aida", s.138.

[110] Muhammad Sabry, *Episode de la question d'Afrique: L'Empire egyptien sous Ismail et l'ingérence anglo-française (*1863–1879*)* (Paris: Geuthner, 1933), s.391 vd.

[111] Örneğin, Roger Owen, *The Middle East and the World Economy,* 1800–1914 (Londra: Metheun, 1981).

[112] Agy. s.122.

[113] David Landes, *Bankers and Pashas* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1958).

[114] *Sabry,* s.313.

[115] Agy. s.322.

[116] Georges Douin, *Histoire de règne du Khedive Ismail,* Cilt 2 (Roma: Royal Egyptian Geographic Society, 1934).

[117] Landes, *Bankers and Pashas,* s.209.

[118] Owen, *Middle East,* s.149–150.

[119] Agy. s.128.

[120] Janet L. Abu–Lughod, *Cairo:* 1001 *Years of the City Victorious* (Princeton: Princeton University Press, 1971), s.98.

[121] Agy. s.107.

[122] Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution,* çev. Jean Stewart (New York: Praeger, 1972), s.96–98.

[123] Bernard Semmel, *Jamaican Blood and Victorian Conscience: The Governor Eyre Controversy* (Boston: Riverside Press, 1963), s.179. Benzer bir kapanıklığa ilişkin bir inceleme için, bkz. Irfan Habib, "Studying a Colonial Economy – Without Perceiving Colonialism", *Modern Asian Studies* 19, No.3 (1985), 355–381.

[124] Thomas Hodgkin, *Nationalism in Colonial Africa* (Londra: Muller, 1956), s.29–59.

[125] Bkz. Adas, *Machines as the Measure of Men,* s.199–270.

[126] Bu tür düşünmeye örnek olarak, bkz. J.B. Kelly, *Arabia, the Gulf and the West* (Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1980).

[127] Rosenthal, *Character Factory,* s.52 vb.

[128] J.A. Mangan, *The Games Ethic and Imperialism: Aspects of the Diffusion of an Ideal* (Harmondsworth: Viking, 1986).

[129] J.M.S. Tompkins, "Kipling's Later Tales: The Theme of Healing", *Modern Language Review* 45 (1950), 18–32.

[130] Victor Turner, D*ramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca: Cornell University Press, 1974), s.258–259. Renk ve kast sorunlarına ilişkin incelikli bazı düşünceler için, bkz. S.P Mohanty, "Kipling's Children and the Colour Line", *Race and Class,* 31, No.1 (1989), 21–40, ayrıca aynı yazardan: "Us and Them:

On the Philosophical Bases of Political Criticism", *Yale Journal of Criticism,* 2, No.2 (1989), 1–31.

[131] Rudyard Kipling, *Kim* (1901; yeniden basımı: Garden City: Doubleday, Doran, 1941), s.516.

[132] Agy. s.516–517.

[133] Agy. s.517.

[134] Agy. s.523.

[135] George Eliot, *Middlemarch,* ed. Bert G. Hornback (New York: Norton, 1977), s.544.

[136] Mark Kinkead–Weekes, "Vision in Kipling's Novels", *Kipling's Mind and Art içinde, ed. Andrew Rutherford* (Londra: Oliver and Boyd, 1964).

[137] Edmund Wilson, "The Kipling that Nobody Read", *The Wound and the Bow* (New York: Oxford University Press, 1947), s.100–101, 103.

[138] Kipling, *Kim,* s.242.

[139] Agy. s.268.

[140] Agy. s.271.

[141] Francis Hutchins, *The Illusion of Permanence: British Imperialism in India* (Princeton: Princeton University Press, 1967), s. 157. Ayrıca bkz. George Bearce, *British Attitudes Towards India,* 1784–1858 (Oxford: Oxford University Press, 1961) ve sistemin çözülmesi konusunda, bkz. B.R. Tomlinson, *The Political Economy of the Raj,* 1914–1947*: The Economics of Decolonization in India* (Londra: Macmillan, 1979).

[142] Angus Wilson, *The Strange Ride of Rudyard Kipling* (Londra: Penguin, 1977), s.43.

[143] George Orwell, "Rudyard Kipling", *A Collection of Essays* (New York: Doubleday, Anchor, 1954), s.133–135.

[144] Michael Edwardes, *The Sahibs and the Lotus: The British in India* (Londra: Constable, 1988), s.59.

[145] Bkz. Edward W. Said, "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors", *Critical Inquiry* 15, No.2 (Kış 1989), 205–25. Ayrıca bkz. Lewis D. Wurgaft, *The Imperial Imagination: Magic and Myth in Kipling's India* (Middletown: Wesleyan University Press, 1983) s.54–78 ve kuşkusuz, Bernard S. Cohn, *Anthropologist Among the Historians.*

[146] Bkz. Eric Stokes, *The English Utilitarians and India* (Oxford: Clarendon Press, 1959) ve Bearce, *British Attitudes Towards India,*

s.153–174. Bentinck'in eğitim reformu için, bkz. Viswanathan, *Masks of Conquest,* s.44–47.

[147] Noel Annan, "Kipling's Place in the History of Ideas", *Victorian Studies* 3, No.4 (Haziran 1960), 323.

[148] Bkz. 11. ve 12. not.

[149] Geoffrey Moorhouse, *India Britannica* (Londra: Paladin, 1984), s.103.

[150] Agy. s.102.

[151] Georg Lukacs, *The Theory of the Novel,* çev. Anna Bostock (Cambridge, Mass: MIT Press, 1971), s.35 vd.

[152] Kipling, *Kim,* s.246.

[153] Agy. s.248.

[154] Lukacs, *The Theory of the Novel,* s.125–126.

[155] Kipling, *Kim,* s.466.

[156] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth,* çev. Constance Farrington (1961; yeniden basımı: New York: Grove, 1968), s.77. Bu iddianın temellendirilmesi ve emperyalizmde meşrulaştırma ile "nesnel" söylemin rolü konusunda, bkz. Fabiola Jara ve Edmundo Magana, "Rules of Imperialist Method", *Dialectical Anthropology* 7, No.2 (Eylül 1982), 115–36.

[157] Robert Stafford, *Scientist of Empire: Sir Roderick Murchison, Scientific Exploration and Victorian Imperialism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). Daha önceki, Hindistan'la ilgili bir örnek için, bkz. Marika Vicziany, "Imperialism, Botany and Statistics in Early Nineteenth–Century India: The Surveys of Francis Buchanan (1762–1829)", *Modern Asia Studies* 20, No.4 (1986), s.625–660.

[158] Stafford, *Scientist of Empire,* s.208.

[159] J. Stengers, "King Leopold's Imperialism", Roger Owen ve Bob Sutcliffe, ed., *Studies in the Theory of Imperialism* içinde (Londra: Longmans, 1972), s.260. Ayrıca bkz. Neil Ascherson, *The King Incorporated: Leopold II in the Age of Trusts* (Londra: Allen and Unwin, 1963).

[160] Achebe, *Hopes and Impediments;* bkz. 24. not.

[161] Linda Nochlin, "The Imaginary Orient", *Art in America* (Mayıs 1983), 118–31, 187–91. Nochlin'in denemesinin bir devamı olarak, Boston Üniversitesi'nde verilmiş dikkate değer bir doktora tezine bkz. Todd B. Porterfield, *Art in the Service of French Imperialism in the Near East,* 1798–1848*: Four Case Studies* (Ann Arbor: University Microfilms, 1991).

[162] A.P. Thornton, *The Imperial Idea and Its Enemies: A Study in British Power* (1959; gözden geçirilmiş yeni basımı: Londra: Macmillan, 1985); Bernard Porter, *Critics of Empire: British Radical Attitudes to Colonialism in Africa*, 1895–1914 (Londra: Macmillan, 1968); Hobson, *Imperialism*. Fransa için, bkz. Charles Robert Ageron, *L'Anticolonialisme en France de* 1871 *à* 1914 (Paris: Presses universitaires de France, 1973).

[163] Bkz. Bodelsen, *Studies in Mid-Victorian Imperialism*, s.147–214.

[164] Stephen Charles Neill, *Colonialism and Christian Missions* (Londra: Lutterworth, 1966). Neill'in çalışması son derece genel bir düzeyde ve içerdiği belirtimlerin, aynı konuda ayrıntıya inen çok sayıda yapıtla beslenmesi gerekiyor; örneğin, Çin'le ilgili olarak, Murray A. Rubinstein'ın iki çalışması: "The Missionary as Observer and Imagemaker: Samuel Wells Williams and the Chinese", *American Studies* (Taipei) 10, No.3 (Eylül 1980), 31–44; ve "The Northeastern Connection: American Board Missionaries and the Formation of American Opinion Toward China: 1830–1860", *Bulletin of the Modern History* (Academica Sinica), Taiwan, Temmuz 1980.

[165] Bkz. Bearce, *British Attitudes Towards India*, s.65–77, ve Stokes, English Utilitarians and India.

[166] Alıntılayan: Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the Sixteenth to the Twentieth Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism* (Londra: Frank Cass, 1977), s.59.

[167] Agy. s.62.

[168] Agy. s.223.

[169] Romila Thapar, "Ideology and the Intepretation of Early Indian History", Review 5, No.3 (Kış 1982), 390.

[170] Karl Marx ve Friedrich Engels, *On Colonialism, Articles from the New York Tribune and Other Writings* (New York: International, 1972), s.156.

[171] Katherine George, "The Civilized West Looks at Africa: 1400–1800. A Study in Ethnocentrism", *Isis* 49, No.155 (Mart 1958), 66, 69–70.

[172] "İlkseller"in bu teknikle tanımlanması konusunda, bkz. Torgovnick, Gone Primitive, s.3–41. Ayrıca, vahşi kavramıyla ilgili olarak Avrupa felsefesi ve kültürel düşüncesi temelinde geliştirilmiş dört aşamalı kuram için, bkz. Ronald L. Mees, *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

[173] Brunschwig, *French Colonialism,* s.14.

[174] Robert Delavigne ve Charles André Julien, *Les Constructeurs de la France d'outre–mer* (Paris: Corea, 1946), s.16. Benzer simaları ele almakla birlikte ilginç bir farklılığı olan bir çalışma için, bkz. *African Proconsuls: European Governors in Africa,* ed. L.H. Gann ve Peter Duignan (New York: Free Press, 1978). Ayrıca bkz. Mort Rosenblum, *Mission to Civilize: The French Way* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1986).

[175] Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism,* 1817–1881 (Washington: Catholic University of America Press, 1968), s.46 vb.

[176] Raoul Girardet, *L'Idée coloniale en France,* 1871–1962 (Paris: La Table Ronde, 1972), s.44–45. Ayrıca bkz. Stuart Michael Persell, *The French Colonial Lobby* (Stanford: Hoover Institution Press, 1983).

[177] Alıntılayan: Murphy, *Ideology of French Imperialism,* s.25.

[178] Raymond F. Betts, *Assimilation and Association in French Colonial Theory,* 1840–1914 (New York: Columbia University Press, 1961), s.88.

[179] Bu malzemeyi, on dokuzuncu yüzyıl sonları emperyalizminde kullanılmak üzere seferber edilen ulusal kimlik kuramları açısından incelediğim çalışma için, bkz. "Nationalism, Human Rights, and Interpretation", *Freedom and Interpretation* içinde, ed. Barbara Johnson (New York: Basic Books, 1992).

[180] Betts, *Assimilation and Association,* s.108.

[181] Agy. s.174.

[182] Girardet, *L'Idée coloniale en France,* s.48.

[183] Albert Hourani, İngiltere'yle olan emperyal rekabetteki kısa bir dönemi büyüleyici bir biçimde görebiliyor: "T.E. Lawrence and Louis Massignon", yazarın *Islam in European Thought* adlı yapıtı içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s.116–128. Ayrıca bkz. Christopher M. Andrew ve A.S. Kanya–Forstner, *The Climax of French Imperial Expansion,* 1914–1924 (Stanford: Stanford University Press, 1981).

[184] David Prochaska, *Making Algeria French: Colonialism in Bône,* 1870–1920 (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s.85. Fransız toplumbilimcilerinin ve kent planlamacılarının, Cezayir'i üstünde deneme yapılacak ve yeniden tasarımlanacak bir yer olarak nasıl kullandıklarına ilişkin çok ilginç bir inceleme için, bkz. Gwendolyn Wright, *The Politics of Design in French Colonial Urbanism*

(Chicago: University of Chicago Press, 1991), s.66–84. Kitabın daha sonraki bölümlerinde, söz konusu planın Fas, Çinhindi ve Madagaskar üstündeki etkileri tartışılıyor. Ancak, bu konudaki belirleyici çalışma için, bkz. Janet Abu–Lughod, *Rabad: Urban Apartheid in Morocco* (Princeton: Princeton University Press, 1980).

[185] Agy. s.124.

[186] Agy. s.141–142.

[187] Agy. s.255.

[188] Agy. s.254.

[189] Agy. s.255.

[190] Agy. s.70.

[191] Roland Barthes, *Le Degré zéro de l'écriture* (1953; yeniden basımı: Paris: Gonthier, 1964), s.10. (Türkçesi: *Yazının Sıfır Derecesi*, çev. Tahsin Yücel, Metis Yayınları, 1989.)

[192] Raymond Williams, *George Orwell* (New York: Viking, 1971), özellikle s. 77–78.

[193] Christopher Hitchens, *Prepared for the Worst* (New York: Hill and Wang, 1989), s.78–90.

[194] Michael Walzer, Camus'yü tam da kederli, ikircimli, terörizm karşıtı olduğu ve annesini sevdiği için örnek bir aydın yapıyor: bkz. Walzer, "Albert Camus's Algerian War", *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century* (New York: Basic Books, 1988), s.136–52.

[195] Conor O'Brien, *Albert Camus* (New York: Viking, 1970), s.103.

[196] Joseph Conrad, *Last Essays* ed. Richard Curle (Londra: Dent, 1926), s.10–17.

[197] O'Brien sonraları, buradakilere dikkat çekecek ölçüde benzeyen görüşlerle ve Camus'ye ilişkin kitabının esasından ayrılarak, "Üçüncü Dünya"nın aşağı halklarına olan antipatisini açığa vuracaktı. Said ile geniş ölçüde anlaşmazlık içinde olduğu konusunda bkz. *Salmagundi* 70–71 (İlkbahar–Yaz 1986), 65–81.

[198] Herbert R. Lottman, *Albert Camus: A Biography* (New York: Doubleday, 1979). Camus'nün Cezayir'deki sömürgeci savaş sırasında gerçekte nasıl davrandığına ilişkin en iyi vakayiname için, bkz. Yves Carrière, *La Guerre d'Algérie II: Le Temps des léopards* (Paris: Fayard, 1969).

[199] "Misère de la Kabylie" (1939), Camus, *Essais* içinde (Paris: Gallimard, 1965), s.905–938.

[200] O'Brien, *Camus,* s.22–28.

[201] Camus, *Exile and the Kingdom,* çev. Justin O'Brien (New York: Knopf, 1958), s.32–33. (Türkçesi: *Sürgün ve Krallık,* çev. Nihal Önol, Varlık Yay., 1994.) Kuzey Afrika bağlamında göz açıcı bir Camus okuması için, bkz. Barbara Harlow, "The Maghrib and The Stranger", *Alif* 3 (İlkbahar 1983), 39–55.

[202] Camus, *Essais,* s.2039.

[203] Alıntılayan: Manuela Semidei, "De L'Empire à la decolonisation à travers les manuels scolaires", *Revue française de science politique* 16, No.1 (Şubat 1961), 85.

[204] Camus, *Essais,* s.1012–1013.

[205] Semidei, "De L'Empire à la decolonisation", 75.

[206] Jean–Paul Sartre, *Literary Essays,* çev. Annette Michelson, (New York: Philosophical Library, 1957), s.32.

[207] Emir Abdel Kader, *Ecrits spirituels,* çev. Michel Chodkiewicz (Paris: Seuil, 1982).

[208] Mostafa Lacheraf, *L'Algérie: Nation et société* (Paris: Maspéro, 1965). Bu dönem, Assia Djebar'ın *L'Amour, la fantasia* adlı romanında (Paris: Jean–Claude Lattès, 1985), kurgu ve kişiler açısından hayran olunası bir biçimde inşa edilmiştir.

[209] Alıntılayan: Abdullah Laroui, *The History of the Magreb: An Interpretive Essay,* çev. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1977), s.301.

[210] Lacheraf, *L'Algérie,* s.92.

[211] Agy. s.93.

[212] Theodore Bugeaud, *Par l'Epée et par la charrue* (Paris: PUF, 1948). Bugeaud, daha sonraki kariyerinde de aynı derecede göze çarpan biridir: 23 Şubat 1848'de ayaklanma halindeki kalabalıkların üstüne ateş eden birliklere Bugeaud komuta eder ve bu sevilmeyen mareşalin portresi *Duygusal Eğitim*'de Flaubert tarafından 24 Şubat 1848 Palais Royal olayları sırasında midesinden delinmek yoluyla ödüllendirilir.

[213] Martine Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française,* 1871–1914 (Paris: Mouton, 1971).

[214] Melvin Richter, "Tocqueville on Algeria", *Review of Politics* 25 (1963), 377.

[215] Agy. s.380. Bu konuyla ilgili daha yeni ve daha tam bir açıklama için, bkz. Marwan R. Buheiry, *The Formation and Perception of the Modern Arab World,* ed. Lawrence I. Conrad (Princeton: Darwin Press, 1989), özellikle Kısım 1 "European Perceptions of the Orient"; bu bölümde, biri Tocqueville ve İslamiyetle ilgili olmak üzere, on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sı ve Cezayir'i üstüne dört deneme yer almaktadır.

[216] Laroui, *History of the Magreb,* s.305.

[217] Bkz. Alloula, *Colonial Harem.*

[218] Fanny Colonna ve Claude Haim Brahimi, "Du bon usage de la science coloniale", *Le Mal de voir* içinde (Paris: Union Générale d'éditions, 1976).

[219] Albert Sarraut, *Grandeur et servitude coloniales* (Paris: Editions du Sagittaire, 1931), s.113.

[220] Georges Hardy, *La Politique coloniale et le partage du terre aux XIXe et XXe siècles* (Paris: Albin Michel, 1937), s.441.

[221] Camus, *Théatre, Récits, Nouvelles* (Paris: Gallimard, 1961), s.1210.

[222] Agy. s.1211.

[223] Seeley, *Expansion of England,* s.16.

[224] Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press, 1977), s.132–133.

[225] Seeley, *Expansion of England,* s.193.

[226] Bkz. Alec G. Hargreaves, *The Colonial Experience in French Fiction* (Londra: Macmillan, 1983), s.31. Hargreaves, söz konusu tuhaf eksiltmeyi ilginç bir biçimde Loti'nin özel psikolojisinin ve İngiliz korkusunun sonucu gibi açıklıyor. Loti'nin yapıtının biçimsel sonuçlarını ise kaydetmiyor. Daha tam bir açıklama için, Panivong Norindr'in yayımlanmamış tezine bakılabilir: *Colonialism and Figures of the Exotic in the Work of Pierre Loti* (Ann Arbor: University Microfilms, 1990).

[227] Benita Parry, *Delusions and Discoveries: Studies on India in the British Imagination,* 1880–1930 (Londra: Allen Lane, 1972).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

[1] André Gide, *L'Immoraliste* (Paris: Mercure de France, 1902), s.113–114. (Türkçesi: *Ahlaksız,* çev. Mehmet Ali Ağaoğulları, İmge Kitabevi, 1992, s.87.)

[2] Gide, *The Immoraliste,* çev. Richard Howard (New York: Knopf, 1970), s.158–159. (Türkçesi: *Ahlaksız,* agy., s.132–133.) Gide ile Camus arasındaki bağlantı için, bkz. Mary Louise Pratt, "Mapping Ideology: Gide, Camus, and Algeria", *College Literature* 8 (1981), 158–174.

[3] Christopher Miller tarafından kullanıldığı biçimiyle: *Blank Darkness: Africanist Discourse in French* (Chicago: University of Chicago Press, 1985); "Afrikanizm"in derinlemesine bir felsefi eleştirisi için, bkz. Paulin J. Hountondji, *Sur la "philosophie africaine"* (Paris: Maspéro, 1976). Hountondji bu eleştirisinde Placide Tempels'ın yapıtına özellikle öncelik veriyor.

[4] V. Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington: Indiana University Press, 1988).

[5] Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance,* çev. Gene Patterson–Black ve Victor Reinking (New York: Columbia University Press, 1984).

[6] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth,* çev. Constance Farrington (1961; yeniden basımı: New York: Grove, 1968), s.314.

[7] Basil Davidson, *Africa in Modern History: The Search for a New Society* (Londra: Allen Lane, 1978), s.178–180.

[8] Jean–Paul Sartre, "Le Colonialisme est un système", *Situations V: Colonialisme et néo–colonialisme* içinde (Paris: Gallimard, 1964).

[9] Sartre, "Önsöz", Fanon, *The Wretched of the Earth* içinde, s.7.

[10] Davidson, *Africa in Modern History,* s.200.

[11] Fanon, *The Wretched of the Earth,* s.96.

[12] Agy. s.102.

[13] Sartre, "Önsöz", s.26.

[14] Henri Grimal, *Decolonization: The British, French, Dutch and Belgian Empires,* 1919–1963, çev. Stephan de Vos (1965; yeniden basımı: Londra: Routledge and Kegan Paul, 1978), s.9. Sömürgelikten çıkış konulu pek çok çalışma içinde, kayda değer olanlardan bazıları şunlar: R.F. Holland, *European Decolonization,* 1918–1981*: An Introductory Survey* (Londra: Macmillan, 1985); Miles Kahler, *Decoloni-*

zation in Britain and France: The Domestic Consequences of International Relations (Princeton: Princeton University Press, 1984); Franz Ansprenger, *The Dissolution of the Colonial Empires* (1981; yeniden basımı: Londra: Routledge, 1989); A.N. Porter ve A.J. Stockwell, Cilt 1, *British Imperial Policy and Decolonization,* 1938–51 ve Cilt 2, 1951–64 (Londra: Macmillan, 1987, 1989); John Strachey, *The End of Empire* (Londra: Gollancz, 1959).

[15] Terence Ranger, "Connexions Between Primary Resistance Movements and Modern Mass Nationalisms in East and Central Africa", 1 ve 2. kısımlar, *Journal of African History* 9, No.3 (1968), 439. Ayrıca bkz. Michael Crowder, ed., *West African Resistance: The Military Response to Colonial Occupation* (Londra: Hutchinson, 1971) ve S.C. Malik, ed., Dissent, *Protest and Reform in Indian Civilization* 'in son bölümleri (s.268 vd.) (Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1977).

[16] Michael Adas, *Prophets of Rebellion: Millenarism Protest Movements Against the European Colonial Order* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1979). Diğer bir örnek için, bkz. Stephen Ellis, The Rising of the Red Shawls: A Revolt in Madagaskar, 1895–1899 (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

[17] Ranger, "Connexions", s.631.

[18] Alıntılayan: Afaf Lutfi al–Sayyid, *Egypt and Cromer* (New York: Praeger, 1969), s.68.

[19] E.M. Forster, *A Passage to India* (1924; yeniden basımı: New York: Harcourt, Brace and World, 1952), s.322.

[20] Bkz. Benita Parry, *Delusions and Discoveries: Studies on India in the British Imagination,* 1880–1930 (Londra: Allen Lane, 1972), özellikle s.314–320. Sara Suleri ise tersine, Aziz ile Fielding arasındaki ilişkiyi ruhsal–cinsel çerçevede okur: *The Rhetoric of English India* (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

[21] Forster, *Passage to India,* s.86.

[22] Agy. s.136.

[23] Agy. s.164.

[24] Alıntılayan: Francis Hutchins, *The Illusion of Permanence: British Imperialism in India* (Princeton: Princeton University Press, 1967), s.41.

[25] Forster, *Passage to India,* s.76.

[26] Hutchins, *Illusion of Permanence,* s.187.

[27] Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the Sixteenth to the Twentieth Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism* içinde (Londra: Frank Cass, 1977). Ayrıca bkz. James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985).

[28] Sidney ve Beatrice Webb, *Indian Diary* (Delhi: Oxford University Press, 1988), s.98. Sömürgedeki yaşamın tuhaf bir biçimde yalıtlayıcı havası konusunda, bkz. Margaret MacMillan, *Women of the Raj* (Londra: Thames and Hudson, 1988).

[29] Parry, *Delusions and Discoveries,* s.274.

[30] Forster, *Passage to India,* s.106–107.

[31] Alıntılayan: Anil Seal, *The Emergence of Indian Nationalism: Competition and Collaboration in the Later Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), s.140.

[32] Agy. s.141.

[33] Agy. s.147. Alıntıdaki boşluklar, özgün metindendir.

[34] Agy. s.191.

[35] Edward Thompson, *The Other Side of the Medal* (1926; yeniden basımı: Westport: Greenwood Press, 1974), s.26.

[36] Agy. s. 126. Ayrıca Parry'nin Thompson'a ilişkin duyarlı açıklamaları için, bkz. *Delusions and Discoveries,* s.164–202.

[37] Fanon, *Wretched of the Earth,* s.106.

[38] Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks,* çev. Charles Lam Markmann (1952; yeniden basımı: New York: Grove Press, 1967), s.222. Fanon'un ilk zamanlardaki psikolojik çözümleme içeren biçeminin tamamlayıcısı olarak, bkz. Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

[39] Raoul Girardet, *L'Idée coloniale en France,* 1871–1962 (Paris: La Table Ronde, 1972), s.136.

[40] Agy. s.148.

[41] Agy. s.159–172. Griaule'un kariyeri ve katkıları konusunun çok iyi anlatıldığı bir bölüm için, bkz. James Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1988), s.55–91. Ayrıca, Clifford'ın Leiris'i anlattığı bölüme de (s.165–174) bakılmalıdır.

Ancak Clifford her iki bölümde de, ele aldığı yazarları sömürgelikten çıkışla bağlantılandırmamakta, oysa Girardet'de bu küresel siyasal bağlam seçkin bir biçimde yer almaktadır.

[42] André Malraux, *La Voie royale* (Paris: Grasset, 1930), s.268.

[43] Paul Mus, *Viet–Nam: Sociology d'une guerre* (Paris: Seuil, 1952), s.134–35. Frances FitzGerald'ın 1972'de yayımlanan ve ABD'nin Vietnam savaşını konu alan *Fire in the Lake* adlı ödül sahibi kitabı, Mus'e adanmıştır.

[44] Davidson, *Africa in Modern History,* s.155.

[45] Agy. s.156.

[46] Fanon, *Black Skin, White Masks,* s.220.

[47] Philip D. Curtin, *Image of Africa: British Ideas and Action,* 1780–1850, 2 cilt (Madison: University of Wisconsin Press, 1964).

[48] Daniel Defert, "The Collection of the World: Accounts of Voyages from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries", *Dialectical Anthropology* 7 (1982), 11–12.

[49] Pratt, "Mapping Ideology". Pratt'ın başka bir önemli çalışması için, bkz. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (New York ve Londra: Routledge, 1992).

[50] James Joyce, *Ulysses* (1922; yeniden basımı: New York: Vintage, 1966), s.212.

[51] James Ngugi, *The River Between* (Londra: Heinemann, 1965), s.1.

[52] Tayib Salih, *Season of Migration to the North,* çev. Denys Johnson–Davies (Londra: Heinemann, 1970), s.49–50.

[53] Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean,* 1492–1797 (Londra: Methuen, 1986).

[54] George Lamming, *The Pleasures of Exile* (Londra: Allison and Busby, 1984), s.107.

[55] Agy. s.119.

[56] Roberto Fernández Retamar, *Caliban and Other Essays,* çev. Edward Baker (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989), s.14. Vargı niteliğinde olmak üzere, bkz. Thomas Cartelli, "Prospero in Africa: The Tempest as Colonialist Text and Pretext", *Shakespeare Reproduced: The Text in History and Ideology* içinde, ed. Jean E. Howard ve Marion F. O'Connor (Londra: Methuen, 1987), s.99–115.

[57] Ngugi wa Thiongo, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature* (Londra: James Curry, 1986).

[58] Barbara Harlow, *Resistance Literature* (New York: Methuen, 1987), s. xvi. Bu çerçevede öncü bir çalışma için, bkz. Chinweizu, *The*

West and the Rest of Us: White Predators, Black Slaves and the African Elite (New York: Random House, 1975).

[59] Aimé Césaire, *The Collected Poetry,* ed. ve çev. Clayton Eshleman ve Annette Smith (Berkeley: University of California Press, 1983), s.46.

[60] Rabindranath Tagore, *Nationalism* (New York: Macmillan, 1917), s.19 vb.

[61] W.E.B. Du Bois, *The Souls of Black Folk* (1903; yeniden basımı: New York: New American Library, 1969), s.44–45.

[62] Tagore, *Nationalism,* s.62.

[63] Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalizm* (Londra: New Left, 1983), s.47.

[64] Agy. s.52.

[65] Agy. s.74.

[66] Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiflin, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures* (Londra ve New York: Routledge, 1989).

[67] Eric Hobsbawm, *Nations and Nationalism Since* 1780*: Programme, Myth, Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Türkçesi: 1780*'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik,* çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., 1993); Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca: Cornell University Press, 1983).

[68] Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (Londra: Zed, 1986), s.79. Ayrıca bkz. Rajat K. Ray, "Three Interpretations of Indian Nationalism", *Essays in Modern India* içinde, ed. B.Q. Nanda (Delhi: Oxford University Press, 1980), s.1–41.

[69] Chatterjee, *Nationalist Thought,* s.100.

[70] Agy. s.161.

[71] Davidson, *Africa in Modern History,* özellikle s.204. Ayrıca bkz. *General History of Africa,* ed. A. Adu Boaher, Cilt 7, *Africa Under Colonial Domination,* 1880–1935 (Berkeley, Paris ve Londra: University of California Press, UNESCO, James Currey, 1990), ve *The Colonial Moment in Africa: Essays on the Movements of Minds and Materials,* 1900–1940, ed. Andrew Roberts (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

[72] Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (Londra: Zed, 1986), özellikle s.43–56, 73–108, 137–154 vb. Feminizm ve emperyalizm üstüne kurtuluşçu perspektifler için, ayrı-

ca bkz. Laura Nader, "Orientalism, Occidentalism and the Control of Women", *Cultural Dynamics* I, No.3 (1989), 323–55; Maria Mies, *Patriarchy and Accumulation on a World Scale: Women in the International Division of Labour* (Londra: Zed, 1986), ayrıca bkz. Helen Callaway, *Gender, Culture and Empire: European Women in Colonial Nigeria* (Urbana: University of Illinois Press, 1987), ve ed. Nupur Chandur ve Margaret Strobel, *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance* (Bloomington: Indiana University Press, 1992).

[73] Angus Calder, *Revolutionary Empire: The Rise of the English-Speaking Empires from the Eighteenth Century to the* 1780's (Londra: Cape, 1981), s.14. Samir Amin'in buna felsefi ve ideolojik açıdan (ne yazık ki korkunç bir dille) eşlik eden bir çalışması için, bkz. *Eurocentrism,* çev. Russell Moore (New York: *Monthly Review,* 1989). Bunun tersine —yine dünya ölçeğinde olmak üzere— kurtuluşçu bir açıklama için, bkz. Jan Nederveen Pietersee, *Empire and Emancipation* (Londra: Pluto Press, 1991).

[74] Calder, *Revolutionary Empire,* s.36.

[75] Agy. s.650.

[76] Eqbal Ahmad, "The Neo-Fascist State: Notes on the Pathology of Power in the Third World", *Arab Studies Quarterly* 3, No.2 (İlkbahar 1981), 170–80.

[77] James Joyce, *A Portrait of the Artist as a Young Man* (1916; yeniden basımı: New York: Viking, 1964), s.189.

[78] Thomas Hodgkin, *Nationalism in Colonial Africa* (Londra: Muller, 1956), s.93–114.

[79] Alfred Crosby, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe,* 900–1900 (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), s.196–216.

[80] Neil Smith, *Uneven Development: Nature, Capital, and the Production of Space* (Oxford: Blackwell, 1984), s.102.

[81] Agy. s.146. Kırsal yapı ve ulusal park projelerinde, sanat ve boş zamanları etkileyen başka mekân farklılaşmaları da oluşuyor. Bkz. W.J.T. Mitchell, "Imperial Landscape", *Landscape and Power* içinde, ed. W.J.T. Mitchell (Chicago: University of Chicago Press, 1993), ve Jane Carruthers, "Creating a National Park, 1910 to 1926" *Journal of South African Studies* 15, No.2 (Ocak 1989), 188–216. Başka bir

alanda, karşılaştırma için, bkz. Mark Bassin, "Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early Nineteenth Century", *American Historical Review* 96, No.3 (Haziran 1991), 763–94.

[82] Mahmoud Darwish, "A Lover from Palestine", *Splinters of Bone* içinde, çev. B.M. Bannani (Greenfield Center, N.Y: Greenfield Review Press, 1974), s.23.

[83] Mary Hamer, "Putting Ireland on the Map", *Textual Practice* 3, No.2 (Yaz 1989), 184–201.

[84] Agy. s.195.

[85] Seamus Deane, *Celtic Revivals: Essays in Modern Irish Listerature* (Londra: Faber and Faber, 1985), s.38.

[86] Agy. s.49.

[87] Agy.

[88] Wole Soyinka, *Myth, Literature and the African World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), s.127. Ayrıca bkz. Mudimbe, *Inwention of Africa,* s.83–97.

[89] Agy. s.129, 136.

[90] Fanon, *Wretched of the Earth,* s.203.

[91] Césaire, *Collected Poetry,* s.72.

[92] Agy. s.76 ve 77.

[93] R.P. Blackmur, *Eleven Essays in the European Novel* (New York: Harcourt, Brace and World, 1964), s.3.

[94] Mahmoud Darwish, *The Music of Human Flesh,* çev. Denys Johnson–Davies (Londra: Heinemann, 1980), s.18.

[95] Pablo Neruda, *Memoirs,* çev. Hardie St Martin (Londra: Penguin, 1977), s.130. Bu bölüm, bir zaman Conor Cruise O'Brien'in "Passion and Cunning: An Essay on the Politics of W.B. Yeats" başlıklı denemesinden (*Passion and Cunning* içinde, Londra: Weidenfeld and Nicholson, 1988) etkilenmiş olanlara şaşırtıcı gelebilir. Öne sürülen iddia ve bilgiler, özellikle Elizabeth Cullingford'un çalışmasıyla karşılaştırıldığında, yetersiz görünüyor: bkz. Cullingford, *Yeats, Ireland and Fascism* (Londra: Macmillan, 1981); Cullingford, Neruda'yla ilgili bölüme de değiniyor.

[96] W.B. Yeats, *Collected Poems* (New York: Macmillan, 1959), s.146.

[97] Neruda, *Fully Empowered,* çev. Alastair Reid (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1986), s.131.

[98] Yeats, *Collected Poetry,* s.193.

[99] Fanon, *Wretched of the Earth,* s.59.

[100] Gary Sick, *All Fall Down: America's Tragic Encounter with Iran* (New York: Random House, 1985).

[101] Chinua Achebe, *Things Fall Apart* (1959; yeniden basımı: New York: Fawcett, 1969).

[102] Lawrence J. McCaffrey, "Components of Irish Nationalism", *Perspectives on Irish Nationalism* içinde, ed. Thomas E. Hachey ve Lawrence J. McCaffrey (Lexington: University of Kentucky Press, 1989), s.16.

[103] Yeats, *Collected Poetry,* s.212.

[104] Agy. s.342.

[105] Alıntılayan: Hachey ve McCaffrey, *Perspectives on Irish Nationalism,* s.117.

[106] Agy. s.106

[107] Bkz. David Lloyd, *Nationalism and Minor Literature: James Clarence Mangan and the Emergence of Irish Nationalism* (Berkeley: University of California Press, 1987).

[108] Yazılarından bazılarını içeren derleme: *Ireland's Field Day* (Londra: Hutchinson, 1985). Bu derlemede Paulin, Heaney, Deane, Kearney ve Kiberd'ın yazıları var. Ayrıca bkz. W.J. McCormack, *The Battle of the Books* (Gigginstown, Ireland: Lilliput Press, 1986).

[109] R.P. Blackmur, *A Primer of Ignorance,* ed. Joseph Frank (New York: Harcourt, Brace and World, 1967), s.21–37.

[110] Joseph Leerssen, *Mere Irish and Fior-Ghael: Studies in the Idea of Irish Nationality, Its Development, and Literary Expression Prior to the Nineteenth Century* (Amsterdam ve Philadelphia: Benjamins, 1986).

[111] Fanon, *Wretched of the Earth,* s.210.

[112] Agy. s.214.

[113] Yeats, *Collected Poetry,* s.343.

[114] R.P. Blackmur, *Language as Gesture: Essays in Poetry* (Londra: Allen and Unwin, 1954), s.118.

[115] Agy. s.119.

[116] Gordon K. Lewis, Slavery, *Imperialism, and Freedom* (New York: Monthly Review, 1978); ve Robin Blackburn, *The Overthrow of Colonial Slavery,* 1776–1848 (Londra: Verso, 1988).

[117] Thomas Hodgkin, "Some African and Third World Theories of Imperialism", *Studies in the Theory of Imperialism* içinde, ed. Roger Owen ve Bob Sutcliffe (Londra: Longman, 1977), s.95.

[118] Marcel Merle, ed., *L'Anticolonialisme Européen de Las Casas à Karl Marx* (Paris: Colin, 1969). Ayrıca bkz. Charles Robert Ageron, *L'Anticolonialisme en France de* 1871 *à* 1914 (Paris: Presses Universitaires de France, 1973).

[119] Harry Bracken, "Essence, Accident and Race", *Hermathena* 116 (Kış 1973), 81–96.

[120] Gerard Leclerc, *Anthropologie et colonialisme: Essai sur l'histoire de l'africanisme* (Paris: Seuil, 1972).

[121] J.A. Hobson, *Imperialism: A Study* (1902: yeniden basımı: Ann Arbor: University of Michigan Press, 1972), s.223–284.

[122] C.L.R. James'in iğneleyici bir dille çözümlediği bir başka örnek de, köleliğin kaldırılması davası içinde Pitt'in çekip çevirdiği Wilberforce örneğidir: *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (1938; yeniden basımı: New York: Vintage, 1963), s.53–54.

[123] Bkz. Noam Chomsky, *American Power and the New Mandarins* (New York: Pantheon, 1969), s.221–366.

[124] Girardet, *L'Idée coloniale en France,* s.213.

[125] İki savaş arasında Paris'te yaşayan genç Vietnamlı aydınlarla ilgili nefis bir metin için, bkz. Hue–Tam Ho Tai, *Radicalism and the Origins of the Vietnamese Revolution* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992).

[126] Bu konuyla ilgili gayet iyi bir betimleme için, bkz. Janet G. Vaillant, *Black, French, and African: A Life of Léopold Sédar Senghor* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1990), s.87–146.

[127] Raymond Williams, *Culture* (Londra: Fontana, 1981), s.83–85.

[128] Ali Haroun, *La 7e Wilaya: La Guerre de FLN en France,* 1954–1962 (Paris: Seuil, 1986).

[129] Alatas, *Myth of the Lazy Native,* s.56.

[130] Agy. s.96.

[131] James, *Black Jacobins,* s.198.

[132] George Antonius, *The Arab Awakening: The Story of the Arab National Movement* (1939; yeniden basımı: Beyrut: Librairie du Liban, 1969), s.305–306.

[133] Albert Hourani, *The Emergence of the Modern Middle East* (Berkeley: University of California Press, 1981), s.193–234. Ayrıca bkz. Susan Silsby tarafından Georgetown Üniversitesi'nde hazırlanan ve Antonius'un yaşamı konusunda çok miktarda bilgi içeren doktora tezi: *Antonius: Palestine, Zionism and British Imperialism,* 1929–1939 (Ann Arbor: University Microfilms, 1986).

[134] Paul Buhle, *C.L.R. James: The Artist as Revolutionary* (Londra: Verso, 1988), s.56–57.

[135] "An Audience with C.L.R. James", *Third World Book Review* 1, No.2 (1984), 7.

[136] Antonius, *Arab Awakening,* s.43.

[137] Alatas, *Myth of the Lazy Native,* s.152.

[138] Ranajit Guha, *A Rule of Property for Bengal: An Essay on the Idea of Permanent Settlement* (Paris ve Lahey: Mouton, 1963), s.8.

[139] Guha, "On Some Aspects of the Historiography of Colonial India", *Subaltern Studies* I içinde (Delhi: Oxford University Press, 1982), s.5,7. Guha'nın düşüncesinde daha sonraki gelişmeler için, bkz. Guha, "Dominance Without Hegemony and Its Historiography", *Subaltern Studies* VI (Delhi: Oxford University Press, 1986), s.210–309.

[140] A.L. Tibawi, *A Modern History of History, Including Lebanon and Palestine* (Londra: Macmillan, 1969); Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age,* 1798–1939 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years,* 1875–1914 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1972); Bassam Tibi, *Arab Nationalism: A Critical Analysis,* çev. M.F. ve Peter Sluglett (New York: St Martin's Press, 1990); *Mohammed Abed el-Cebri Nagd el-Egl el-'Arabi,* 2 cilt (Beyrut: Dar el Tali 'ah, 1984, 1986).

[141] A.A. Duri, *The Historical Formation of the Arab Nation: A Study in Identity and Consciousness,* çev. Lawrence I. Conrad (1984; Londra: Croom Helm, 1987).

[142] Walter Rodney, "The African Revolution", *C.L.R. James: His Life and Work,* ed. Paul Buhle (Londra: Allison and Busby, 1986), s.35.

[143] Guha, *Rule of Property for Bengal,* s.38.

[144] Agy. s.62.

[145] Agy. s.145.

[146] Agy. s.92.

[147] Eric Williams, *Capitalism and Slavery* (New York: Russell and Russell, 1961), s.211.

[148] Alatas, *Myth of the Lazy Native,* s.200.

[149] James, *Black Jacobins,* s.x.

[150] Agy. s.391.

[151] Alıntılayan: Silsby, *Antonius,* s.184.

[152] Tariq Ali, *The Nehrus and the Gandhis: An Indian Dynasty* (Londra: Pan, 1985).

[153] Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from a Damaged Life,* çev. E.F.N. Jephcott (1951; çev: Londra: New Left, 1974), s.102.

[154] Conor O'Brien, "Why the Wailing Ought to Stop", *The Observer,* 3 Haziran 1984.

[155] Fanon, *Wretched of the Earth,* s.77.

[156] Bkz. S.P. Mohany, "Us and Them: On the Philosophical Bases of Political Criticism", *Yale Journal of Criticism* 2, No.2 (1989), 1–31. Bu yöntemin kullanıldığı üç örnek: Timothy Brennan, *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation* (New York: St Martin's Press, 1989); Mary Layoun, *Travels of a Genre: The Modern Novel and Ideology* (Princeton: Princeton University Press, 1990); Rob Nixon, London Calling: V.S. Naipaul, Postcolonial Mandarin (New York: Oxford University Press, 1992).

[157] Bu görüş, İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Balfour'un 1919 yılında söylediği ve batılı liberal görüş açısından şimdiye değin geçerli kalmış olan aşağıdaki sözlerde izlenebiliyor:

"Çünkü, Amerikalı Komisyon Filistin'de ülkenin şu anki sakinlerine nesiniz diye sormanın biçimini araştırıyorsa da, biz bu sakinlerin ne istediğini öğrenme biçimini yoklamayı bile önermiyoruz. Dört büyük güç de siyonizme bağlı ve siyonizm, doğru ya da yanlış, iyi ya da kötü, çağlar boyu sürmüş bir geleneğe, şimdiki gereksinmelere ve geleceğe ilişkin umutlara kök salmış durumda ve bugün eski topraklarda oturan 700.000 Arabın istek ve önyargılarından çok daha derin bir önem taşıyor. Benim görüşümce, bu doğrudur."

Alıntılayan: Christopher Sykes, *Crossroads to Israel,* 1917–1948 (1965; yeniden basımı: Bloomington: Indiana University Press, 1973), s.5.

[158] Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Scribner's, 1983); David Pryce–Jones, *The Closed Circle: An Interpretation of the Arabs* (New

York: Harper and Row, 1989); Bernard K. Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988); Patricia Crone ve Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

[159] Ronald Robinson, "Non–European Foundations of European Imperialism: Sketch for a Theory of Collaboration", Owen ve Sutcliffe, *Studies in the Theory of Imperialism* içinde, s.118–120.

[160] Masao Miyoshi, *As We Saw Them: The First Japanese Embassy to the United States* (1860) (Berkeley: University of California Press, 1979); Ibrahim Abu–Lughod, *The Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton: Princeton University Press, 1963).

[161] Homi K. Bhabba, "Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority Under a Tree Outside Delhi May 1817", *Critical Inquiry* 12, No.1 (1985), 144–65.

[162] Afghani'nin Renan'a yanıtı için, bkz. Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad–Din al–Afghani* (1968; yeniden basımı: Berkeley: University of California Press, 1983), s.181–187.

[163] Albert Hourani, "T.E. Lawrence and Louis Massignon", *Islam in European Thought* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), s.116–28.

[164] Yeats, *Collected Poetry,* s.49.

[165] Chatterjee, *Nationalist Thought,* s.147.

[166] Agy. s.169.

[167] V.S. Naipaul, *Among the Believers: An Islamic Journey* (New York: Alfred A. Knopf, 1981) ve Guerillas (New York: Alfred A. Knopf, 1975). Ayrıca, *Naipaul, India: A Wounded Civilisation* (New York: Vintage, 1977) ve *An Area of Darkness* (New York: Vintage, 1981).

[168] Claude Liauzu, *Aux origines des tiers–mondismes: Colonisés et anti–colonialistes en France (1919–1939)* (Paris: L'Harmattan, 1982), s.7.

[169] V.S. Naipaul, *A Bend in the River* (New York: Knopf, 1979), s.244.

[170] Davidson, *Africa in Modern History,* s.374.

[171] Fanon, *Wretched of the Earth,* s.88.

[172] Agy. s.51.

[173] Agy. s.47.

[174] Agy. s.204.

[175] Agy. s.106. "İnsantürünün bütünüyle dünyaya yeniden sokulması" konusunun Fanon tarafından ele alınışıyla ilgili derinlemesine bir

tartışma için, bkz. Patrick Taylor, *The Narrative of Liberation: Perspectives on Afro–Caribbean Literature, Popular Culture and Politics* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), s.7–94. Fanon'un ulusal kültür konusundaki kuşkuları için, bkz. Irene Gendzier, *Frantz Fanon, a Biography* (1973; yeniden basımı: New York: Grove Press, 1985), s.224–30.

[176] George Lukacs, *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics,* çev. Rodney Livingstone (Londra: Merlin Press, 1971), s.199.

[177] Fanon, *Wretched of the Earth,* s.52.

[178] Agy. s.51.

[179] Agy. s.88, 93.

[180] Agy. s.93.

[181] Agy. s.94.

[182] Alfred Memmi, *The Colonizer and the Colonized* (1957; çev: New York: Orion Press, 1965).

[183] Fanon, *Wretched of the Earth,* s.107.

[184] Agy. s.124.

[185] Agy. s.125.

[186] Agy. s.131.

[187] Agy. s.148.

[188] Agy. s.159.

[189] Agy. s.203.

[190] Agy. s.247.

[191] Amilcar Cabral, *Unity and Struggle: Speeches and Writings,* çev. Michael Wolfers (New York: Monthly Review, 1979), s.143.

[192] Michel Chodkiewicz, "Introduction", Emir Abdel Kader, *Ecrits spirituels,* çev. Chodkiewicz (Paris: Seuil, 1982), s.20–22.

[193] Jalal Ali Ahmad, *Occidentosis: A Plague from the West,* çev. R. Campbell (1978; Berkeley: Mizan Press, 1984).

[194] Wole Soyinka, "Triple Tropes of Trickery", *Transition,* No.54 (1991), 178–83.

[195] Anwar Abdel–Malek, "Le Projet de civilisation: Positions", *Les Conditions de l'indepence national dans le monde moderne* içinde (Paris: Editions Cujas, 1977) s.499–509.

[196] Abdullah Laroui, *The Crisis of the Arab Intellectuals* (Berkeley: University of California Press, 1976), s.100.

[197] Chinua Achebe, *Hopes and Impediments: Selected Essays* (New York: Doubleday, Anchor 1989), s.76.

[198] Bu kavram ilk kez Michel Foucault'da geçiyor: *Discipline and Punish: The Birth of the Prison,* çev. Alan Sheridan (New York: Pantheon, 1977), s.26. Kavramla ilgili daha sonraki fikirler için, Foucault'nun *The History of Sexuality,* Cilt I, çev. Robert Hurley (New York: Pantheon, 1978) (Türkçesi: *Cinselliğin Tarihi,* çev. Hülya Tufan, Afa Yay., 1986, 1993) adlı yapıtına ve çeşitli söyleşilerine bakılabilir. Etkilediği çalışma: Chantal Mouffe ve Ernest Laclau, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (Londra: Verso, 1985). Benim eleştirim: "Foucault and the Imagination of Power", *Foucault: A Critical Reader* içinde, ed. David Hoy (Londra: Blackwell, 1986), s.149–155.

[199] Bu olasılığa ilişkin tartışmam için, bkz. "Michel Foucault, 1926–1984", *After Foucault: Humanistic Knowledge, Postmodern Challenges* içinde, ed. Jonathan Arac (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988), s.8–9.

[200] Jürgen Habermas, *Autonomy and Solidarity: Interviews,* ed. Peter Dews (Londra: Verso, 1986), s.187.

[201] James, *Black Jacobins,* s.401.

[202] Agy. s.401.

[203] Agy. s.402.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

[1] Michael Barrett–Brown, *After Imperialism* (gözden geçirilmiş basım: New York: Humanities, 1970), s.viii.

[2] Arno J. Mayer, *The Resistance of the Old Regime: Europe to the Great War* (New York: Pantheon, 1981). Mayer'in, eski düzenin on dokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıl başlarına geçilirken yeniden üretildiğini ele alan bu kitabı, eski sömürgeci sistemle vekâlet sisteminin İkinci Dünya Savaşı sırasında İngiliz imparatorluğundan ABD'ye geçişine ilişkin ayrıntıların verildiği bir kitapla tamamlanmalıdır: William Roger Louis, *Imperialism at Bay: The United States and the Decolonization of the British Empire,* 1941–1945 (Londra: Oxford University Press, 1977).

[3] *North–South: A Programme for Survival* (Cambridge, Mass: MIT Press, 1980). Aynı gerçekliğin daha iç karartıcı ve belki de daha

doğru bir çeşitlemesi için, bkz. A. Sivananden, "New Circuits of Imperialism", *Race and Class* 30, No.4 (Nisan–Haziran 1989), 1–19.

[4] Cheryl Payer, *The Debt Trap: The IMF and the Third World* (New York: Monthly Review, 1974).

[5] *North–South,* s.275.

[6] Üç dünya sınıflamasının yararlı bir tarihi için, bkz. Carl E. Pletsch, "The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor, circa 1950–1975", *Comparative Studies in Society and History* 23 (Ekim 1981), 565–90. Ayrıca bkz. Peter Worlsley'in artık klasik olan yapıtı: *The Third World* (Chicago: University of Chicago Press, 1964).

[7] Noam Chomsky, *Towards a New Cold War: Essays on the Current Crisis and How We Got There* (New York: Pantheon, 1982), s.84–85.

[8] Ronald Steel, *Walter Lippmann and the American Century* (Boston: Little, Brown, 1980), s.496.

[9] Bkz. Anders Stephanson, *Kennan and the Art of Foreign Policy* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989), s.167, 173.

[10] Richard J. Barnet, *The Roots of War* (New York: Atheneum, 1972), s.21. Ayrıca bkz. Eqbal Ahmad, "Political Culture and Foreign Policy: Notes on American Intervention in the Third World", *For Better or Worse: The American Influence in the Third World* içinde, ed. Allen F. Davis (Westport: Greenwood Press, 1981), s.119–131.

[11] V.G. Kiernan, *America: The New Imperialism: From White Settlement to World Hegemony* (Londra: Zed, 1978), s.127.

[12] Albert K. Weinberg, *Manifest Destiny: A Study of Nationalist Expansionism in American History* (Gloucester, Mass: Smith, 1958). Ayrıca bkz. Reginald Horsman, *Race and Manifest Destiny: The Origin of American Racial Anglo–Saxonism* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981).

[13] Richard Slotkin, *Regeneration Through Violence: The Mythology of the American Frontier,* 1600–1860 (Middletown: Wesleyen University Press, 1973), s.557. Ayrıca bkz., bu çalışmanın devamı olan *The Fatal Environment: The Myth of the Frontier in the Age of Industrialization,* 1800–1890 (Middletown: Wesleyen University Press, 1985).

[14] C.L.R. James, *Mariners, Renegades and Castaways: The Story of Herman Melville and the World We Live In* (1953; gözden geçirilmiş basım: Londra: Allison and Busby, 1985), s.51 vb. Ayrıca bkz. Kiernan, America, s.49–50.

[15] Bkz. J. Michael Dash, *Haiti and the United States: National Stereotypes and the Literary Imagination* (Londra: Macmillan, 1988), s.9, 22–25 vb.

[16] Kiernan, *America,* s.206.

[17] Agy. s.114.

[18] Irene Gendzier, *Managing Political Change: Social Scientists and the Third World* (Boulder ve Londra: Westview Press, 1985), özellikle s.40–41, 127–147.

[19] Many Voices, *One World* (Paris: UNESCO, 1980).

[20] Anthony Smith, *The Geopolitics of Information: How Western Culture Dominates the World* (New York: Oxford University Press, 1980), s.176.

[21] Herbert I. Schiller, *The Mind Managers* (Boston: Beacon Press, 1969) ve *Mass Communication and American Empire* (Boston: Beacon Press, 1969); Armand Mattelart, *Transnationals and the Third World: The Struggle for Culture* (South Hadley, Mass: Bergin and Garvey, 1983). Bunlar, yazarların aynı konudaki çok sayıda çalışmasından yalnızca üçüdür.

[22] Münif'in dizi halindeki beş romanı 1984–1988 yılları arasında Arapça olarak yayımlandı; iki cildi, Peter Theroux'nun enfes çevirisiyle çıktı: *Cities of Salt* (New York: Vintage, 1989) ve *The Trench* (New York: Pantheon, 1991).

[23] James A. Field, Jr., *America and the Mediterranean World,* 1776–1882 (Princeton: Princeton University Press, 1969), özellikle 3, 6, 8 ve 11. bölümler.

[24] Richard W. Van Alstyne, *The Rising American Empire* (New York: Norton, 1974), s.6.

[25] Fouad Ajami, "The Summer of Arab Discontent", *Foreign Affairs* 69, No.5 (Kış 1990–1991), 1.

[26] Önde gelen İslam sanatı tarihçilerinden Oleg Grabar, Bağdat kentini sanatsal kalıtta üç temel anıttan biri olarak tartışıyor: *The Formation of Islamic Art* (1973; gözden geçirilmiş basım: New Haven: Yale University Press, 1987), s.64–71.

[27] Kiernan, *America,* s.262–263.

[28] Arnold Krupat, *For Those Who Came After: A Study of Native American Autobiography* (Berkeley: University of California Press, 1985).

[29] Basil Davidson, "On Revolutionary Nationalism: The Legacy of Cabral", *Race and Class* 27, No.3 (Kış 1986), 43.

[30] Agy. s.44. Davidson bu izleği, derinlikli bir çalışmasında genişletip geliştiriyor: *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation–State* (New York: Times, 1992).

[31] Timothy Brennan, "Cosmopolitans and Celebrities", *Race and Class* 31, No.1 (Temmuz–Eylül 1989), 1–19.

[32] Herbert I. Schiller, *Culture, Inc.: The Corporate Takeover of Public Expression* içinde (New York: Oxford University Press, 1989).

[33] Immanuel Wallerstein, *Historical Capitalism* (Londra: Verso, 1983), s.65 vb. (Türkçesi: *Tarihsel Kapitalizm,* çev. Necmiye Alpay, Metis Yay., 1992.) Ayrıca bkz. Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins ve Immanuel Wallerstein, *Antisystemic Movements* (Londra ve New York: Verso, 1989) (Türkçesi: *Sistem Karşıtı Hareketler,* çev. C. Kanat, B. Somay, S. Sökmen, Metis Yay., 1995.)

[34] Bu konuda son derece çekici bir açıklama için, bkz. Jonathan Rée, "Internationalism" içinde, *Radical Philosophy,* 60 (İlkbahar 1992), 3–11.

[35] Bernard S. Cohn, "Representing Authority in Victorian India", *The Invention of Tradition* içinde, ed. Eric Hobsbawm ve Terence Ranger (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s.192–207.

[36] Adonis, *An Introduction to Arab Poetics,* çev. Catherine Cobban (Londra: Saqi, 1990), s.76.

[37] Seamus Deane, "Heroic Styles: The Tradition of an Idea", *Ireland's Field Day* (Londra: Hutchinson, 1985), s.58.

[38] Ken Ringle, *The Washington Post,* 31 Mart 1991. Sergiye yönelik karikatürsü saldırılara panzehir niteliğinde, yoğun ve düşünsel açıdan çekici bir katalog olarak, bkz. *The West as America: Reinterpreting Images of the Frontier,* 1820–1970, ed. William H. Truettner (Washington ve Londra: Smithsonian Institution Press, 1991). Sergiyi gezenlerin verdiği yanıtlardan bazı örnekler için, bkz. *American Art* 5, No.2 (Yaz 1991), 3–11.

[39] Bu kavramın olağanüstü bir ustalıkla araştırıldığı çalışmalar için, bkz. Homi K. Bhabba, "The Postcolonial Critic", *Arena* 96 (1991), 61–63, ve "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation", *Nation and Narration,* ed. Homi K. Bhabba (Londra ve New York: Routledge, 1990), s.291–322.

[40] Paul Kennedy, *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from* 1500–2000 (New York: Random House, 1987).

[41] Joseph S. Nye, Jr., *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power* (1990; gözden geçirilmiş basım: New York: Basic, 1991), s.260.

[42] Agy. s.261.

[43] *The Humanities in American Life: Report of the Commission on the Humanities* (Berkeley: University of California Press, 1980).

[44] Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic* içinde (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1983), s.226–247.

[45] Robert A. McCaughey, *International Studies and Academic Enterprise: A Chapter in the Enclosure of American Learning* (New York: ColumbiaUniversity Press, 1984).

[46] Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from a Damaged Life,* çev. E.F.N. Jephcott (1951; çev: Londra: New Left, 1974), s.55.

[47] Edward W. Said, *Covering Islam* içinde (New York: Pantheon, 1981).

[48] Fredric Jameson, "Postmodernism and Consumer Society", *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture* içinde, ed. Hal Foster (Port Townsend, Washington: Bay Press, 1983), s.123–125.

[49] Eqbal Ahmad, "The Neo-Fascist State: Notes on the Pathology of Power in the Third World", *Arab Studies Quarterly* 3, No.2 (İlkbahar 1981), 170–80.

[50] Eqbal Ahmad, "From Potato Sack to Potato Mash: The Contemporary Crisis of the Third World", *Arab Studies Quarterly* 2, No.3 (Yaz 1980), 230–232.

[51] Agy. s.231.

[52] Paul Virilio, *L'Insécurité du territoire* (Paris: Stock, 1976), s.88 vd.

[53] Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge,* çev. Geoff Bennington ve Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), s.37, 46. (Türkçesi: *Postmodern Durum,* çev. Ahmet Çiğdem, Ara Yay., 1990).

[54] Masao Miyoshi, *Off Center: Power and Culture Relations Between Japan and the United States* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1991), s.623–624.

[55] T.S. Eliot, "Little Gidding", *Collected Poems* 1909–1962 içinde, (New York: Harcourt, Brace and World, 1963), s.207–208.

[56] Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *Mille Plateaux* (Paris: Minuit, 1980), s.511 (benim çevirim).

[57] Virilio, *L'Insécurité du territoire,* s.84.

[58] Adorno, *Minima Moralia*, s.46–47.

[59] Agy. s.67–68.

[60] Agy. s.68.

[61] Agy. s.81.

[62] Ali Shariati, *On the Sociology of Islam: Lectures by Ali Shariati*, çev. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1979), s.92–93.

[63] Bu konuyu uzun uzadıya betimlediğim çalışma için, bkz. *Beginning: Intention and Method* (1975; yeniden basımı: New York: Columbia University Press, 1985).

[64] John Berger ve Jean Mohr, *Another Way of Telling* (New York: Pantheon, 1982), s.108.

[65] Immanuel Wallerstein, "Crisis as Transition", Samir Amin, Giovanni Arrighi, André Gunder Frank ve Immanuel Wallerstein, *Dynamics of Global Crisis* içinde (New York: Monthly Review, 1982), s.30.

[66] *Hugo of St Victor, Didascalicon*, çev. Jerome Taylor (New York: Columbia University Press, 1961), s.101.

Dizin

A

Abbas, Ferhat 174, 342

Abdülkadir, Emir 157, 238, 254, 257, 345

Abdülmelik, Enver 31, 178, 329, 346

Abu-Lughod, Janet 176

Achebe, Chinua 21, 65, 118, 220, 301, 310, 344, 348, 384

Adas, Michael 154, 181, 257

Adonis (Ali Ahmed Said) 390-391, 409

Adorno, Theodor 292, 326, 366, 390, 394, 401, 414

Afgani, Cemaleddin 292, 326, 366, 380, 390, 394, 401, 414

Africans, The (ABD'de TV programı) 73

Afrika 11, 14, 18-20, 22-23, 33, 36, 39, 44-45, 49, 51, 56, 58-59, 63, 67, 73, 80, 88-89, 91-92, 95-97, 103, 107-108, 110, 112-114, 118, 121, 124, 144, 146, 150-152, 154, 156-157, 159, 161, 172, 174, 176, 180, 182-184, 218-220, 223, 229, 235, 237, 247-248, 251-252, 255-259, 261, 268, 272-273, 275-279, 281-284, 287-288, 293, 305-306, 309-310, 315, 320, 328, 330-331, 333-338, 346, 348, 358, 362, 367, 381, 385-386, 394, 399, 401-402, 404, 406, 409, 415

Batılı bakış 73

direniş kültürü 286, 309, 336, 346

iki savaş arası 237, 255

konusunda yazmak 144

négritude 293

ayrıca bkz. Cezayir; Mısır; Gide, André; *Karanlığın Yüreği*

Ahmed, Celal Ali 64, 293, 346

Ahmed, İkbal 31, 50, 287, 334, 405

Alatas, S. H. 77, 263, 313, 316-319, 321-324, 326-327

The Myth of the Lazy Native 77, 317, 323, 328

Allula, Melik 157, 241

Amerika Birleşik Devletleri (ABD) 11, 20, 23, 25, 27-30, 34-36, 38-39, 41, 52, 69, 71-72, 74, 79, 82, 87, 89-94, 97-98, 102, 180, 183, 205, 244, 257, 259, 308-309, 320, 328, 330-331, 335, 337, 344, 347, 353, 355, 357-378, 383, 387, 392, 398-399, 401-403, 405, 408, 410

Afrika politikası 358

Cezayir politikası 309

edebiyat 79, 102

emperyal politikalar 39

kültürel kimlik 27, 89

Ulusal Savunma Eğitim Yasası 83

ve Japonya 284, 377

ayrıca bkz. Körfez Savaşı; Vietnam

Amerikan İç Savaşı 174

Amin, Samir 36

Anderson, Benedict 260, 278, 297

Annan, Noel 206

Antigua 96, 106, 118, 128-130, 132-138, 141, 147, 227, 328

Antonius, George 30, 68, 91, 217, 288, 310, 312-316, 319-321, 323-329

The Arab Awakening 288, 312, 315, 318-320, 324-325, 328

Apollinaire, Guillaume 311

Arap edebiyatı 372, 390

Arap Hıristiyanlığı 74

Arap isyanı *bkz.* Antonius, George; Lawrence, T.E.

Arap Protestanlar 74-76

Arap ulusçuluğu 316, 319-320, 325-326, 328, 371, 373-374

Arapça 232, 236, 273, 316, 326, 382

Arendt, Hannah 19, 35, 58, 278

Arnold, Matthew 13, 81, 112, 151, 179-181, 380, 394, 399

Culture and Anarchy 180
Asad, Talal 76, 205
Anthropology and the Colonial Encounter 76, 205
Auerbach, Erich 79-81, 83, 394, 396, 417
Mimesis 79, 83, 394
Austen, Jane 89, 96-98, 101, 106, 108, 112, 116, 119, 121-125, 127-142, 147, 161, 185, 197, 227, 328, 381
Umut Parkı 96, 101, 106, 127, 130-134, 137, 139-141, 328
Mansfield Park 121, 127-136, 141
Avustralya 11, 15-17, 29, 36, 102, 106, 114, 116, 146, 151-152, 154, 184, 258, 276, 284, 397

B

Baden-Powell, 1. Baron 153
Bagehot, Walter 126
Physics and Politics 126
Bağdat 38, 284, 370, 372, 377
bağımsızlık 12, 19-21, 48, 52, 64, 67, 107, 123, 174-175, 231, 235-236, 238, 255, 278, 281, 288, 295, 314, 317, 321, 324, 330, 332, 335, 338-339, 347, 382, 395, 413
Balzac, Honoré de 39, 83, 103, 119, 144, 239
Bann, Steven 164
barbarlık 146, 385, 399
Barnet, Richard 359, 361
Barthes, Roland 228, 335, 408
Batatu, Hanna 77
"Batı Olarak Amerika" sergisi 392
"Batı'nın yükselişi" 38
Benda, Julien 59, 379
Bengal 203, 265, 282, 290, 313, 321
Benjamin, Walter 385
Bennett, William 186-187, 201, 399
Bentinck, William 154, 206
Berger, John 415
Bernal, Martin 47, 156, 166, 389
Black Athena 47, 389
Berque, Jacques 177
Besant, Annie 282
Betts, Raymond 225
Birinci Dünya Savaşı 112, 183, 236-237, 252, 256, 285, 332
Birleşmiş Milletler 71, 259, 309, 357, 360-361, 368, 376
Blackburn, Robin 139, 306
Blackmur, R.P. 296, 303-304, 394
Blake, William 44
Bloom, Allan 49, 399
Blunt, William S. 254
Bourdieu, Pierre 236
Sociologie de l'Algérie 236
Bracken, Harry 307
Brandt Raporu 356
Brennan, Tim 31, 385
Britanya İmparatorluğu 36, 154, 182, 207, 219, 224, 244, 257-258, 358, 363
Brontë, Charlotte 121, 125
Jane Eyre 101, 106, 116
Brzezinski, Zbigniew 368
Bugeaud, Theodore 156-157, 224, 226, 238-239
Bush, George 71, 180, 367, 369, 373, 376
Butler, Samuel 208-209, 245

C-Ç

Cabral, Amilcar 21, 97, 282, 288, 305, 316, 345, 347-348, 384
Calder, Angus 284-286
Revolutionary Empire 284
Camus, Albert 30, 106, 112, 120, 197, 214-215, 224-225, 227-243, 269, 272, 328
Sürgün ve Krallık 230, 233-234
Veba 230, 238
Yabancı 106, 214-215, 230, 234, 238

Canny, Nicholas 123, 284
Carter, Paul 15-17, 54, 84, 300
The Road to Botany Bay 15, 84
Césaire, Aimé 65, 97, 249, 256, 274, 277, 290, 295-297, 309-310, 331, 335-336, 338-339, 351-353, 384
Cahier d'un retour 249, 295, 351
Discours sur le colonialisme 256, 336
şiir 277, 290, 295-297, 352-353
Cezayir 12, 14, 21, 23, 43, 47-48, 60, 73, 102, 106, 142-143, 155, 157, 214-215, 223-227, 229-243, 250-251, 256-257, 259, 282-283, 288, 290, 292, 294, 308-309, 311, 328, 333, 337-338, 342, 344-345, 355, 396, 406
(Bağımsızlık) Savaşı 48, 73, 229, 235, 256, 311
Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi 229, 238, 257
Champollion, Jean François 165-166, 168
Changarnier, General 239
Chateaubriand, Vikont 98, 102, 142, 256
Chatterjee, Partha 280, 334
Chaucer, Geoffrey 189
Chautemps, Bakan 236
Chisholm, George 84
Chomsky, Noam 35, 346, 357, 360-361, 378-379, 404
Clark, T.J. 157
Clive, Robert 156, 205-206, 222
Coetzee, J.M. 305, 355
coğrafya ve kültür 23, 33-46
Cohn, Bernard 155
Colonna, Fanny 241
Columbia Üniversitesi 31, 77, 81
Conrad, Joseph 18-22, 39, 42, 55-59, 61-64, 97-98, 102-103, 107-110, 116, 118-120, 132-133, 145, 153, 156, 182-183, 197, 208, 210, 217-221, 223, 228-229, 246, 248, 252, 261, 268, 272-273, 310, 343, 367, 402
A Personal Record 107
Karanlığın Yüreği 51, 53, 55-63, 97, 105, 107-110, 137, 156, 182, 207, 214, 218, 221, 229, 248, 268, 272-273, 348, 367
Lord Jim 156, 182, 208, 218
Nostromo 18-22, 59, 137, 156, 182, 220
Zafer 217-218, 220
Corry, John 73-74
Cri des nègres 309
Croce, Benedetto 82, 85-86
Crosby, Alfred 155, 289
Ecological Imperialism 289
Curtin, Philip 144, 272
Curtius 80-81, 83
çevrebilim 410
Çinhindi 61, 225, 258, 268-270, 309, 331, 364, 402

D

Dante Alighieri 13, 81, 248, 372
İlahi Komedya 83
Dash, J. Michael 363
Daudet, Alphonse 112, 239-240
Tarasconlu Tartarin 239
Daumier, Honoré 184
Davidson, Basil 21, 144, 255, 271, 281, 305-306, 330, 333, 336, 348, 350, 384
Africa in Modern History 33, 281
Davis, L.E. ve Huttenback, R.A. 36
Mammon and the Pursuit of Empire 36
Day, Clive 222
Deane, Seamus 30, 284, 291-293, 296, 302, 391
Defert, Daniel 272
Defoe, Daniel 89, 103, 110-111, 116, 119
Robinson Crusoe 12, 18, 103, 110, 217, 274
Deleuze, Gilles 349, 412-413

Derdour, H'sen 227
De Sanctis 81-82
Dickens, Charles 14-17, 22, 44-46, 83, 97, 102, 106, 112, 116, 119, 121, 125, 143, 151, 182, 185, 210, 372, 381, 393, 397
Büyük Umutlar 15, 17, 22, 37, 102, 116, 137, 393
Dombey and Son 45, 118
Hard Times 116
Rüzgârlı Ev 121
İngilizce eğitim 381-383
Dinesen, Isak 252
direniş kültürü 270-283, 286, 290, 309, 336, 346
Disraeli, Benjamin 102, 113
Tancred 102
Doğu Hindistan Kumpanyası 198, 321
Doyle, Arthur Conan 102, 116, 120, 204, 208
Doyle, Michael 40
Draper, Theodore 371
Du Bois, W.E.B. 277-278, 288, 310, 321, 333
du Locle, Camille 162-163
Duri, A.A. 319

E

edebiyat
dünya 81, 83-84, 386, 395
Arap 82, 372, 390-391
ayrıca bkz. yazar adları
Edwardes, Michael 203-204
Eldridge, C.C. 36
England's Mission 36
Eliot, George 112, 119, 151, 194, 208, 245, 253
Daniel Deronda 102
Middlemarch 121, 194
Eliot, T.S. 33-35, 43, 92, 102, 183, 185, 246, 297, 352
"Dry Salvages" 353
"Gelenek ve Bireysel Yeti" 92, 249,
"Little Gidding" 412
Elliot, Sir H.M. 203, 367
Elphinstone, Mountstuart 206
"emperyalizm", terim 34, 37-40, 41-46, 152, 216-217
en yüksek çağı 284-285
Engels, Friedrich 223
Etienne, Eugene 224
Eyre, E.J. 156, 179

F

Fabian, Johannes 76, 153, 155-156, 330
Time and the Other 76
Fagan, Brian 167
Faiz, Faiz Ahmed 50, 290, 310
Fanon, Frantz 21, 30, 43, 52, 74, 97, 156, 197, 216, 243, 254-256, 267, 271, 276, 282, 287, 294-295, 299-301, 303-304, 309, 311, 316-317, 321, 327-328, 337-345, 347-349, 374, 383
Yeryüzünün Lanetlileri 254-255, 299, 337, 339, 342, 344
Fergusson, Francis 79
Ferry, Jules 156, 226
Fevre, Lucien 84
La Terre et l'évolution humaine 84
Field, James 369
Fieldhouse, D.K. 36, 42
Fielding, Henry 110, 208, 260-264
Tom Jones 111
Filipinler 21, 39, 103, 277, 281-282, 294, 313, 317, 346, 362, 406
Filistin 60, 71, 75, 282, 288, 290, 312, 325, 328-329, 333, 373-375, 388, 396, 406
intifada 325, 329, 369, 388
Fiske, John 361
Flanagan, Thomas 302
Flaubert, Gustave 39, 69, 97, 106, 119, 120, 145, 208, 209, 213, 217, 220, 245
Foreign Affairs 372

Forster, E.M. 102, 104-105, 117, 137, 204, 246-247, 260-268, 270
Hindistan'a Bir Geçit 42, 117, 204, 247, 260-264, 266
Howards End 104-105, 137
Foucault, Michel 60, 76, 156, 218, 310, 348-349, 380, 406, 408
Fourier, Jean-Baptiste-Joseph 67-69
Francis, Philip 313, 318, 321
Frank, Gunder 36, 47
Frankfurt Okulu 349
Fransa
Fransız Devrimi 318-319, 350-351
Prusya Savaşı 163, 224
sömürgeci politika 25, 35-36, 89, 126, 133, 224-226, 234-235, 237, 241-243, 331, 342, 367
ayrıca bkz. Cezayir; Napolyon; ve yazar adları
Freud, Sigmund 256, 336, 338, 349
Friedman, Thomas 329
Friel, Brian 65, 290, 302
Translations 290
Frobenius, Leo 252, 268
Fukuyama, Francis 327, 399

G

Gallagher, John 36, 114, 136
Gandhi, Mohandâs 197, 280, 326, 334, 347
Gellner, Ernest 279
Gendzier, Irene 364-365
George, Katherine 223
Ghislanzoni, Antonio 163
Giddings, F.H. 152
Gide, André 18, 112, 120, 208, 215, 240, 250-252, 268, 272, 328
Ahlaksız 215, 241, 250-251, 268
Girardet, Raoul 142, 224, 268, 308-309
Glaspie, April 377
Gobetti, Piero 86
Goethe, Johann Wolfgang von 81-82, 253
Gorbaçov, Mihail 91, 409
Gordon, General Charles 156
Gould, Stephen Jay 145
göçler 29, 90-91, 125, 330, 405-418
Gramsci, Antonio 65, 85-87, 254, 302, 317, 335
Hapishane Defterleri 85
"Güney Sorununun Bazı Yönleri" 85
Gran, Peter 77, 329
Green, Martin 98, 104
Sessiz Bir Amerikalı 20, 39, 364
Greene, Graham *19-21*, *39*, *364*
Grimal, Henri 257, 259
Guattari, Félix 412-413
Guha, Ranajit 155, 312-313, 316-319, 321-324, 326-327, 346
A Rule of Property for Bengal 155, 312
Subaltern Studies 71, 280, 318, 323, 335, 389, 391

H

Habermas, Jürgen 349
Haçlılar 47
Haggard, Rider 116, 120, 208, 217, 245
Haiti 133, 277, 324, 335, 351, 363
Hamer, Mary 290
Hardy, Georges 84, 116, 182, 208, 210, 241-242, 245
Hardy, Thomas 183, 209
Asi Kalpler 209-210
Harlem Rönesansı 309-310
Harlow, Barbara 31, 275, 297
Harmand, Jules 48, 49, 156, 225, 341
Hastings, Warren 205, 321
Hegel, Georg 83, 223, 256, 271, 290, 312, 349
Hıdiv İsmail Paşa 162, 166, 174-175
Hindistan 260-266
bağımsızlık ve bölümlenme 22, 215, 280-281, 283, 317-318
İngiliz yönetimi 23, 41-42, 48, 53,

69, 116-117, 123-124, 185, 198, 205-207, 213-214, 266-267
eğitim 143, 146, 155
Veraset Kanunu 313-314, 317-318,
kadınlar 281-282
ulusçuluk 107, 199, 263, 266, 277, 279-280, 288
ayrıca bkz. Chatterjee, Partha; Guha, Ranajit; Kim; Naipaul, V.S.; *Hindistan'a Bir Geçit*
Hindistan ordusu 114, 186, 198
Hindistan Ulusal Kongresi 185
Hindistan'a Bir Geçit, bkz. E.M. Forster
Hirschman, Albert O. 244, 246
The Passions and the Interests 244
Hitchens, Christopher 228, 404
Ho Şi Min 255
Hobsbawn, Eric 47
Hobson, J.A. 35, 44, 112, 126, 152, 221, 245, 285, 307-308
Imperialism: A Study 307
Hodgkin, Thomas 180, 288, 306, 330-331, 348, 350
Hofstadter, Richard 359
Hollywood 172, 386
Hopkins, Gerard Manley 14, 412
House, Karen Elliot 367-368
Huges, Robert 392
The Fatal Shore 15
Hulme, Peter 30, 125, 274
Humanities in American Life, The 399
Humbert, Jean 167
Humboldt, Wilhelm von 82, 154
Hume, David 284
Humeyni, Ayetullah 49, 372, 382, 407
Hutchins, Francis 201, 263

I-İ

Inden, Ronald 156
Irak 21, 34, 35, 52, 71, 180, 320, 346, 361, 363, 367, 369, 371-373, 375, 377, 380, 401
Baas Partisi 34
ayrıca bkz. Körfez Savaşı, 1990-1991
ırk 39, 48, 82, 90, 95, 122, 138, 144, 146, 184, 208, 277-278, 296
ırkçılık 23, 52, 71, 118, 145, 185, 202, 220, 237, 256, 376
ırk ilişkileri 14, 49-50, 265
İkinci Dünya Savaşı 14, 38, 43, 58, 79, 81, 92, 236, 256, 257, 283, 288, 308-309, 328, 359, 361, 394, 417
İngilizce 29, 87, 183, 190, 211, 265, 275, 283-284, 298, 351, 381-383, 385-387, 389, 395
İran 21, 54, 60, 114, 150, 166, 253, 294, 300, 314, 329, 346, 349, 360, 371-372, 376, 382-383, 387, 403-404, 406, 414
Devrim 329, 349, 414
Irak'la savaş 118
Şeytan Ayetleri ile ilgili fetva 49, 382, 385, 387
ayrıca bkz. İslamiyet
İrlanda 11-12, 15, 37, 48, 89, 113-114, 123, 125, 127, 143, 151-152, 179, 180, 184, 246, 258, 283-284, 286, 288, 290-292, 294, 296-298, 301-305, 334, 391
Edmund Spenser 37, 284, 286
W.B. Yeats 30, 48, 93, 246, 283-285, 287, 289, 290-305, 334
İrlanda Cumhuriyeti 302
İslamiyet 48, 72, 89, 253, 262, 293, 319, 329, 346, 383, 407
İslam Devrimi 64
ayrıca bkz. Şeytan Ayetleri
İspanya 19, 24, 38, 41, 92, 184, 258, 284, 298
İsrail 73, 312, 328, 330, 360, 370, 374-375, 377, 383, 406
izcilik 188

J

Jamaika 89, 150, 179
James, C.L.R. 21, 28, 39, 91, 102, 116-

117, 139, 182-183, 194, 208, 210, 222, 245, 272, 282, 300, 302, 310, 312-316, 319-321, 323-328, 348, 350-353, 361-362, 366, 369, 391, 408

Black Jacobins 312, 315, 318, 320, 324-325, 328, 350, 353

History of Negro Revolt 320

James, Henry 102, 117, 183, 194, 208

Portrait of a Lady 102, 194, 209

Jameson, Frederic 115, 380, 403

The Political Unconscious 115

Japonya 36, 89, 253, 261, 281, 284, 364-365, 373, 377, 383, 410

Jayawardena, Kumari 282

Jewel in the Crown, The (TV dizisi; Taçtaki Mücevher) 53

JFK (film) 392

Johnson, Samuel 254, 307, 359

Jones, Gareth Stedman 103

Joyce, James 102, 210, 246, 248, 272, 287

Sanatçının Bir Genç Adam Olarak Portresi 287

Ulysses 248, 272

Julien, C.A. 59, 111, 143, 210, 224, 268, 379

K

kadın hareketleri 90, 276, 281, 286, 335, 376, 388

Kahire 162-164, 170-171, 173, 176-178, 372, 381-382

opera binası 162

Üniversitesi 382

Kant, Immanuel 95

Karanlığın Yüreği bkz. Conrad, Joseph

Karayipler 11, 36, 39, 102, 113, 120, 125-126, 132-133, 137-138, 143, 248, 258, 281, 284, 312, 314-315, 320, 324-325, 328, 330, 362, 381, 386, 394, 409

ayrıca bkz. James, C.L.R.

karşılaştırmalı edebiyat 79-86, 396-397

Kedourie, Elie 279

Kennan, George 358

Kennedy, Paul 31, 35, 393, 398

The Rise and Fall of the Great Powers 35

Kenya 50, 294, 335, 344

Kerman, Joseph 159-160

Opera as Drama 159

Kiernan, V.G. 38, 98, 104, 122, 124, 150-151, 203, 360, 362-363, 377-378

"Tennyson..." 150-151, 216

The Lords of Human Kind 104, 203

Kim bkz. Kipling, Rudyard

Kingsley, Charles 102

Westward Ho! 102, 183

Kingsley, Mary 308

Kinkead-Weekes, Mark 195

Kipling, Lockwood 182

Kipling, Rudyard 181-182, 202

Kim 23, 42, 67, 93, 105, 107, 117, 181-216

Kirkpatrick, Jeane 61

Kissinger, Henry 361, 368

komünizm 383, 394

kölelik 72, 140, 221, 229, 281, 321, 324, 328, 363, 394

ayrıca bkz. Black Jacobins, The, Umut Parkı, Toussaint l'Ouverture

Körfez Savaşı 34, 92, 329, 359-360, 367, 370, 376, 378, 398, 404

basında 367, 378

Krupat, Arnold 380

Kuveyt 35, 52, 71, 180, 367, 371, 375, 377

ayrıca bkz. Körfez Savaşı

Küba 21, 60, 288, 333, 359-360, 365

"kültür", tanımı 12, 81, 127

L

Lagerlof, Selma 297

Lamartine, Alphonse de 102, 266

Lamming, George 274-275, 325, 348, 391
Landes, David 40, 175
The Unbound Prometheus 40
Lane, E.W. 169
Lang, Jacques 365
Laroui, Abdullah 240, 348
Laşeraf, Mustafa 238-239
Latin Amerika 18-19, 22, 24, 51, 80, 92, 205, 275-276, 281, 287, 298, 330, 346, 378-379, 402, 409
Lawrence, D.H. 362
Lawrence, T.E. 101-102, 156-157, 208, 214, 246-247, 250, 268, 319, 332
The Seven Pillars of Wisdom 101, 156, 208, 214, 247, 319
Lean, David 53
Le Bon, Constave 225
Leerssen, Joseph 303
Le Noury 225
Leopold, Kral 220, 225, 247, 255
Leroy-Beaulieu, Paul 152-153, 156
Lesseps, Ferdinand de 167
Levin, Harry 114
Levi-Strauss, Claude 205, 348
Lewis, Anthony 367-368
Lewis, Bernard 72, 329
Lewis, Gordon K. 104
Liauzu, Claude 335
Libya 71, 170, 346, 360, 363, 383, 401, 407
Limerick, Patricia 102
Lippmann, Walter 358
Loti, Pierre 18, 112, 120, 239, 245, 247
L'Inde (sans les Anglais) 247
Loutfi, Martine 239
Lukacs, Georg 85, 119-120, 127, 143, 209, 213, 245, 253, 290, 340-341, 344, 380
Geschichte und Klassenbewusstsein 85
Roman Kurami 209, 213
Lübnan 22, 75, 258, 300, 329, 373-374, 386
Lyotard, Jean-François 60, 95, 319, 408

M

Macaulay, Thomas Babington 120, 144, 148, 154, 182, 255
MacKenzie, John M. 202
Mackinder, Halford 57, 84, 289
Mahan, Amiral 244
Mahfuz, Necip 71, 383
Maine, Sir Henry 154, 218-219
Ancient Law 218
Village Communities 219
Malezya 203, 259, 284, 313
Malraux, André 112, 120, 156, 208, 241, 246, 250, 268, 270
Büyük Yol 156, 208, 241, 268-270
Mangan, J.A. 188, 302
Mann, Thomas 246, 250
Venedik'te Ölüm 246, 250
Many Voices, One World 365
Marcuse, Herbert 366
Mariette, Auguste 162-163, 165-168, 170-171, 174, 178
Markham, James 300-301
Martineau, Harriet 182, 262
Marx, Karl 36, 76, 203, 219, 223, 256, 290, 307, 336, 338, 348-349, 352, 353
Mas, Sinbaldo de 313
Massignon, Louis 332
matbaa kapitalizmi 278
Mattelart, Armand 366, 386
Maunier, René 225
Maupassant, Guy de 112, 155, 239, 306
Güzel Dost 155, 239
Mavakif 391
Mayer, Arno 356
Mazrui, Ali 73-74, 305, 330
McBride, Sean 365-366
McCaughey, Robert 400

McNeil, William
The Pursuit of Power 38
Melville, Herman 102, 362
Moby Dick 362, 370
Merle, Marcel 194, 307
Mısır 67-69, 77, 102, 114, 143, 151, 153, 157, 160-163, 165-176, 258, 266, 277-278, 281-283, 288, 315, 320, 331, 335-336, 373-374, 376, 382, 405
Mill, John Stuart 39, 265
Principles of Political Economy 96, 134
Miller, Christopher 73
Blank Darkness 73
Miller, David 115
The Novel and the Police 115
Mills, C. Wright 403
Mitchell, Timothy 31, 157, 329
Mitterrand, François 235
Miyoshi, Masao 31, 331, 364, 410
modernizm 95, 310
modernlik 256, 280, 391
Mondovi Köyü [Cezayir] 227
Moorhouse, Geoffrey 207
Morrison, Tony 415
Mudimbe, V.Y. 252, 305
Muhammed Abdu 319
Munro, Thomas 69
Murchison, Sir Roderick 218-219, 221
Mus, Paul 270
Mübarek, Ali Paşa 177-178
Münif, Abdülrahman 50, 369, 383

N

Naipaul, V.S. 19-21, 51, 54, 91, 292, 325, 334-335, 342, 380, 391
A Bend in the River 20, 334
Napolyon Bonapart 67-69, 95, 102, 117, 138, 141, 143, 165-166, 170, 174
Mısır seferi 69
Napolyon, III. 175, 240
négritude 48, 276, 288, 292-293, 316, 352, 383
Neill, Stephen 221
Neruda, Pablo 65, 282, 290, 297-300
Nerval, Gérard de 39, 69
New York 14, 30-31, 51, 73, 76, 161, 300, 311, 367, 371, 379, 386
New York Times 73, 300, 367
Ngugi wa Thiongo [James] 21, 50, 272, 382
Decolonizing the Mind 275
The River Between 272
Nietzsche, Friedrich Wilhelm 94, 97, 268, 336, 338, 349
Nitze, Paul 367
Nkrumah, Kwame 288, 310, 320-321
Nye, Joseph 398, 402

O

O'Brien, Conor Cruise 36, 91, 228-229, 230, 233, 242, 327, 335
opera 124, 158-165, 167-168, 170-174, 176-178, 249
Orwell, George 54, 61, 102, 120, 125, 202, 227-228, 243, 366

P

Padmore, George 310, 320
Pakistan 50, 61, 71, 258, 290, 294, 296, 335, 383, 405-406
Panikar 154, 288
Parry, Benita 31, 247, 261, 264
Passage to India, A [film] 53
Patriotism 389
petrol 52, 329, 371-372, 375-377, 410
Piroli, Giuseppe 173
Platt, D.C. 113-115, 142, 365
Finance, Trade and Politics... 113
Poiret, Rahip 142
Portekiz 19, 24, 41, 92, 184, 258, 284, 309, 345

Porter, Bernard 308
postmodernizm 95, 403, 409
Pratt, Mary Louise 272
Prochaska, David 226-227

R

Ragatz, Lowell 138
The Fall of the Planter Class... 138
Ranger, Terence 47, 155, 189, 257, 306, 330
Raskin, Jonah 104
Raynal, Rahip 126, 142, 307, 314
Reagan, Ronald 357, 399, 407-408
Renan, Ernest 80, 145, 154, 332
Revue internationale de sociologie 225
Rhodes, Cecil 58, 145, 156-157, 221
Richardson, Samuel 110-111
Clarissa 111
Richter, Melvin 240
Robbins, Bruce 103
Robeson, Paul 315
Robinson, Paul 160
Robinson, Ronald 114, 331
Rodinson, Maxime 329, 350
Rogin, Michael Paul 102
roman, İngiliz 45, 67, 88, 101, 111-112, 115, 118, 262
ayrıca bkz. yazar adları
Romanya 81, 83
Rostow, Walt Whitman 364
Roy, Raja Ramuhan 281
Rushdie, Salman 21, 49, 53-55, 61-62, 65, 279, 310, 382-383, 385, 387, 396, 408-409
Geceyarısı Çocukları 279, 415
Şeytan Ayetleri 49, 53, 62, 382-383, 385, 408
Ruskin, John 14, 39, 43, 121-122, 148-151, 179, 216-217, 280
Rusya 24, 36, 41, 80, 113, 184, 202, 219

S-Ş

Sabri, Muhammad 174-175
Saddam Hüseyin 23, 26, 71, 180, 366-367, 369, 372, 376-377, 393
Said, Edward W. 14, 51
Şarkiyatçılık 11-12, 24-27, 76, 80, 91, 95, 254
Salih, Tayyip 273
Season of Migration to the North 65
sanat 18, 37, 44, 46, 67, 97, 148-149, 161-162, 169-170, 188, 246, 248, 251, 372, 385, 411
Sarraut, Albert 225, 241
Sartre, Jean Paul 229, 238, 255-256, 309, 349, 380, 408
Schiller, Herbert 366, 386
Schlesinger, Arthur 29
Schumpeter, Joseph 35, 113, 285
Schwab, Raymond 166, 253-254
Scott, Sir Walter 116, 119-120, 164, 185, 278
Seal, Anil 265-266
Sedat, Enver 370
Seeley, J.R. 36, 40, 90, 112, 153, 156, 221, 224, 244-245, 247
Seilière, Ernest 225
Semidei, Manuela 236-237
Senghor 255, 288, 293, 297, 310, 331
Shakespeare, William 13, 83, 89, 122, 210, 274, 316, 372, 381, 399
Fırtına 274-275
Shipler, David 329
sığınmacılar 309, 386, 406-407
Sick, Gary 300-301
sistem karşıtı hareketler 388, 416
Slotkin, Richard 102, 362
Smith, Anthony 366
Smith, Bernard 144
Smith, Goldwin 221
Smith, Neil 289
Uneven Development 289
Sovyetler Birliği 91, 259, 309, 355, 360

Soyinka, Wole 21, 293-294, 300, 305, 310, 346
Spence, Jonathan 332
Spitzer, Leo 79, 81, 394
St. Victor'lu Hugo 143, 416
Stafford, Robert 219
Stanford Üniversitesi 72
Stanley, Henry 145, 183, 221
Steel, Ronald 358
Stendhal 83, 119-120, 143, 210
Kırmızı ve Siyah 143
Stepan, Nancy 145
Stevens, Wallece 414
Stone, Oliver 21, 392
Stone, Robert 19, 205, 404
A Flag for Sunrise 205
Strachey, John 258
The End of Empire 258
Street, Brian 145
Sudan 71, 114, 156, 273, 344
Suudi Arabistan 50, 71, 320, 369, 373, 376
sürgün 30, 58, 91, 116, 272, 285, 309, 326, 330, 411, 413, 415, 417
Süveyş Kanalı 73, 162, 174, 260
Şeriati, Ali 64, 414-415
Şeytan Ayetleri bkz. S. Rushdie

T

Tagore, R. 277-278, 282, 297, 334, 393
Nationalism 180, 265, 277, 282
terörizm 60-61, 228, 330, 386-387, 407
Toussaint L'Ouverture 277, 314, 350
Thackeray, William Makepeace 14, 101, 108, 112, 116, 118, 126, 151, 182, 397
Gurur Dünyası 101, 116-117
Thapar, Romila 222
Thatcher, Margaret 407-408
Thompson, Edward 198, 266-267, 270, 306
The Other Side of the Medal 198, 266
Thornton, A.P. 136, 221, 308
Tocqueville, Alexis de 239-240, 268, 308
Tompkins, J.M. 190
Tone, Wolfe 286, 302
Trevelyan, Charles 155
Trollope, Anthony 221
Tucker, Judith 77, 329, 361
Tunus 251, 335
Turner, Brian 76, 191-192
Marx and the End of Orientalism 76
Turner, Victor 76, 191-192
Türkiye 36, 247, 281, 360, 371, 417

U-Ü

Ulusal İnsan Bilimleri Vakfı 73, 399
ulusçuluk 28, 66, 80, 90, 203, 263, 265-266, 277, 279-281, 283, 286, 288, 294, 302-333, 336, 338, 342-343, 350, 365, 373-374, 382, 384, 394, 409
Uluslararası Kongo Birliği 220
Uluslararası Sömürgecilik Kongreleri 225
UNESCO 365
United Services College 183
Üçüncü Dünya 12, 19, 21, 26, 38, 50, 54, 62, 69, 90-91, 98, 137, 254, 256, 270, 274, 279, 282, 300, 308-309, 326, 331, 334-336, 338, 348-352, 359, 364, 366, 372, 376, 380, 383, 400, 404-405, 407, 409
ayrıca bkz. ülke adları.
üniversiteler
Arap 381
ABD 369, 379, 399-400, 408

V

Van Alstyne, Richard 39, 370
Rising American Empire 39, 370
Vatimo, Gianni 409
Vendler, Helen 115
Verdi, Giuseppe 158-165, 168-173, 177-178, 197

Aida (opera) 157-163, 165-175, 177-179
Verne, Jules 245
Vietnam 20-21, 26, 39, 54, 60, 92, 180, 255, 258, 270, 288, 308-309, 328, 333, 358-359, 363-365, 393, 403-404
Virilio, Paul 405-406, 412-413
Viswanathan, Gauri 31, 77, 154
The Masks of Conquest 77
Vitet, Ludovic 166
Vossler, Karl 81

W

Wagner, Wieland 159, 162, 164, 172-173
Wallerstein, Immanuel 388, 415-416
Washington, George 370
Watt, Ian 63, 111
Webb, Beatrice ve Sidney 263
Weinberg, Albert K. 361
White, Hayden 17, 335, 380
Williams, Eric 139, 322, 325, 328, 391
Capitalism and Slavery 139
Williams, Raymond 30, 45, 76, 89, 105, 112, 125, 131, 136, 228, 310, 349, 408
Culture and Society 105
Kültür 310
The Country and the City 105, 125
Williams, William Appleman 35, 92, 104
Wilson, Angus 202, 325, 391
Wilson, Edmund 196
Wolf, Eric 103
Woodberry, George Edward 81-84
Woolf, Virginia 83, 415

Y

Yeats, William Butler 283
"Among School Children (Okul Çocukları Arasında)" 303
"The Fisherman (Balıkçı)" 298
The Tower (Kule) 299, 301, 303
Yeltsin, Boris 409
yerlicilik 26, 78, 292, 294, 296, 345

Z

Zaydan, Girgi 278
Zenci İşçiler Birliği 309

Edward W. Said'den kapsamlı bir düşünsel ve siyasal sorgulama çabası...

Şarkiyatçılık'ın derin bir ilgiyle karşılanan yazarı Edward W. Said, *Kültür ve Emperyalizm*'de on yedinci yüzyıldan başlayarak Körfez Savaşı'na kadarki dönem için Batı edebiyatı ve emperyalizm arasındaki karşılıklı ilişkiyi Conrad, Gide, Camus, Chateaubriand, Flaubert, Goethe, Bronte, Kipling ve Orwell gibi Batılı yazarlara ait birçok edebi eser üzerinden inceliyor. Emperyal kültüre ait anlatıların kodlarını çözümlemenin yanı sıra Batılı emperyal güçlerin her zaman mutlaka bir direnişle karşılaştığı olgusunu önümüze koyan *Kültür ve Emperyalizm*, böylelikle sadece *Şarkiyatçılık*'ın bir devamı olmaktan çıkıp başka bir girişim durumuna geliyor. Bunu yaparken de Fanon, C.L.R. James, Yeats, Chinua Achebe ve Salman Rüşdi gibi yazarlardaki "muhalefet" anlatılarının izini sürüyor.

Son derece okunaklı, ilgi çekici ve derinlikli bir çalışma olan *Kültür ve Emperyalizm*, zamanımızın en önemli kültür eleştirmenlerinden birinin kilit önemdeki bir bildirgesi, edebiyat eleştirisi ile siyaset biliminin kesiştiği ufuk açıcı bir başyapıt.

48.00

ISBN 978-975-7638-85-8