

T.C
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KADIN ÇALIŞMALARI ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE’NİN *AMERİKANA* VE
BOYNUNUN ETRAFINDAKİ ŞEY ADLI ESERLERİNDE GÖÇ,
IRK AYRIMCILIĞI VE TOPLUMSAL CİNSİYET**

Pelin AKMAN

2501170473

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Bedia DEMİRİŞ

İSTANBUL – 2021

ÖZ

CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE’NİN *AMERİKANA* VE *BOYNUNUN ETRAFINDAKİ ŞEY* ADLI ESERLERİNDE GÖÇ, IRK AYRIMCILIĞI VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Pelin AKMAN

Kimlik algısının doğuştan geldiği ve sabit olduğu fikrinin aksine, bir söylem içerisinde kültürel olarak inşa edilerek ve iktidar ilişkileri ile doğrudan bağlantılı olarak bireylere benimsetildiği savından yola çıkılarak, bu çalışmada Chimamanda Ngozi Adichie’nin *Amerikana* başlıklı romanı ve *Boynunun Etrafındaki Şey* adlı öykü derlemesinden seçilen üç öykü incelenmiştir. Postkolonyal feminist bir bakış açısıyla yapılan bu incelemede, roman ve öykülerin göç bağlamında kimlik çatışmasını, toplumsal cinsiyet ve ırk ayrımcılığını nasıl örneklediğini ortaya koyma amacı güdülmüştür. Çoğunluğu göç deneyimi yaşamış kadınlardan oluşan karakter yelpazesi aracılığı ile farklı toplumsal koşullar ve farklı deneyimler sonucu kimlik algılarının uğradığı değişimler takip edilmiş ve bu karakterlerin kimlik çatışmalarını çözümlmek üzere başvurduğu yöntemler açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kimlik, Göç, Toplumsal Cinsiyet, Irk Ayrımcılığı, Postkolonyal Feminizm

ABSTRACT

IMMIGRATION, RACE DISCRIMINATION AND GENDER IN CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE'S *AMERICANAH* AND *THE THING AROUND YOUR NECK*

Pelin AKMAN

In this study, based on the argument that the perception of identity is not inborn and fixed but rather is culturally constructed within a discourse and imposed on the individuals in direct connection with the power relations, the novel *Americanah* and three selected stories from the short story collection *The Thing Around Your Neck* by Chimamanda Ngozi Adichie were examined. In this examination, which is conducted with a postcolonial feminist approach, it is aimed to reveal how the novel and the stories exemplify identity conflicts, gender and racial discriminations in the context of immigration. Through the range of the characters, which mostly consists of women with migration experiences, the changes in the perception of identity as a result of different social conditions and experiences were followed and the methods applied by the characters in order to solve their identity conflicts were revealed.

Key Words: Identity, Immigration, Gender, Race Discrimination, Postcolonial Feminism

ÖNSÖZ

Kadınlar, var oldukları ilk günden bu yana kendilerine dayatılan kimliklerle mücadele etmiş ve kendilerine gösterilen yaşamların sınırlarını reddetmişlerdir. Eşit ve özgür bir yaşam uğuruna verilen Feminist mücadele, her zaman kadınların yazdıkları ve anlattıkları hikayelere kulak vermiş olup, bu deneyimleri görünür kılmayı amaçlamıştır. Ben de bu tez kapsamında yüzyıllardır süregelen Feminist mücadelenin mirasından ilham alarak Chimamanda Ngozi Adichie'nin *Amerikana* ve *Boynunun Etrafındaki Şey* eserleri aracılığı ile göç bağlamında kimlik, toplumsal cinsiyet ve ırk ayrımcılığını inceledim. Bu çalışma ile, kadınların hikayelerini ve seslerini duyurmaya, mücadelelerini görünür kılmaya bir nebze olsun katkı sunmayı umuyorum. Hangi tarihte ve dünyanın her neresinde yaşamış olursak olalım, maruz kaldığımız baskılar ve bu baskıya olan direnişimizin ortak hikayelerimizde mevcut olduğuna inanıyorum.

Öncelikle, destekleri ve dayanışmaları ile bu çalışmanın tamamlanmasını mümkün kılan sevgili Prof. Dr. Bedia Demiriş ve Prof. Dr. Serpil Çakır'a sonsuz teşekkürlerimi iletiyorum. Tez sürecim boyunca bana maddi ve manevi destek olarak hayatı benim için kolaylaştırmaya çalışan canım aileme, beni bu çalışmayı yapabileceğime inandıran ve değerli katkıları ile sürekli yardımına koşan Hazal'a, Gaye'ye ve Yasemin'e, her düştüğümde elimden tutup kaldırmak için yanı başımda olan ve bu süreçte bana destek olmaktan bir gün bile vazgeçmeyen Cemal'e, kahkahası ile her zor günüme renk getiren Pınar'a çok teşekkür ederim. Yine başta Kübra, Murat, Ece ve Egemen olmak üzere İstanbul Üniversitesi Kadın Çalışmaları bölümünün hayatıma kattığı yol arkadaşlarıma, ilk günden beri dayanışmalarını ve desteklerini iliklerime kadar hissettirdikleri için teşekkür ederim.

Bu tezi, anlatacak hikayesi olan, bir gün hikayeler anlatmanın hayalini kuran ve dünyanın her yerinden kadınların hikayelerini duyabilmek için kulak kabartan tüm kadınlara ithaf ediyorum.

PELİN AKMAN
İSTANBUL, 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZ.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. KİMLİK İNŞASINDA DİL VE SÖYLEM	5
1.2. KİMLİK VE TOPLUMSAL CİNSİYET.....	12
1.3. POSTKOLONYALİZM VE ÖTEKİ.....	16
1.4. POSTKOLONYAL FEMİNİZM.....	22
1.5. GÖÇ BAĞLAMINDA ÇATIŞAN VE DÖNÜŞEN KİMLİKLER	27

İKİNCİ BÖLÜM

CHİMAMANDA NGOZİ ADİCHİE’NİN *AMERİKANA* İSİMLİ ROMANINDA GÖÇ BAĞLAMINDA KİMLİK, IRK VE TOPLUMSAL CİNSİYET

2.1. POSTKOLONYAL BİR ROMAN OLARAK “AMERİKANA” VE <i>BİLDUNGSROMAN</i>	33
2.2. GÖÇ DENEYİMİ VE FARKLI GÖÇMENLİK HALLERİ.....	37
2.3. IRK ÜZERİNE DÜRÜST BİR ROMAN YAZMAK.....	48
2.4. KİMLİK ÇATIŞMASI VE YENİDEN İNŞA EDİLEN KİMLİKLER.....	58
2.4.1 KIVIRCIK SAÇ POLİTİKTİR!.....	62

2.4.2 KABUL GÖREN AKSANLAR	68
2.4.3 GÜVENLİ ALAN YARATMAK: IFEMELU’NUN BLOGU.....	72
2.5. EVE DÖNÜŞ	76

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE’NİN KISA ÖYKÜLERİNDE GÖÇ BAĞLAMINDA KİMLİK, IRK VE TOPLUMSAL CİNSİYET

3.1. TAKLİT	86
3.2. BOYNUNUN ETRAFINDAKİ ŞEY	95
3.3. EVLİLİK ARACILARI	102
SONUÇ.....	111
KAYNAKÇA	116

GİRİŞ

Kimlik, kişilerin kendilerini tanımlamak için kullandıkları ifadeler bütünü olarak yorumlanabilir ve bünyesinde sınıf, cinsiyet/toplumsal cinsiyet, ırk ve etnik köken gibi birçok değişken barındırabilir. Kişiler, üstlendikleri kimlikler aracılığı ile kendilerini bir toplum içerisinde konumlandırır ve hem toplumlarla hem de diğer bireylerle bu kimlikler aracılığı ile iletişim kurarlar. Bu karşılıklı iletişimde kimliğin işlevi yalnızca kişinin kendini tanımlaması değil aynı zamanda iletişime geçtiği diğer bireyler ve toplum tarafından tanımlanmaktır. Buna bağlı olarak kişilerin iletişime geçtikleri toplumun değişkenlik göstermesi veya kişinin toplum içerisinde kendisini tanımlayışını/toplum tarafından tanımlanışını değiştiren deneyimler söz konusu olduğunda kişilerin kimlik algıları da değişikliğe uğrayabilir. Yaygın olarak doğuştan geldiği ve yaşam boyunca sabit olarak sürdürüldüğü varsayılan kimlik algısı, bugün artık sonradan edinilen, akışkan ve sürekli değişen bir unsur olarak sorgulanmaktadır.

Kişilerin kimlik algılarında değişikliğe sebep olan deneyimlerden bir tanesi göçtür. Göç, insanların bireysel veya grup halinde, çeşitli sebeplerle bazen kalıcı bazen ise geçici olarak yaşamak üzere bir coğrafi bölgeden başka bir coğrafi bölgeye gitmesidir. Bu yer değişikliği beraberinde bir yeniden tanımlanma getirir. Bunun bir sonucu olarak da bireylerin o güne kadar edindikleri kimlik algıları ile içinde bulundukları yeni sosyal çevrenin onları tanımladığı kimlik arasında bir çatışma meydana gelebilir. Bunun altında yatan en büyük sebep ise, kimliklerin aslında doğal olmayıp, bir iktidar tarafından üretilerek söylem aracılığı ile bireylere benimsetilmiş olmasıdır. Bu şekilde, kimlik aracılığı ile bireyler iktidarın ve güç ilişkilerinin devamını sağlayan bir aktarıcı konumunu alır. İktidar ve kimlik arasındaki bu ilişkinin açığa çıkarılması, bireylerin kendilerini tanımlarken veya başkaları tarafından tanımlanırken kullanılan ifadelerin doğal ve sabit olmadığını, kimlik algısının inşa edildiğini fark etmelerine olanak sağlar. Buna bağlı olarak da kimliğin güç ilişkilerinin devamındaki işlevi görünür kılınır.

Bu alışmada, Nijerya'lı yazar Chimamanda Ngozi Adichie'nin *Amerikana* isimli romanı ve *Boynunun Etrafındaki şey* başlıklı öykü derlemesinden seçilen “Taklit”, “Boynunun Etrafındaki şey” ve “Evlilik Aracıları” isimli öyküler postkolonyal feminist bir bakış açısı ile incelenecektir. Seçilen eserler, ortak olarak Nijerya'dan bir Batı ülkesine göç etmiş ve bu deneyim sonrası ırk ayrımcılığı ve toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine maruz kalarak kendi kimliklerine dair soru işaretleri geliştirmiş çoğunluğu kadın karakterler barındırmaktadır. Bu karakterlerin ötekileştirme tecrübeleri ile birlikte yaşadıkları kimlik atışması, kendi kimlik algılarına yönelik farkındalık geliştirme süreçleri ve kendi seslerini bulmak üzere attıkları adımlar takip edilecektir. Eserler incelenirken, g bağlamının öykü ve karakterler için nasıl bir omurga oluşturduğu; g deneyimi öncesi ve sonrasında ırk ayrımcılığının ve toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin nasıl örneklendirildiği; kimlik atışması ve farkındalık sürecinin hangi öğelerle yansıtıldığı ve karakterlerin kendilerine yeni bir kimlik algısı geliştirirken hangi unsurlardan yararlandığı soruları yöneltilecektir.

İlk bölümde, eserlerin incelenmesi sürecinde kullanılan kavramların kuramsal çerçevesini oluşturmak amaçlı bilgi verilecektir. Toplam beş başlıktan oluşan ilk bölümde öncelikle kimlik kavramının tanımı yapılacaktır, Foucault ve Derrida'nın görüşleri ışığında kimliğin dil ve söylem aracılığı ile inşa edilme süreci ele alınacaktır, iktidar ve kimlik arasındaki ilişki incelenecektir. İkinici başlıkta toplumsal cinsiyet kavramı ele alınacaktır, Scott ve Butler'dan yararlanarak inşa edilmiş kimliklerin nasıl toplumsal cinsiyetlendirilmiş olduğuna değinilecektir. nc başlık, postkolonyal teori kapsamında önce sömürgeciliğin sırtını yasladığı “teki” kimliğini açıklayarak Batı merkezli bir söylem içerisinde merkezde olan ve merkez dışında bırakılanlar arasındaki güç ilişkisini sorgular. Postkolonyalizmin nc isimlerinden Bhabha ve Said'den yararlanarak ortaya koyulan postkolonyal teori, dördüncü başlıkta feminist teori ile buluşacaktır. Postkolonyal feminizmin, postkolonyal teoriye yönelttiği eleştiriler ele alınarak, kadınların hem sömürgeci hem de eril sistem tarafından baskı altında tutulduğu açıklanacaktır. Bu bakış açısı, roman ve öykülerin analizinin perspektifini oluşturarak sömürgeci ve eril tahakküm arasındaki paralellik incelenecektir. Beşinci ve son başlıkta ise g kavramına odaklanılarak, g

deneyiminin bireylerin ve toplumların kimlik algıları üzerindeki etkileri açıklanacaktır. Bütün bu kuramsal çerçeve sonrası, ikinci ve üçüncü bölümde yapılacak olan roman ve öykü analizleri süresince ihtiyaç duyulacak ve yararlanılacak kavramlara dair arka plan bilgisinin sunulmuş olması hedeflenmektedir.

Bu çalışmanın ikinci bölümü, *Amerikana* başlıklı romanı beş farklı başlıkta inceleyecek ve romanın göç bağlamında ele aldığı ötekileştirme ve kimlik sorularını takip etmeye çalışacaktır. İlk başlıkta, romanın neden postkolonyal bir *bildungsroman* örneği olarak kabul edildiği açıklanarak roman hakkında genel bilgiler sunulacaktır. İkinci başlıkta, göç bağlamının romanda nasıl bir iskelet oluşturduğu sorusunun cevabını açıklayacaktır. Bir kavram olarak göçün, bizzat deneyimlenmeden önce ve sonra karakterleri nasıl etkilediği, farklı bağlamlarda ve farklı karakterlerde nasıl örneklendiği ve son olarak toplumsal cinsiyetin, göç deneyimini nasıl şekillendirdiği incelenecektir. Üçüncü başlık, ırk ayrımcılığını odağına alarak romanın ötekileştirme ve klişeleri nasıl açığa çıkardığına bakacaktır. Romanın baş karakteri Ifemelu'nun roman boyunca kimliğinin önemli bir unsuru olan ırk kavramı üzerine nasıl bir farkındalık geliştirdiği bu başlıkta ortaya koyulacaktır. Devamında ise dördüncü başlık, roman içerisindeki kimlik çatışmasını detaylıca inceleyecek, Ifemelu'nun kıvrırcık saçları, aksanı ve yazdığı blog aracılığı ile kimlik çatışmasını nasıl deneyimlediği ve bu unsurlardan yararlanarak nasıl yeni bir -tez içerisinde *bildungs* süreci olarak tanımlanacak- kimlik algısı inşa ettiğini açıklayacaktır. Beşinci başlık ise romanın önemli bir kavramı olan eve dönüşü, yani geriye göçü ele alarak bu deneyimin altında yatan sebepleri ve eve dönüş deneyiminin kimlik algısına olan etkisini araştıracaktır. Bu bölümde, postkolonyal feminist bir bakış açısı ile, *Amerikana* aracılığıyla örneklenen göç deneyimleri bağlamında, ırk ve toplumsal cinsiyet ayrımcılığı başta olmak üzere çeşitli deneyimler sonucu yaşanan kimlik çatışması ve kimlik algısının yeniden inşa edilme süreçlerinin örneklenmesi hedeflenmektedir.

Bu çalışmanın ilk bölümünde kuramsal çerçevesi sunulan ve ikinci bölümde *Amerikana* başlıklı roman aracılığı ile cevaplanmaya çalışılan sorular, tezin üçüncü bölümünde de *Boynunun Etrafındaki Şey* adlı öykü derlemesinden seçilen üç öykü

aracılığı ile analiz edilecektir. İlk başlıkta “Taklit” başlıklı öyküde göçün hangi bağlamda deneyimlendiği açıklanacak, öykünün baş karakteri Nkem’in göç sonrası maruz kaldığı ötekileştirmenin ve toplumsal cinsiyet rollerinin Nkem’in deneyimini şekillendirmişinin öyküde nasıl örneklendiği incelenecektir. Devamında ise Nkem’in hangi unsurlar aracılığı ile kendi kimlik farkındalığını kazandığı ve kendi sesini bulma yolunda hangi adımları attığı vurgulanacaktır. İkinci başlıkta “Boynunun Etrafındaki Şey” adlı öykü ile Akunna’nın göç deneyimi incelenecek, öykünün ırk ve toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılığı nasıl örneklediğine bakılacak, farkındalık ve kendi kimlik algısını yeniden şekillendirme sürecinde Akunna’nın izlediği yol açıklanacaktır. Son olarak üçüncü başlıkta ise “Evlilik Aracıları” adlı öykü, Chianza karakterinin göç deneyimi öncesinden başlayarak maruz kaldığı toplumsal cinsiyet rollerini incelenecek, Chianza’nın göç sonrası yaşadığı kimlik çatışmasında rolü olan Batı merkezli ötekileştirme ve eril tahakküm arasındaki paralellik açıklanacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

KURAMSAL ÇERÇEVE

Bu tezin birinci bölümünde, roman ve öyküleri incelerken yararlanacağımız başlıklara dair kavramsal arka plan bilgisi açıklanacaktır. İlk başlıkta kimlik kavramının önemine ve kimliğin nasıl inşa edildiğine bakılacak; dil ve söylemin kimlik inşa sürecindeki rolü incelenecektir. İkinci başlıkta toplumsal cinsiyet kavramı ele alınarak kimlik ve toplumsal cinsiyet arasındaki bağlantı açıklanacaktır. Ardından üçüncü başlıkta dil ve söylem aracılığı ile inşa edilmiş ve toplumsal cinsiyetlendirilmiş kimlikler odağında Postkolonyal kuramın ifşa ettiği eşitsizlikler ve “öteki” kimliğinin inşası incelenecektir. Buradan yola çıkarak dördüncü başlıkta ise Feminizm ve Postkolonyalizmin buluştuğu noktaya dikkat çekilecek; Postkolonyal Feminizm’in temel özellikleri açıklanacaktır. Son olarak beşinci başlıkta roman ve öykülerin iskeletini oluşturan göç kavramı temel hatları ile açıklanacak ve göç deneyiminin inşa edilen kimliklerde sebep olduğu çatışma ve dönüşümler irdelenecektir.

1.1. Kimlik İnşasında Dil ve Söylem

Kimlik, bir kavram olarak çok uzun yıllardır sosyolojiden edebiyata, antropolojiden siyasal bilimlere kadar birçok disiplinin inceleme alanına dahil olmuştur. En basit haliyle bireyin kendisini tanımlamak için başvurduğu temel bir ifade şekli olduğu düşünülen kimlik, her ne kadar kişinin “ben kimim?” sorusuna verdiği cevap olarak kabul görse de aslında toplumun kişiye “sen busun” şeklinde empoze ettiği bir tanımlamadır. Kimlik, yalnızca kişinin kim olduğunu değil bununla beraber içinde yaşadığı toplumu ve bu toplumda sınıf, cinsiyet, etnik köken vb. açılardan konumlandığı grupları da açıklar. Nitekim dışarıdan kişiye yüklenen tanımlamalar çoğu zaman bireylerin de bunu kabulü ile birlikte kişinin kendini tanımlamak için kullandığı ifadelerle dönüşür. Dolayısıyla kimlik kişinin kendini nasıl konumlandığının yanı sıra başkaları tarafından nasıl konumlandırıldığını da

kapsayan bir kavrama dönüşür. Bir başka ifade ile “Bir kavram olarak kimlik bir madalyonun tek yüzü gibidir. Diğer yüzü ise tanımlanmaktan oluşur. İnsanlar yalnızca kendilerini tanımlamaz başkaları tarafından da tanımlanırlar.” (Waters, Ueda, Marrow, 2009: 99)

Kimliğin ne olduğu kadar işlevi ve değişkenliği de önemli tartışma başlıklarından olagelmıştır. Genellikle doğuştan gelen sabit bir unsur olarak kabul edildiğini gördüğümüz kimlik kavramı günümüzde artık sorgulanabilmektedir. Bu sorgulamalar, değişmez ve tek gerçek kimlik algısı yerine, bireyin içerisinde yer aldığı toplumsal, ekonomik, siyasal ve sosyal çevreye bağlı olarak inşa edilen kimlik fikrini açığa çıkarmaktadır. Değişen koşulların farklı kimlik tanımları inşa edebileceğinin değerlendirilmesi ile kimlik kavramı değişmez bir unsur olmaktan çıkarak değişken, akışkan ve göreceli bir hal olarak kabul görmeye başlamıştır. Geleneksel kimlik tanımlarının işlevini kaybetmesi ile beraber “Kimlik nedir?” sorusunun cevaplanması da giderek zorlaşmaktadır. Üstelik bireylerin akışkan kimlikleri yalnızca düz çizgisel bir değişim göstermemekte, kişiler birden fazla kimlik tanımını bünyelerinde barındırmaktadır. Kişilerin sabit olmayan bu çoğul kimlikleri, bireylerin kendilerinden bağımsız anlamlar ve işlevler taşımaktadır. İşte bu noktada kimliğin işlevinin ne olduğunu anlamak önemlidir çünkü bireyler kimlikler aracılığı ile benimsedikleri bu çeşitli tanımları taşıyarak diğer insanlar ve dolayısıyla toplum ile etkileşime geçerler. Aynı zamanda tam tersi yönde de devam eden bu döngüde kişilerin etkileşim içerisinde olduğu toplumsal yapı, kişilerin üzerlerinde taşıdıkları kimliklerin beraberinde gelen tanımlamaları sürekli olarak dönüştürebilir ve bunlara yeni anlamlar yükleyebilir. Bu çalışmada daha sonra örneklendirileceği üzere, göç ve benzer deneyimler ile beraber bireyler kendilerini çeşitli kimlik çatışmaları içinde bulabilir. Bu karşılıklı etkileşim döngüsü bağlamında kimlik, bireylerin kişisel, fiziksel veya duygusal özelliklerini ifade etmek için kullandığı bir araçtan daha fazlasıdır. Bu sebeple kimlik inşa sürecini anlamlandırmak için kimliklere yüklenen tanımların nasıl oluşturulduğu, hangi bağlamlarda kullanıldığı, toplumsal yaşam içerisinde hangi süreçlerde ve hangi işlevlerde kullanıldığı incelenmelidir.

Michel Foucault, bugün “kimlik” kavramına bakmak isteyen herkesin yararlanacağı en önemli kuramcılardan biridir. David Lyon’un aktardığına göre Michel Foucault, bireye yönelik -kesintisiz devam eden bir süreç halinde- spesifik bir kimlik inşa edildiğini düşünür. Dolayısıyla kimliği esas ve kesin bir şey olarak görmek yerine şekillendirilebilir olarak ele alır. (Lyon, 2007: 91) Kimliği inşa eden ve şekillendiren unsur ise söylem ve iktidardır. Foucault için söylem “...toplumsal bilgiye dair derinlemesine sınırlandırılmış bir alan ve dünyanın tanınmasına olanak sağlayan bir ifadeler sistemidir. Buradaki kilit nokta şudur ki, dünya “olduğu yerde” kendisinden bahsedilmesini beklememektedir, aksine söylemin kendisi aracılığı ile dünya bir varlığa bürünür. Konuşan, dinleyen, yazan veya okuyanlar da yine bu söylem içerisinde kendileri hakkında, birbirleri ile ilişkileri veya dünyadaki konumları (öznellik inşası) hakkında bir fikir sahibi olurlar.” (Ashcroft; Griffiths; Tiffin, 2007: 62-3)¹

Fakat bu kimlik algısını ve söylemi anlamlandırmak için öncelikle onları şekillendiren en önemli unsurlardan biri olan dile bakmak gerekir. Dil, insanların düşüncelerini aktarmak için kullandıkları en yaygın araçtır. Bu aracın kullandığı kelimeler ve o kelimelerin ifade ettiği anlamlar arasındaki doğal olmayan bağ, bizlere genellikle tamamlanmayan bir anlam sunar. Kafamızdaki düşünceleri başkalarına aktarmak için dilden başka bir yol kullanamıyor olmamızdan ötürü düşüncelerimiz ile onları aktarmak için seçtiğimiz ses ve kelimelerin arasında doğrudan bir bağ olduğuna inanılmıştır. Fakat Derrida, Ferdinand de Saussure’un gösteren ve gösterilen kavramlarından yola çıkarak bu ikisi arasında doğal bir ilişkinin var olmadığını ileri sürer. Gösteren, bir düşüncüyü ifade ederken kullandığımız kelime veya sese karşılık gelirken; gösterilen, gösterenin işaret ettiği düşüncedir ki bu hiçbir zaman sabit değildir. Sürekli değişen anlam, dilde asla tamamlanmaz. Kelimeler anlamlarını diğer kelimeler ile kurdukları ilişki aracılığı ile edinirler. Yani aslında her şey anlamını olmadığı bir diğer şeye borçludur. Bu durumda anlam, farklılığın kendisinden doğar ve sürekli ertelenir. Derrida’nın “différance” kelimesiyle açıkladığı bu anlamın ertelenmesi durumu, bize dilin güvenilir ve objektif olmadığını da gösterir. Différance, Fransızca *différer* fiilinden

¹ Bu tezdeki yabancı kaynaklardan yapılan alıntıların Türkçe çevirisi aksi belirtilmedikçe tezin yazarına aittir.

gelmektedir. Bu fiil hem ertelemek hem de aynı olmamak/farklı olmak anlamına gelmektedir. (Derrida, 1982: 8) Derrida'nın "différance"ı, Fransızca ayırım/fark anlamına gelen *différence* sözcüğünden tek bir harf ile ayrılır. Fakat telafuz sırasında anlaşılmayan bu fark yalnızca yazılı metinde fark edilebilir. Bu sebeple Derrida *différance*'ın "okunur, yazılır fakat duyulamaz" olduğunu söyler. (1982: 3) Kelimeler ve ifade ettiği anlamlar arasındaki doğal olmayan bağ ve tamamlanamayan anlamlardan yola çıkarak Bertens, başka türlü olamayacağı için şu an olduğu biçimde olan veya tamamen ifade ettiği şey tarafından şekillendirilmiş tek bir sözcük bile olmadığını belirtir -ki buna acı vb. durumlarda kullandığımız içgüdüsel nidaların bile dahil olduğunu vurgular çünkü bu nidalar da dilden dile farklılık göstermektedir. (Bertens, 2008: 97) Bertens, Derrida'nın dile dair görüşlerine şu şekilde özetler:

"...Dil bize hiçbir zaman gerçeklikle doğrudan bir temas vadetmez; transparan bir aracı veya dünya üzerinde bir pencere değildir. Tam tersi, tıpkı lekeli bir ekran veya bozucu bir mercek gibi sürekli olarak dünya ile aramıza girer." (2008: 98)

Her şeyin anlamını, olmadığı bir diğer şeye borçlu olduğu bu yapı, bize tamamen doğal olması mümkün olmayan bir anlam dünyası şekillendirir. Derrida'ya göre dil, anlamdan önce vardır, anlamı üretir ve çoğu zaman ikili karşıtlar olarak ortaya çıkan yapılar inşa eder. Bu ikili karşıtlıklar aracılığı ile bazı şeylere olumlu, onun karşısına yerleştirdiği şeylere ise olumsuz anlamlar yüklenir. Dil aracılığı ile aktarılan bu yapılar -dil aracılığı ile yapay olarak oluşturuldukları gerçeği unutulurak- toplumun ve bireylerin yargı değerlerini şekillendirmekte, objektif, gerçek veya değişmez olgular olarak toplum içerisinde yer edinmektedir. Bu olguların kabulü, onları artık bireylerden bağımsız olarak varlığını sürdürür hale getirerek onlara dokunulmazlık atfeder.

Dil, insanların dışarıdan bakarak test edebilecekleri bir yapı değildir. Düşünceleri ifade edebilecek başka bir aracı bulunmadığı için dil üzerine tartışmalar bile dil vasıtası ile gerçekleşmek durumundadır. Bu durum dilin güvenilmezliğini vurgulamakla kalmaz aynı zamanda kişilerin bu ifade aracısını sorgulamaları gerekliliğinin de altını çizer. Çünkü bireyler kendilerine ait düşünce ve fikirleri aktardıklarını düşünürken, aslında çoğu zaman önceden üretilmiş anlamları

aktarmaktadırlar. Kùltùrlere baēlı olarak önceden üretilmiş bu anlamları barındıran birçok kurgusal hikâye, dil aracılığı ile varlık bulur. Bu hikayeler, Derrida'ya göre iktidarın dilidir ve dil bu hikayeleri anlattığı ölçüde iktidarın bir aracısı haline gelir. Anlatılan hikayeler tekrarlandığı ölçüde giderek gerçek ve dokunulmaz olarak kabul görür. Bahsi geçen hikayelerin hep var olduğuna dair kabul gören algı, dilin subjektifliğinin yerini alır ve bunu gizler. Derrida, dilin ürettiği anlamlar ve anlattığı hikayelerin tamamen doğal olmadığını söylerken bunların o an oldukları halde olmalarının sebebinin buna göre “ayarlanmış” olmaları olduğunu belirtir çünkü ona göre “bu kùltür denen şeyin kendisidir.” (Derrida, 1995: 340) İşte bu ayarlanmışlık hali söylem tarafından gerçekleştirilir. Çünkü söylem “...güç ve bilgiyi bir araya toplar. Bu güce sahip olanlar neyin bilineceğinin ve nasıl bilineceğinin kontrolüne sahip olur. Bu bilgiye sahip olanlar ise sahip olmayanlar üzerinde güce sahiptir.” (Ashcroft; Griffiths; Tiffin, 2007: 63) Söylemin gücüne sahip olan iktidar ise giderek “olağan” kabul edilen anlatıları bireylere kimliklerinin bir parçası olarak ısrarla benimsetir. Söylem, bireyler üzerindeki kimlik inşasını onlar üzerinde iktidar kurarak gerçekleştirir. Söylem ve iktidar arasındaki ilişki incelenerek iktidarın, bireylere empoze ettiği kimlik algısı açığa çıkarılabilmektedir. Nitekim, Foucault iktidarı bireyler arası bir ilişki olarak tanımlar ve bir güç olarak iktidar kavramını fiziksel baskıdan ayırır. Onun bahsettiği iktidar “bazı insanların başka insanların davranışlarını az çok bütünüyle (ama asla tamamen ya da zorlamayla değil) belirleyebilmeleridir.” (Foucault, 2014: 55) Burada altı çizilen nokta bunun zorlama veya fiziksel bir güç kullanmadan olmasıdır. Çünkü iktidar kendini, kişi üzerinde onu belli şekilde davranmaya yönelterek var eder. Foucault'ya göre “Bu durumda o insanın özgürlüğü iktidara tabi olmuştur (Foucault, 2014: 55) Bir diğer deēiş ile iktidar, bireyleri “bastıran ya da parçalayan” bir olgu değil, bizzat bireyi olduğu haliyle oluşturan bir olgudur:

“Aslında bir beden, hareketlerin, söylemlerin, arzuların bireyler olarak tanımlanması ve kurulması tam olarak iktidarın birincil etkilerinden biridir. Yani birey iktidarın dışında ve karşısındaki şey değil, bence iktidarın birincil etkilerinden biridir. Birey iktidarın bir etkisi ve aynı zamanda, bir etkisi olduğu ölçüde de bir araçtır: İktidar, kurduğu birey üzerinden işler.” (Foucault, 2011: 107)

Foucault iktidarı incelemek için iktidarın kullandığı hapishane ve akıl hastaneleri gibi toplumsal kurumları inceleme altına alır çünkü bu kurumlar söylemi güçlendirmekte ve kişilerin toplum içerisindeki kimliklerini daha sabit hale getirmektedir. Üstelik çoğu zaman bu kurumlar bireylerin kendilerinin de bu kimlikleri içselleştirmeleri konusunda kolaylaştırıcı işlev gösterirler. Zaten Foucault yukarıda da belirttiği üzere iktidarı çözümlemek için iktidar karşısındaki direnişe bakmak gerektiğini savunur. İktidarın içsel rasyonalitesini değil, uzlaşmazlığını analiz etmek gerekir. Örneğin, aklı başında olmanın ne demek olduğunu anlamak için aklı başında olmamanın neye tekabül ettiğine bakılmalıdır. Yasallık kavramını anlamak için ise yasal olmayan analiz edilmelidir. Tam da buradan hareketle iktidar ilişkilerinin içeriğini anlamak, direniş biçimlerini veya bu iktidar ilişkilerini ayıklama girişimlerini incelemekten geçer. Bütün iktidar mücadelesinin temelinde “bireyselleşmenin yönetilmesi” yatar ve karşı mücadele de bunun önlenmesi içindir. (Foucault, 2014: 61-2) Bireyselliğin yönetilmesi, iktidar tarafından üretilen ve beslenen söylemin, bireyleri çeşitli sıfatlar ve kategoriler ile tanımlayarak onlara bir kimlik dayatması ve bu kimlik üzerinden onları birer özne haline getirerek kendi kendilerini -hatta birbirlerini- iktidara farkında olmaksızın tabii olarak yönetmesi demektir.

“Bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak, ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğrudan gündelik yaşama müdahale eder. Bu, bireyleri özne yapan bir iktidar biçimidir. *Özne* sözcüğünün iki anlamı vardır: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tabi olan özne ve vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış olan özne. Sözcüğün her iki anlamı da boyun eğdiren ve tabi kılan bir iktidar biçimi telkin ediyor.” (Foucault, 2014: 63)

Foucault, kapatılma kavramından söylemi besleyen bir unsur ve bir kontrol mekanizması olarak bahseder. Özellikle 17.yüzyılda yükselen bir eylem olarak yaşlıların, sakatların, herhangi bir sebepten çalış(a)mayanların, eşcinsellerin, akıl hastalarının, kısacası toplum içerisinde istenmeyen herkesin hep beraber aynı yere kapatıldığını anlatır. (Foucault, 2011: 106) Foucault’dan önce Amerikalı bir sosyolog

olan Erving Goffman akıl hastaneleri ile ilgili 1961 tarihli sosyolojik araştırmasının giriş bölümünde total kurumları² “toplumun geri kalanından hatırı sayılır bir süre boyunca koparılmış benzer durumdaki bireylerin resmi olarak çevrelenmiş ve yönetilen bir yaşam döngüsü sürdürdüğü çalışma ve barınma yeri” olarak tanımlar ve hapishanelerin bu tanıma birebir uyan bir diğer örnek olduğunu belirtir. (Goffman, 1961, xiii) Foucault da hem akıl hastaneleri hem de hapishaneleri konu edinerek bu kurumların, doğrudan bireylerin kimlik algısına müdahale ettiğini söyler ve bireyleri kendilerini söyleme uygun şekilde yönetir hale getirdiğini anlatır. Kapatılma sürecindeki asıl mesele bireyselleşmenin söyleme uygun işlemediği örneklerde kontrolü yeniden inşa edebilmek ve bu yeniden inşa sürecini öznelere içselleştirmesini garanti altına alacak bir kontrol mekanizması çalıştırmaktır. *Hapishane'nin Doğuşu* (1992) eserinde örneklenen *Panopticon* örneği bireyin kendi başına söyleme itaat etmesine yönelik iyi bir örnektir. Panopticon, Jeremy Bentham tarafından 18.yüzyılda tasarlanmış bir hapishane mimarisi örneğidir. Daire şeklinde planlanmış hücrelerin ortasındaki avluda bir gözetleme kulesi bulunur. Mimarının kilit noktası şudur ki bütün hücrelerin içerisi gözetleme kulesi tarafından izlenebilirken, gözetleme kulesi hücredekiler tarafından görülememektedir. Bu durum hiç bitmeyen bir izlenme hissi yaratır. Ne zaman gözetlendiklerini kestiremeyen mahkumlar, sürekli gözetleniyormuşçasına davranmak zorundadır. Foucault'a göre Panopticon “ideal biçime getirilmiş olan bir iktidar mekanizmasının diyagramıdır.” (Foucault, 1992: 258) Sonuç olarak Foucault, *Özne ve İktidar*'da açıkladığı üzere kendini yönetmenin, başkalarının yönetim pratiği ile nasıl bütünleştiğini görmek ve anlamak istediğini söyler. (Foucault, 2014: 86) Bu iktidar ilişkilerini anlamının da kilit noktasıdır.

² Total kurumlar benzer özellikteki insanların toplandığı ve kapatıldığı, belirli kurallar çerçevesinde yönetilen ve bireylerin yaşantısını şekillendiren kurumlardır. Kavram, Amerikalı-Kanadalı sosyolog Erving Goffman tarafından yaygınlaştırılmıştır. Goffman, total kurumları beş başlıkta kategorize eder. İlki, kendine bakamayan ve topluma tehlike arz etmeyenlere yönelik (yaşlılar, yetimler vb.) bakım evleridir. İkincisi, yine kendine bakamayan ama topluma istemsiz tehlike arz edenlere yöneliktir. Akıl hastaneleri veya salgın hastalıklara yönelik tedavi merkezleri bu kategoriye dahildir. Üçüncüsü, topluma yönelik kasti tehdit oluşturduğu kabul edilenlerin tecrit edilmesi üzerine kurulu (hapishane, toplama kampları vb.) kurumlardır. Dördüncüsü, belirli bir işin daha iyi yapılması üzerine meşrulaştırılmış kurumlardır. Yatılı okullar, çalışma kampları, sömürgeci yerleşkeler, askeri kışla ve gemiler, hizmetçilere özel bir bölümü olan malikaneler bu türe örnek verilebilir. Son olarak beşincisi de, dini eğitim veya inzivaya çekilme amacıyla tasarlanmış manastırlar, tekke ve zaviye gibi kurumlardır. Daha detaylı bilgi için bkz. Erving Goffman, “On the Characteristic of Total Institutions”, *Asylums*, Anchor Books, New York, 1961.

1.2. Kimlik ve Toplumsal Cinsiyet

İnşa edilen ve çoğu zaman bireyler tarafından da içselleştirilen kimliklerin önemli öğelerinden biri de toplumsal cinsiyet rolleridir. Bu tezin ikinci ve üçüncü bölümünde ele alınacak edebiyat eserlerinin kadın karakterleri odağında yapılacak incelemelerde özellikle toplumsal cinsiyet rollerinin -kimi zaman tek başına kimi zaman ise ırk ve sınıf gibi dinamiklerle bir arada- bu karakterlerin deneyimlerini nasıl şekillendirdiğine değinilecektir. Bu sebeple bir kavram olarak toplumsal cinsiyeti ve kimlik algısındaki rolünü incelemek gerekmektedir. Simone de Beauvoir'ın ünlü “Kadın doğulmaz, kadın olunur” (De Beauvoir, 2010: 330) sözü ile öncüsü sayıldığı toplumsal cinsiyet kavramı, biyolojik cinsiyetten bağımsız olarak kadın veya erkek olma halinin doğuştan gelmediğini, toplumsal ve kültürel olarak öğrenildiğini ifade eder. Kavramın tanımı yapılırken cinsiyet (sex) doğuştan gelen biyolojik bir özellik olarak kabul edilirken, toplumsal cinsiyet (gender) toplumsal olarak inşa edilmiş özellikleri ve rolleri -neyin kadınsı, neyin erkeksi olduğunu- belirtmek amacıyla kullanılmıştır.

Amerikalı feminist bir tarihçi olan Joan W. Scott, toplumsal cinsiyeti iki önerme ile tanımlar. Bu tanımın ilk önermesine göre “Toplumsal cinsiyet, cinsler arasındaki kavranan farklılıklara dayalı toplumsal ilişkilerin kurucu ögesidir.” (Scott, 1986: 1067) Bu bağlamda cinsler arası farklılıkların baz alındığı toplumsal ilişkilerin kurucu ögesi olarak toplumsal cinsiyet kavramı, kendi içerisinde ilişkili dört öge içerir. Bu dört ögenin birincisi, temsillerdir. Bu temsiller çoklu ve genellikle çelişkili mitlerden oluşur. Scott, kültürel bir simge olarak Havva ve Meryem figürlerini ve “aydınlık ve karanlık, arınma ve kirlilik, masumiyet ve yozlaşma” mitlerini örnek olarak sunar. (1986: 1067) İkinci öge, bu simgelerin anlamlarına dair yorumlar ortaya koymak isteyen normatif kavramlardır. Bu normatif kavramlar, “dini, eğitsel, bilimsel, yasal ve politik doktrinler içerisinde ifade edilir ve sıklıkla sabit bir ikili karşıtlık biçimini alır ki bunu yaparken de erkek ve dişi ile eril ve dişil olanın anlamlarını kategorik olarak ve tartışmasız bir şekilde öne sürer.” (1986: 1067) Normatif kavramların önemli bir noktası şudur ki alternatif olanı reddeder ve bastırır. Bu kavramlara dair çeşitli çatışmalar meydana gelse bile, normatif olan egemen

görüş olarak lanse edilir ve “tek mümkün konum” olarak yansıtılır. “Ardından tarih, bu normatif konum sanki bir çatışmanın değil, bir toplumsal uzlaşının sonucuymuş gibi yazılır.” (1986: 1068) Scott’a göre bu sabitliğin bozulması ve bu ikili toplumsal cinsiyet karşıtlığının zamandan bağımsız daimî görüntüsünün altında yatan çatışmanın keşfedilmesi gerekmektedir. “Böyle bir analiz de siyaset kavramını içermeli, toplumsal kurum ve örgütlenmelere atıfta bulunmalıdır ki bu da toplumsal cinsiyet ilişkilerinin üçüncü ögesidir.” (1986: 1068) Her ne kadar bazı akademisyenler ve antropologlar toplumsal örgütlenmelerin temelini hane içi kabul ederek, toplumsal cinsiyetin kullanımını akrabalık ilişkileri ile sınırlandırsa da Scott bu sınırlandırmayı reddederek aile ve akrabalığın yanı sıra cinsiyet ayrımcılığına dayanan iş gücü piyasasını, eğitimi ve -evrensel olarak erkeklere ait oy hakkı başta olmak üzere- siyasi yapıyı da içerecek bir bakış açısına ihtiyaç olduğunu belirtir. Dördüncü öge ise öznel kimliktir. Bu bağlamda Scott, Gayle Rubin’in “psikanalizin, toplumsal cinsiyetin yeniden üretimi üzerine önemli bir teori önerdiğini ileri süren formülasyonuna” katılmakla beraber “psikanalizin evrensel iddiası” karşısında duraksamaktadır. (1986: 1068)³ Scott’a göre toplumsal cinsiyetin tanımının ilk kısmını oluşturan bu dört öge bir bütün oluşturur ve hiçbirinin varlığı bir diğeri olmadan sürdürülemez. Tanımın ikinci önermesine göre “Toplumsal cinsiyet iktidar ilişkilerini göstermenin asli yoludur.” (1986: 1069) Scott bu önerme ile iktidarın hem toplumsal cinsiyet içerisinde hem de toplumsal cinsiyet aracılığıyla ifade edildiğini, toplumsal cinsiyetin tek başına olmasa da hem Batı’da hem Yahudi-Hristiyan hem de İslami geleneklerdeki iktidarın anlamlandırılmasına olanak sağlayan kalıcı ve yinelenen bir alan olduğunu vurgular.⁴

³ Gayle Rubin, akrabalık algısının “biyolojik cinselliğin toplumsal seviyede kültürle karşılaşması ile oluştuğunu” ve psikanalizin “bireylerin biyolojik cinselliklerinin kültürle karşılaştıklarında geçirdiği değişimi tanımladığını” ifade eder. Konu hakkında Rubin’in detaylı görüşleri için bkz: Gayle Rubin, “The Traffic in Women”, **Toward an Anthropology of Women**, der. Rayna R. Reiter, Monthly Review Press, New York and London, 1974, s.189

⁴ Joan W. Scott bu önermeyi geliştirirken toplumsal cinsiyetin meşrulaştırıcı işlevini aktarır ve tarımsal sömürüden, edebiyat metinlerine, toplumsal düzen anlayışlarından dini davranışlara kadar toplumsal cinsiyet ile kurulan ilişkiyi öne çıkaran çalışmalara atıfta bulunur. Tarihçilerin “toplumsal cinsiyet kavramının toplumsal ilişkileri hangi yollarla meşrulaştırdığına ve inşa ettiğine bakarken” siyaset alanını örneklendirir. “Siyaset teorisinde toplumsal cinsiyet, monarşilerin saltanatını meşru kılmak ya da eleştirmek ve yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkiyi ifade etmek için... kullanılmaktadır” diyen Scott ayrıca kadın ve vatan arasında kurulan analogiye değinir ve “kadınların herhangi bir siyaset kavramı ve kamusal yaşam ile ne kadar alakasız” olduğunun gösterildiğini

“Toplumsal cinsiyet, her zaman açık bir şekilde göz önünde olmayabilir fakat eşitliğin ve eşitsizliğin örgütlenmesinin kritik bir parçasıdır. Hiyerarşik yapılar erkek ve dişi arasındaki sözde doğal ilişkinin genelleştirilmiş anlayışına dayanır... Bu sürecin tarihini ancak ‘erkek’ ve ‘kadın’ın boş ve kendi anlamı dışına taşan kategoriler olduğunun farkında varırsak yazabiliriz. Boşturlar çünkü nihai ve aşkın bir anlamları yoktur. Kendi anlamı dışına taşarlar çünkü sabitmiş gibi görünseler bile bünyelerinde alternatif, reddedilmiş veya baskılanmış tanımlar barındırırlar.” (1986: 1073-4)

Scott’un toplumsal cinsiyet kavramı üzerine tartışırken, “erkek” ve “kadın”ı boş ve kendi anlamı dışına taşan kategoriler olarak değerlendirmesi önemlidir. Çünkü toplumsal cinsiyet kavramını, doğuştan gelen sabit bir biyolojik cinsiyetin öğrenilmiş kültürel özellikleri ile sınırlandırmak zaman içerisinde çeşitli kuramcılar tarafından eleştirilmiştir. Feminist felsefe ve queer teori⁵ alanlarında önemli çalışmalara imza atmış filozof Judith Butler, öncelikle toplumsal cinsiyet kavramının biyolojik cinsiyetin kültürel yorumu olarak ele alınmasına karşı çıkarak cinsiyetin zaten toplumsal cinsiyetli bir kavram olduğunu dolayısıyla kültürel olarak inşa edildiğini öne sürer. Butler’ın bu teorisi toplumsal cinsiyeti ikili cinsiyet sisteminden arındırır ve -bu ikili- cinsiyetin söylemsellik öncesine dayanıyormuş gibi yansıtılmasının tam olarak bu kültürel inşa mekanizmasının bir parçası olduğunu vurgular. (Butler, 2012: 52-3) Bu inşa mekanizması kendisine zorunlu tutulan cinsiyetler aracılığı ile toplumda hangi rolleri üstleneceği belli ve ne tür cinselliklere sahip olacağı empoze edilmiş özneler yaratır. İktidarın söylem aracılığı ile inşa ettiği bu kimliklerin yapaylığı tamamen göz ardı edilir. Toplum içerisinde norma dönüşmüş kimlikler ve cinsellikler beraberinde merkezde olmayan, kenara itilmiş ve

vurgular. Daha detaylı örneklerle erişmek için bkz. Joan W. Scott, “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, **The American Historical Review**, Vol.91, No.5, Aralık 1986, s.1069-75

⁵ Queer (veya kuir) eskiden eşcinsellere yönelik bir hakaret ifadesi olarak kullanılmış olup, son zamanlarda anlamı değişerek “zaman zaman kültürel anlamda marjinal kabul edilen cinsel kimlikleri ortak bir çatı altında birleştiren bir kavram... bazen de geleneksel gey ve lezbiyen çalışmalarından doğmuş ve gelişmekte olan bir teori modeli” olarak tanımlanabilir. (Jagose, 2017: 9) Kısa ve öz şekilde tanımlanamaz oluşu teorisinin “kurucu özelliklerinden”dir. Annamarie Jagose genel hatlarıyla queer teoriiyi şöyle anlatır: “...*queer* kromozomal cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve cinsel arzu arasındaki sözde değişmez ancak tutarsızlıklarla örülmüş ilişkileri çarpıcı şekillerde ortaya koyan ifadeler ve analitik modelleri tanımlamaktadır. Heteroseksüelliğin asıl ve doğru olduğu savını ileri süren sabitlik modeline direnen *queer*; biyolojik cinsiyet, toplumsal cinsiyet ve arzular arasındaki uyumsuzluğa odaklanmaktadır.” Bkz: Annamarie Jagose, **Queer Teori**, çev. Ali Toprak, NotaBene Yayınları, İstanbul, 2017

norm dışı bırakılmış kimlik ve cinselliklerin de varlığına işaret eder. Bu noktada tıpkı Derrida'nın ikili karşıtlıkları ifşa ederek yapıyı bozması veya Foucault'nun direniş biçimleri üzerinden iktidar ilişkilerini açığa çıkarması gibi, Butler da toplumsal cinsiyet rollerini analiz ederek buraya dair eleştirel bir bakış geliştirilmesini hedefler. Bu analiz sürecinde Butler, cinsiyetin performatif özelliğinden söz eder. Yani cinsiyet doğuştan gelmez, kesin ve sabit değildir. Yalnızca performe edilir.

“...(Bedenlerin) dışavuruyormuş gibi yaptıkları öz veya kimlik aslında bedensel işaretler ve diğer söylemsel yollarla üretilen ve sürdürülen *üretimlerdir*. Toplumsal cinsiyetli bedenin performatif olması demek, gerçekliğini teşkil eden çeşitli edimlerden ayrı bir ontolojik statüsü olmaması demektir. Aynı zamanda da şu anlama gelir: Bu gerçeklik eğer bir iç öz olarak üretilmişse, demek ki bu içselliğin ta kendisi apaçık kamusal ve toplumsal bir söylemin... işlevidir.” (Butler, 2012: 224)

Tıpkı gösteren ve gösterilen arasında aslında olmayan doğal ilişki gibi, performe eden birey ile performe edilen cinsiyet arasında da doğal bir ilişki, doğrudan bir bağ yoktur. Fakat buna rağmen bu üretimler ne kadar çok bedende sürekli olarak performe edilirse, o kadar doğal kabul edilecek ve aynı ölçüde tutarlı bir kimlik inşası gerçekleşecektir. Bu tutarlılığın inşası Butler'ın deyimiyle “toplumsal cinsiyet süreksizliklerini gizler” yani toplumsal cinsiyetin, arzuların veya cinselliğin “ille de cinsiyetten kaynaklanmadığını... gözden uzak tutar.” (Butler, 2012: 224) Fakat beden ve bedenin cinsiyet/cinsellik performansına dair bu tutarlılık kurgusu kesintiye uğradığında “düzenleyici idealin aslında tanımladığını iddia ettiği cinsel alanı düzenleyen... bir norm ve bir kurgu olduğu ortaya çıkmış olur.” (2012: 224) Özetle, iktidarın söylem aracılığıyla yarattığı bu toplumsal cinsiyetli kimlik kurgusunu tutarlı ve sürdürebilir kılmanın tek yolu tekrar ihtiyacı ise, Butler'a göre bu, performansın “kimliğin kendisiyle özdeş olmadığının bir işaretidir; dolayısıyla, yeniden yeniden kurumsallaşmayı gerektirir, yani her dönemde kurumsallığın *yitirilmesi* riskiyle yüz yüzedir.” (Butler, 2007: 33)

1.3. Postkolonyalizm ve Öteki

Kimlik, birçok disiplinde olduğu gibi postkolonyal teorinin de temel inceleme alanlarından biridir. Nederveen Pieterse'ye göre sömürgecilik sonrası bağımsızlık döneminde emperyal kimliklerin merkezietini kaybetmesi ile birlikte, “Öteki sorunsalı” oldukça kalıcı ve kritik bir soru halini aldı. (Nederveen Pieterse, 2002: 23) Kimlik inşa süreci olarak “Öteki”nin inşasını ifşa eden postkolonyalizmi açıklamak için ise önce kolonyalizme bakmak gerekmektedir.

Sözlük tanımına göre kolonyalizm, güçlü bir ülkenin daha az güçlü bir ülkeyi doğrudan kontrol etmesi ve onun kaynaklarını kendi güç ve zenginliğini arttırmak için kullanmasıdır.⁶ Peki ama bu bir cümlelik hakimiyet tanımı, insanların hayatlarına nasıl etki etmektedir? Sömürge altındaki insanlar, sömürgeci yani iktidar sahibinin inşa ettiği bir söylem içerisine doğarlar. Bu söylem, yalnızca içinde bulunulan zaman dilimini kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmekle kalmaz, geçmişi de kendi ideolojilerine hizmet edecek şekilde yeniden şekillendirir ve sunar. Bu geleceği biçimlendirmenin de en önemli aşamalarından biridir. Dolayısıyla postkolonyalizmden bahsedebilmek için öncelikle kolonyalizmin üzerinde durduğu sac ayaklarına bakmak gerekir. Sömürgeci söylemin temel noktası bir “öteki” yaratmaktır. Bhabha'ya göre “öteki” inşa edilirken baz alınan kavram ise “sabitlik”tir ve bu sabitlik çeşitli farklılıkların temsiliyetinde kullanılır. Bu sabitlik aracılığı ile her türlü bilgi deforme edilir ve gerek kültürel gerek ırksal gerekse tarihsel farklılıklar hali hazırda hep bilindiği varsayılan “klişeler” olarak yansıtılır. Bu sabitlik ve klişenin beslendiği nokta olarak da Bhabha müphemlik kavramını ortaya atar:

"Sömürgeci söylemin önemli bir özelliği, ötekiliğin ideolojik inşasında ‘sabitlik ’ kavramına dayanmasıdır. Sömürgecilik söyleminde kültürel/tarihsel/ırksal farklılığın işareti olarak sabitlik, paradoksal bir temsil tarzıdır: Sabitlik; katılık ve değişmeyen düzene ve yine düzensizliğe, yozlaşmaya ve şeryanî tekrara delâlet eder. Benzer şekilde klişe, ki sabitliğin başta gelen diskursif stratejisidir, bir bilgi ve kimlik teşhisi/özdeşleştirme biçimidir. Bu kimlik teşhisi/özdeşleştirmenin özelliği her zaman “yerinde/mevcut”, zaten bilinen şey ile endişeyle tekrar edilmesi gereken şey... arasında gidip gelir. Sanki Asyalının öz itibarıyla düzenbazlığı yahut

⁶ Collins Online Dictionary, “Colonialism”, (Erişim: 31 Temmuz 2020)
<https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/colonialism>

Afrikanın hayvanî cinsel hovardalığının kanıtı ihtiyaç yoktur ve söylemde gerçek anlamda kanıtlanmaz. Bu bölümde bir sömürge söylemi teorisi inşa ederken keşfedeceğimiz konu da klişeye nispetle merkezî olan bu müphemlik sürecidir. Çünkü sömürge klişesine revaç kazandıran, müphemliğin gücüdür: Müphemlik, sömürge klişesinin değişen tarihsel ve diskursif şartlarda tekrarlanabilirliğini sağlar; bireyselleştirme ve marjinalleştirme stratejilerini şekillendirir; ihtimalî hakikat ve öngörülebilirlik etkisini üretir ve bu etki, klişe için her zaman deneysel olarak kanıtlanabilir ve mantıksal olarak açıklanabilir olandan fazla olmalıdır. Ancak ayrımcı gücün -bu güç ırkçı, cinsiyetçi, çevresel veya metropolitan olsun- en önemli diskursif ve ruhsal/psşik stratejilerden birisi olarak müphemliğin işlevi, henüz açıklığa kavuşturulmamıştır.” (Bhabha, 2016: 143-4)

Bir diğer anlamı belirsizlik olan müphemlik, Bhabha’ya göre sömürge klişesini tekrarlanabilir kılar. Bu tekrarlanan klişenin kendisi, belirsiz bir güç ve bilgi haline dönüşür. Sömürge gücünün nasıl yeniden üretildiğini anlamak için ona dair düzenin inşasını analiz etmek ama buna bağlı temsilleri de normalleştirmemek gerekir. Bhabha’ya göre üretken müphemlik ancak böyle kavranabilir. Bu müphemlik, “köken ve kimlik fantezisi içinde sınırlandırılmış bir farklılığın ifadesi olan ‘ötekilik’tir.” (2016: 145) Bu noktada “gerçekten sorgulanması gereken şey ise, ötekiliğin temsil ediliş biçimidir/modudur.” (2016: 146) Bhabha’ya göre, sömürge söylemi, kişileri etnik köken bağlamında yozlaşmış insanlar topluluğu şeklinde gösterir. Bu söylem, sömürgeleştirmeyi buna bağlı olarak yorumlayacak idare ve eğitim sistemleri kurmayı amaçlar. Sömürge söylemi içerisinde yer alan bir “güç oyunu” vardır ve bu bağlamda özneler sınıf, cinsiyet, ideoloji vb. açılardan değişken olsalar bile ortak bir “tebaa ulus” olarak belirlenirler. Bu ulus, onları hakimiyeti altında tutan bir zihniyet tarafından yönlendirilir ki bu güç kullanımı için gereken şey, sömürgeleştirilenlerin “ötekiliğini” korurken onları tamamen görünür ve bilinebilir olarak yansıtmaktır. Özetle, sömürge söyleminin ötekisi, bütünüyle tanınabilir olan toplumsal bir gerçeklik olarak üretilir ve temsil edilir. Bu temsil sistemi, Bhabha’ya göre sömürge söylemi tarafından bir hakikat yöntemi olarak kullanılır. (2016: 151) Bu noktada Bhabha da bu sistemi ve sistem içerisindeki temsiliyeti incelemek üzere Edward Said’in “Oryantalizm” fikrine döner.

Postkolonyal kuramın modern öncüsü sayılan Said’in *Oryantalizm* teorisi, Bertens’in tanımıyla Batı metinlerinin çağlar boyunca -ama özellikle de 18. yüzyılda- Doğu’yu nasıl temsil ettiğinin çarpıcı bir eleştirisidir. Bertens’e göre “Said

bu metinlerin yaratıcı temsiller (mesela romanlar), sözde gerçeğe dayalı betimlemeler (basın raporları ve gezi yazıları) ve Doğu tarihi ve kültürü hakkındaki bilgi iddiası (tarih ve antropoloji eserleri vb.) aracılığı ile Doğu'yu nasıl *inşa ettiğini* incelemektedir.” (Bertens, 2008: 162-3) Said bu bağlamda Foucault'nun söyleminden yararlanarak bahsettiği bu temsiliyet ile Doğu'ya dair bilginin -ve dolayısı ile Doğu'nun- inşa edildiğini söyler. Böyle bir bilgi edinmek, Doğu'ya karşı egemen ve güç sahibi olmak anlamına gelmektedir. Bu bilgiye dayalı var olan “biz” ve “onlar” ikiliğini kullanarak Said, sahip olunan gücün “bizim” için “onun” özerkliğini yok saymak anlamına geldiğini açıklar çünkü “o” -yani Doğu- “bir bakıma- biz onu *nasıl* biliyorsak öyle var olur.” (Said, 2017: 42) Bu özerkliğin yok sayılması ve temsil üzerinden oluşturulan söylem, Bertens'e göre bilinçli bir tabi kılma çabasıdır. (Bertens, 2008: 163) Said'e göre bu söylem, kültürel hegemonyaya hizmet eder ve bu noktada rızanın varlığı belirleyicidir.

“...totaliter olmayan her toplumda, belirli düşünceler diğer düşüncelerden daha etkili olduğu gibi, belirli kültürel biçimler de diğer biçimlere egemendir. Gramsci bu kültürel öncülük biçimine *hegemonya* der... Şarkiyatçılığa buraya değin sözünü etmiş olduğum kalıcılığını, gücünü kazandıran hegemonyadır ya da daha çok, mevcut, işleyen kültürel hegemonyanın sonuçlarıdır.” (Said, 2017: 16-7)

Bu rızaya dayalı hegemoni vurgusu, bu söylemin yalnızca sömürgeci tarafından değil; sömürge tarafından da benimseniyor oluşunun altını çizer. Doğu'nun temsil biçimleri, Batı'nın sömürge faaliyetlerini gerekçelendirme üzerine kuruludur ve bu gerekçelendirme, yalnızca Batı hükümetleri ve halklarını değil, sömürgeleştirilen halkları da kapsar. Oryantalist söylem, geniş çapta bir kültürel inşaya ve bu insanın zemin hazırladığı emperyalist eylem ve sömürgeciliğe hizmet etmektedir. Bu söyleme bağlı olarak Batı kültürel bir merkez olarak kabul edilir ve Batı'nın evrensel bir kültür ve medeniyet temsilcisi olduğu algısı, bizzat sömürgeleştirilenler tarafından da içselleştirilir. Bu noktada artık söylemin bilgisine sahip sömürge de içerisinde yaşadığı ikincil dünyadan sıyrılarak gerçek ve evrensel kültürün bir parçası olma ihtimalinin sömürgeciden geçtiğine inanmaktadır. Sömürgeleştirilen kültür marjinal olandır. Merkezde konumlanan Batı kültürü ile tabi

kılınmış sömürge arasında bir hiyerarşi vardır. Bu marjinalleştirme politikasının altını özellikle çizen Bhabha, merkezde ve marjinal olan arasındaki bu hiyerarşileştirme stratejisinin, sömürgeleştirilen toplumları yönetmek için kullanıldığını belirtir. (Bhabha, 2016: 171) Yine bu çalışmanın ilk başlığı altında bahsedildiği üzere Derrida'nın dilde ifşa etmeye çalıştığı ikili karşıtlıklar, sömürgeci ve sömürge arasında devamlı olarak üretilir. Said'e göre Doğulu mantıksız, günahkâr ve çocuksu, yani farklı iken; Batılı mantıklı, erdemli, olgun ve normal olandır. (Said, 2017: 49) Fakat örnekleri çoğaltılabilecek bütün bu ikili karşıtlıklar ile beraber Doğulunun içerisinde yaşadığı dünya da vurgulanmalı ve temsil edilmelidir. Söylem için, Doğuluyu içinde yaşadığı tutarlı bir Doğu imgesiyle birlikte algılamak ve tanımlamak gerekmektedir. Ancak bu şekilde kendi sınırlılıkları olan bir Doğulu kimliğinden söz edilebilir. Doğulu olana ait bu bilgi, Said'e göre güçten kaynaklanır ve "Şark'ı, Şarklıyı, Şarklının dünyasını *yaratır*", bu sebeple tüm bu süreçte önemli olan "Şarklının egemen çerçevelerde *kapsanması*, bu çerçevelerce *temsil edilmesidir*. (2017: 50) İşte bu temsil, Bhabha'nın vurguladığı ırkçı "klişe" aracılığı ile bilgiyi üretir ve yeniden üretir. Bu klişenin üretimine dair Bhabha ve Said yaklaşık görüşler paylaşır. Said, İnsan gerçekliğinin bölünmüş görüntüsünden yola çıkarak insanların farklı kültürlere, tarihlere, geleneklere, toplumlara hatta ırklara bölünmesini sorunsallaştırır ve bu bölünmenin insanları "biz" ve "onlar" veya "Batılı" ve "Doğulu" karşıtlığına götürdüğünü söyler.

"Çünkü böylesi bölünmeler, tarihsel ve güncel kullanımları bazı insanlar ile bazı başka insanlar arasındaki, çoğu zaman pek de hoş olmayan hedeflere yönelik ayrımın önemini vurgulamak durumunda olan birer genellemedir. Çözümlemede, araştırmada, kamu siyasetinde, hem başlangıç hem de sonuçta varılacak hedef olarak Şarklı ve Batılı gibi kategoriler kullanıldığında... iş genellikle ayrımı kutuplaştırmaya -Şarklının daha Şarklı, Batılının daha Batılı hale gelmesine- ve farklı kültürler, gelenekler, toplumlar arasındaki insani temasların sınırlandırılmasına varır. Kısacası, yabancıyı ele almaya yarayan bir düşünce biçimi olarak Şarkiyatçılık, modern tarihinin başından bugüne, "Doğu" ile "Batı" gibi katı ayrımları temel alan her bilginin ortaya koyduğu pek acınası bir eğilimin tipik bir örneğini sergiler: Düşünceyi bir Batı ya da Doğu mecrasına sokar. Şarkiyatçı kuramla uygulamanın ve Batı'da oluşan değerlerin tam göbeğinde bu eğilim olduğu için, Batı'nın şark karşısındaki güçlülük duygusu -bilimsel doğruluğa sahipmişçesine- sağlam bir zemin addedilir." (Said, 2017: 55)

Yukarıdaki alıntıda bahsi geçen bölünme, insanları belli kategorilerin içerisine sokar ve bu kategoriler, Said'in de vurguladığı üzere herhangi bir bilimsel gerçekliğe dayanmamasına rağmen, doğru ve genel geçer olarak kabul edilir. Şarkiyatçılık da tam olarak bunun bir örneğidir. Yaratılan bu kategoriler, içlerine yerleştirilen insanlar tarafından giderek daha çok temsil edilmeye başlanır. Yani söylemin Doğulu kimliği yapıştırdığı kimse, giderek daha fazla Doğulu olacaktır. İşte bu kategoriler daha önce de belirtildiği gibi beraberinde ikili karşıtlıkları getirir. Bu karşıtlıklar aracılığı ile kişilere yüklenen sıfatlar, genel kabul ve klişelere dönüşür. Sömürgeleştirilmiş halkı devamlı olarak temsil eden bu ırkçı klişeleri ve klişelerin dayandırıldığı bölünmeleri Bhabha da benzer bir yerden ele alarak, bu süreci sömürge yönetilmesi ve gücün şekillendirilmesi hedefine bağlar.

“İrkçi klişe söylem, sömürge esnasında, bir yönetimsellik biçimi kazır. Bu yönetimsellik/yönetim zihniyeti biçiminin özelliği, bilginin oluşumunda ve gücün kullanımında verimli bir bölünme tarafından şekillendirilmesidir. Onun bazı uygulamaları; klişesel bilgiler, ırksal teoriler ve idarî sömürge tecrübesi tarafından açıklanmış şekliyle ırk, kültür ve tarih farklılığını tanıyıp kabul eder ve o temel üzerine bir dizi siyasî ve kültürel ideoloji kurar. Bu ideolojiler; önyargılı, ayrımcı, dumura uğramış, eski, ‘mitsel’dir ve önemli bir şekilde, böyle kabul edilmektedir/tanınmaktadır. Yerli halkı bu terimlerle ‘bilmek/tanımak’ sûretiyle, siyasî kontrolün otoriter biçimleri uygun olarak görülmektedir. Sömürgeleştirilmiş halk böylece, sistemin hem sebebi hem de sonucu olarak görülmekte, yorum döngüsü/dairesi içine hapsedilmektedir.” (Bhabha, 2016: 171)

Bu çalışmada Homi Bhabha ve Edward Said'in görüşlerinden hareketle analiz edilen merkez Batı ve marjinal Doğu fikri başta olmak üzere, buna bağlı gelişen her türlü ötekileştirme, yeniden üretilen ırkçı klişelerle varlığı sürdüren kolonyal söylem ve hegemonik yapı eleştirisi, postkolonyal eleştiri kapsamında ele alınmaktadır. Bertens, postkolonyal teori ve eleştiriye merkez ve marjinal arasındaki gerilimi öne çıkaran bir teori olarak tanımlar. Postkolonyal teori mümkün olduğunca Avrupa merkezli olmayan bir perspektif ile odağına kültürel yerinden edilmeyi ve bunun bireysel ve toplumsal sonuçlarını alır- ki bu durum genellikle bir sömürgeleştirme süreci veya sömürge yönetimi ile devam eder. Kültürel yerinden edilmenin gerçekleştiği süreci ve etkilerini incelerken aynı zamanda yerinden edilenlerin kültürel anlamda verdikleri tepkileri ve kendilerini nasıl savunduklarını veya

koruduklarını da inceler. Yine Bertens'in vurguladığı üzere, postkolonyal teori ve eleştiri, sömürgeci güçlerin bu yayılmacı emperyalizmini ve bunu besleyen, kabul edilebilir kılan değerler sistemini sorgular. (Bertens, 2008: 160) Bhabha'nın 1992 tarihli makalesinde yaptığı postkolonyal perspektif tanımına göre "Postkolonyal eleştiri, modern dünya düzenindeki politik ve sosyal otorite yarışı içerisinde var olan kültürel temsiliyetin eşitsiz ve dengesiz gücüne tanıklık eder. Postkolonyal perspektifler, Üçüncü Dünya ülkelerinde yaşayanların ve doğu, batı, kuzey, güney gibi jeopolitik bölünmelerin içerisindeki 'azınlıklar'ın kolonyal tanıklıklarından türemiştir. Çoğunlukla dezavantajlı olan ulusların, ırkların, toplumların ve insanların eşitsiz ve ayrımcı tarihine hegemonik bir 'normallik' vermeye çalışan bu modern ideolojik söyleme müdahale eder. Eleştirisini, bu modernliğin 'rasyonelliği' içerisindeki düşmanca ve ikircikli tavrı ifşa etmek üzere kültürel farklılık, sosyal otorite ve politik ayrımcılık sorunları etrafında şekillendirir." (Bhabha, 1992: 437) Kwame Anthony Appiah, "postkolonyalizmin 'post'unun, daha önceki meşrulaştırıcı anlatılara meydan okuyan bir post" olduğunu belirtir. (Appiah, 1991: 353) Iain Chambers ise Rosi Braidotti'nin fikirlerinden de yararlanarak postkolonyal varoluş hakkında şunları söyler:

"Soyut 'Öteki' metaforunun şimdi artık somut tarihsel bedenlere dönüştürüldüğü sömürge sonrası varoluş, tarihsel olarak tikel bir sesin, cinsiyetin, cinselliğin, etnisitenin ve tarihin varoluşunu hep maskeleyen ve 'Öteki'ne yalnızca kendi öncüllerini (ve önyargılarını) onayladığı sürece hayat hakkı tanımış olan evrensel düşünce –akıl, teori, Batı- görüntüsüne meydan okumaktadır." (Chambers, 2014: 99)

Bu bağlamda değerlendirilecek olursa, postkolonyalizm bir meydan okumadır. Postkolonyal eleştiri, hem kolonyal dönemin üzerine kurulu yapıyı ifşa eder, hem kolonyalizmin getirdiği deneyimi açığa vurur, hem de kolonyal güçlere bir karşı hareket olarak sömürgeleştirilmiş halkların kültürel ve politik bağımsızlık mücadelesine tanıklık eder.

1.4. Postkolonyal Feminizm

Postkolonyal teori, kolonyalizm ve sömürge eylemlerine meydan okurken, sömürgeleştirilmiş halkları ve onların bağımsızlık mücadelelerini odağına almış, kolonyal söylemin ürettiği “öteki”yi incelemiştir. Fakat postkolonyalizm, hem kolonyal süreçteki hem de postkolonyal teori içerisindeki toplumsal cinsiyet kavramına değinmez ve sömürgeci sistem ile ataerki sistem arasındaki ilişkiyi gözardı eder. Postkolonyal feminizm tam olarak bu ilişkiyi açıklığa kavuşturmak ve postkolonyalizmin yeterince kapsayıcı olmadığı bu temsiliyetin eleştirisini yapmak için sahneye çıkar. Bunu yapabilmek için de öncelikle feminist teorinin, postkolonyal teori ile buluştuğu noktalara bakmak gerekir.

Ashcroft, Griffiths, Tiffin’e göre feminist perspektif, postkolonyal eleştiri içerisinde giderek daha çok önem kazanmaktadır ve genişlemektedir. Güncel feminist ve postkolonyal teori stratejileri birçok noktada keşismekte, birbirlerini tamamlayarak geliştirmektedir. (Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2002: 30) Feminizmin, postkolonyal söylem içerisinde bu kadar önemli olmasının bu üçlüye göre iki sebebi vardır. İlki, ataerki ve emperyalizmin tabi kıldıkları üzerindeki egemenliğinin birbirine paralelliğidir. Yani ataerkiye maruz kalan kadın ile sömürgeciye maruz kalan sömürgecinin deneyimi de birbirine paraleldir. Buna bağlı olarak hem feminist hem de postkolonyal hareket bahsi geçen egemenliğe karşı mücadele eder. İkinci sebep ise, çoğu zaman sömürgeleştirilmiş toplumlarda toplumsal cinsiyetin mi yoksa sömürgeleştirilmenin mi kadınların hayatında daha belirleyici bir rol oynadığı üzerine tartışmaların süregelmesidir. (Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2007: 93) Birazdan örnekleneceği üzere bu tartışma bazen Batılı feministler ile baskılanmış ülkelerin aktivistleri arasında ayrışmaya yol açarken bazen de kadınların hayatları üzerindeki etkisi bakımından birbirinden ayrılması imkânsız bir şekilde iç içe geçmiş oldukları vurgulanır. Bütün bu durum, emperyalizm ve kolonyalizm kapsamında cinsiyetin nasıl inşa edildiğine dair daha geniş bir çerçevede bakma ihtiyacını beraberinde getirir. (Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2007: 93) Feminizm -tıpkı postkolonyal teorinin sömürgeciyi, onun baskı yöntemlerini ve sömürgeleştirilen üzerindeki kimlik inşasını ifşa etmeye çabaladığı gibi- ataerki sistemi, bu sisteminin işleyiş mekanizmalarını ve dayattığı *ideal kadınlığı* ifşa etmeye çabalar. Fakat Batılı feministler, bütün bu

süreç içerisinde Batılı deneyimi evrensel ve homojen bir deneyim olarak ele almak ve farklı toplumlardan farklı kadınlık deneyimlerini göz ardı etmekle eleştirilirler.

“1980’lerde birçok feminist eleştirmen (Carby 1982; Mohanty 1984; Suleri 1992), cinsiyetin evrensel bir kadınsı ve feminen kategori oluşturmakta kültürel farklılıklara üstün geldiğini varsayan Batı feminizminin aslında gizli, evrenselci, orta sınıfa ait Avrupa merkezli bir önyargı ile hareket ettiğini tartışmaya başlar. Böylece feminizm, Üçüncü Dünya kadınlarının deneyimlerini yeterince yansıtmak ve açıklamadaki başarısızlığı ile eleştirildi. (Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2007: 94)

Diğer yandan postkolonyal teori de cinsiyet körlüğü ile eleştirilir çünkü kadınların maruz kaldığı tek baskı unsuru sömürgeci güçler değildi. Kolonyalizm eleştirisi ve sömürgeleştirilen halkların bağımsızlık mücadeleleri kapsamında postkolonyal teori kadınların sömürgeleştirilme sürecinden nasıl etkilendiklerini veya mücadele süreçlerinde oynadıkları rolleri tamamen göz ardı etmekteydi. Postkolonyal feminizm bu eksikliği gidermek üzere sesini yükselterek, her iki teori arasındaki bağlantıyı kurmayı hedefler. Hem feminizm, hem de postkolonyal teori ortak olarak öznenin hangi temsillerle inşa edildiğini ve tanımlandığını araştırır ve ikisi de bu baskı mekanizmaları ve -ataerkil ve sömürgeci- söylem ile nasıl mücadele edileceği yönünde strateji geliştirir. Postkolonyal feminizm tam da bu ortaklıktan beslenerek feminist bakış açısını sömürgeleştirilmiş toplumlar veya Üçüncü Dünya ülkelerinde yaşayan kadınların deneyimlerini analiz etmek üzere kullanır.

“Postkolonyal feminist teori, ırkçılık, kolonyalizm, küreselleşmenin postkolonyal eleştirisine ve bu süreçlerin eski sömürge toplumlarında bilgiyi, kimliği, yasaları ve politikayı nasıl inşa ettiğinin analizine feminist bir bakış açısı uygular. Kolonyal hegemoninin bir tekrarı olarak gördükleri Avrupa-Amerikan feminizminin diğer feminizmler üzerindeki ayrıcalığına meydan okur. Süreçten dışlanmış olmalarına rağmen feminist teori çerçevesindeki ortak entelektüel alanın diktelerine uyum sağlama zorunluluğuna karşı duyulan rahatsızlığı ifade eder ki bu alan çoğunlukla yerleşik farklılıkları ve Üçüncü Dünya kadınlarının deneyimlerini şekillendiren karmaşık sosyal düzenlemeleri açıklamakta yetersizdir.” (Rosser, 2008: 395)

Rosser’in ifade ettiği bu yetersizliği Audre Lorde, 1979 yılında New York’ta katıldığı *Kişisel Olan ve Politik Olan* başlıklı panelde yaptığı konuşmada dile getirir.

Sonradan kitaplaştıracığı bu konuşmada Lorde, neredeyse tamamı beyaz ve batılı feministlerden oluşan bir konuşmacı ve dinleyici topluluğu karşısında “İrkçi feminizmin arkasında yatan teori nedir?” diye sorar ve içerisinde siyah kadınlara, lezbiyen kadınlara, fakir kadınlara, üçüncü dünya ülkelerinden gelen kadınlara özne olarak yer vermeyen beyaz feminizmi eleştirir. (Lorde, 1984: 112) Benzer bir eleştiriyi Hazel Carby de dile getirir ve “Siyah kadınların *tarih* eleştirisi yalnızca ‘yokluklar’ konusunda mutabık kalmamızı içermez, ayrıca bizi görmeyi seçtikleri durumlarda nasıl görünür kılındığımız konusunda da öfkeliyiz” der. (Carby, 2005: 211) Batı feminizmini masaya yatıran Carby, siyah feministlerin hareket içerisinde hem kendilerini yeterince ifade edecek alana sahip olmadığını hem de yanlış temsil edildiklerini dile getirerek siyah feministlerin, beyaz feministlerle olan ilişkisinin yapısal bir unsur olarak ırkçılığın varlığının tanınmasını talep ettiklerini ifade eder çünkü Batılı beyaz feministler maruz kaldıkları baskı unsurları ve karşılaştıkları sorunlar karşısında ürettikleri çözümlerin tüm kadınlar için geçerli ve uygulanabilir olduğu yanılgısına sahiptirler. Carby’ye göre “Batı’nın metropolitan merkezleri öteki sosyal sistemler üzerine sorulacak soruları tanımlamakta, aynı zamanda bütün bu ‘yabancı’ pratiklerin tartışacağı ölçü birimlerini kendileri sağlamaktadır.” (Carby, 2005: 215) Postkolonyal feminizmin çıkış noktalarından biri olan bu yanılgı, ırk, etnik köken, sınıf gibi deneyimlerden kaynaklı farklılıklara karşı kör bir tutum sergileyerek Batılı deneyimi genel geçer bir norm olarak kabul eder. Bu durum ortak ve kapsayıcı bir feminist hareketi imkânsız kılmaktadır. Nitekim Carby de çalışmasını “Beyaz feministler ‘BİZ’ dediklerinde neyi kastettiklerini sorgulamak zorundadırlar” diyerek sonlandırır. (Carby, 2005: 232)

Chandra Talpade Mohanty de “bazı yakın dönem (batılı) feminist metinlerde ‘Üçüncü Dünya Kadınları’nın tekil ve tekdüze bir özne olarak üretiminin” eleştirisini yapar. (Mohanty, 1988: 61) Çeşitli Batılı feminist metinleri analiz eden Mohanty, incelediği metinlerde genellikle “ortalama bir üçüncü dünya kadını” portresi çizildiğini ve bu kadın temsiline yaygın olarak “cinsiyetlerine (yani cinsel olarak kısıtlanmış oldukları algısına) ve ‘üçüncü dünya’ olmalarına (yani cahil, fakir, eğitimsiz, geleneksel, dindar, ev içine hapsedilmiş, aile merkezli, kurban edilmiş vb. algılara) dayalı olarak temelde eksik bırakılmış hayatlar sürdürdüklerini” ifade eder.

Bu tasvir, Batılı kadınların kendilerini temsil ederken kullandıkları “eğitimli, modern, bedenleri ve cinsellikleri üzerinde söz sahibi ve kendi kararlarını verme ‘özgürlüğüne’ sahip” imajının tam tersidir. (Mohanty, 1988: 65) Dolayısıyla Batılı feminist metinler, kendilerini ve kendi deneyimlerini norm olarak ortaya koyarken, Batılı olmayan kadınları öteki konumuna yerleştirerek temsil ederler. Bu temsilin bir sonucu da Batılı olmayan kadınların sürekli erkek şiddetinin, ekonomik gelişim süreçlerinin, aile yapısının ve benzeri kurumların kurbanı olarak görünür kılınmasıdır. Bu kurban temsili, kadınları “çeşitli kurumlardan etkilenmeleri veya etkilenmemeleri baz alınarak” yani birer *nesne* olarak ele alır. Mohanty “...bu nesneleştirmenin (yardımsever bir niyetle yapılmış dahi olsa) açığa çıkarılması ve buna meydan okunması” gerektiğini ifade eder. (Mohanty, 1988: 65-66)

“...üçüncü dünya kadınları bir grup veya kategori olarak otomatikman ve muhakkak dindar (yani ‘ilerici olmayan’), aile merkezli (yani ‘geleneksel’), yasal olarak reşit olmayan (yani ‘hala haklarının bilincinde olmayan’), okuma yazma bilmeyen (yani ‘cahil’), evcimen (yani ‘geriye dönük’) ve bazen de devrimci (yani ‘ülkelerinde sava var, savaşmak zorunda olanlar’) olarak betimlenirler.” (Mohanty, 1988: 80)

Postkolonyal feminist teori kapsamında önemli veriler ortaya koyan Mohanty, özetle Batılı feminist metinlerin, dünyanın geri kalanında okunurken mutlaka hegemonik güç ilişkileri bakımından incelenmesi gerektiğini vurgular.

Postkolonyal feminizmde, sömürgeleştirilen ülkelerdeki kadınların deneyimini ifade etmek için kullanılan kavramlarından biri “çifte sömürgeleştirme”dir. Bu kavram ilk olarak Kirsten Holst Petersen and Anna Rutherford (1986) tarafından kullanılmıştır. Postkolonyal teori, tek bir sömürgeleştirilen kategorisi oluştururken cinsiyete dayalı farklılıkları yok sayar. Fakat postkolonyal feminizm, kolonyalizmin kadınlar ve erkekler için çok farklı işlediğini vurgular. Dolayısıyla kadınların hem sömürgeleştirilen özne olarak hem de kadın olarak ayrımcılığa maruz kaldığı durumlarda, “çifte sömürgeleştirme” kavramı dikkate alınmalıdır. (Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2007: 95) Burada önemli olan kadınların yalnızca sömürgeci tarafından değil, postkolonyal mücadeledeki erkekler tarafından da ayrımcılığa ve baskıya uğramalarıdır. Bir “öteki” olarak

sömürgeleştirilmiş toplum, batı karşısında ikincil ve sessizleştirilmiş bir konumda ise, kadınlar bu sömürgeleştirilmiş toplum içerisinde kadın olmaktan kaynaklı bu ikincil ve sessizleştirilmiş konumu iki kere yaşamakta ve iki kere ötekileştirilmektedirler. Bertens'e göre tamamıyla feminist bir bakış açısına sahip ilk postkolonyal teorisyen olan Gayatri Chakravorty Spivak, tüm postkolonyal teorisyenler arasında farklı olanı temsil etmesiyle öne çıkar. Farklılıkları ve heterojenliği göz önünde bulundurmaya çalışan Spivak, kolonyal ve postkolonyal toplumların alt katmanlarını tanımlamak için Gramsci'den aldığı "madun" kavramını kullanır. Madun, -özellikle sömürgeleştirilmiş- toplumlardaki güç hiyerarşisinde en alt basamaklarda yer alan grupları ifade etmek için kullanılır. Hatta bu bağlamda bile Spivak, sınıfa dayalı bir kategorizasyonun, farklılıkları yeterli ölçüde yansıtamadığını ve her öznenin kendi başına heterojen olduğunu belirtir. (Bertens, 2008 :169-70) Madun kavramı içerisinde kadınları odağına alan Spivak da "çifte sömürgeleştirme" kavramından yararlanır ve kadınların içerisinde bulunduğu durumu şu şekilde ifade eder:

"Madun öznenin yok edilmiş güzergahı içerisinde, cinsel farklılığın izleri iki kere etkilenmiştir. Asıl soru kadınların direnişe katılımı veya iş gücünde cinsiyete dayalı ayrımın temel kuralları değildir, ki her ikisi için de "kanıt" mevcuttur. Asıl mevzu, hem kolonyalist tarih yazıcılığının nesnesi hem de direnişin öznesi olarak, cinsiyetin ideolojik inşasının erkeği egemen kılmasıdır. Kolonyal üretim bağlamında eğer madunun bir tarihi yoksa ve konuşamıyorsa, madun özne olarak kadın çok daha derin bir karanlıktadır." (Spivak, 1995: 28)

Spivak, madunların ve madun bir özne olarak kadınların konuşamadığını söylerken asıl problemin onların konuşamaması değil, seslerini duyuramıyor olması olduğuna dikkat çeker; çünkü mevcut olan durum onların sessiz kalmasından ziyade sessizleştirilmesinden kaynaklıdır.

"Yani, 'madunlar konuşamaz' demek, madun özne konuşmak için ölümüne çaba harcarsa da duyulamıyor demektir ve konuşmak eylemini, konuşmak ve duyulmak beraber tamamlarlar." (Spivak, 1996: 292)

Bu bağlamda Spivak yapılması gerekenin madunlar adına konuşmak olmadığının altını çizer; çünkü madun kadınlar hali hazırda hem beraber yaşadıkları erkekler hem sömürgeci erkekler hem de bazı Batılı feministler tarafından sürekli olarak belirli kalıplar içerisinde yeniden yazılmaktadırlar. Önemli olan, onların seslerinin duyulmasını engelleyen mekanizmayı ifşa ederek bu sistemi anlaşılır kılmaktır. Madun kadının kendi adına konuşabilmesinin yolu, maruz kaldığı ve onu sessizliğe ve karanlığa iten çifte sömürgeleştirmeyi gözler önüne sermekten geçer.

1.5. Göç Bağlamında Çatışan ve Dönüşen Kimlikler

Bu başlık altında kısaca göç kavramından bahsedilecek ve sonrasında göç deneyimi bağlamında kimlik algısının geçirdiği çatışma ve dönüşme süreci incelenecektir. Dinesh Bhugra tarafından yapılan tanıma göre göç:

“...bir bireyin -yalnız veya bir grupla beraber- ekonomik iyileşme, siyasi karışıklıklar, eğitim veya başka nedenlerden biri veya birden fazlası sebebiyle bir coğrafi bölgeden başka bir coğrafi bölgeye uzun süreli veya kalıcı yerleşmek üzere ayrıldığı bir sosyal değişim sürecidir.” (Bhugra, 2004: 129)

Göç deneyimi, göç eden bireylerin hayat pratiklerinde büyük bir değişim yaratır. Bu değişimin ortaya çıkaracağı kimlik dönüşümlerinin altında terkedilen ve geride bırakılan hayat pratikleri ve alışkanlıklar ile yeni karşılaşılan ve öğrenilmesi gereken hayat pratikleri arasındaki çatışma yatar. Bu çatışma bilinmeyene adapte olma sürecini beraberinde getirir fakat bu sürecin en önemli dinamiklerinden biri de kişinin bilineni de yanında taşıyor oluşudur. Iain Chambers, *Göç, Kültür, Kimlik* kitabında Edward Said’e atıfta bulunarak göçerlik ve sürgünün “kesintili bir var olma durumu ve geride bıraktığınız yerle bir kavgaya tutuşma biçimi” olduğunu ifade eder. (Chambers, 2014: 13) Fakat birçok örnekte bu kavga sadece tek yönlü olarak geride kalanla değil bizzat gelmiş veya gelmekte olan mekân ile de süregeldiğini görebiliriz. Bu noktada verilen mücadele yalnızca yeni bir hayat pratiğine alışmak değildir:

“Zincire vurulmuş bir köle olarak Atlantik’in öte yakasına götürülmek, nice umut ve hayallerle Akdeniz’i veya Rio Grande’yi illegal yollarla aşarak Kuzey’e kaçmak ya da hatta pasaport alabilmek için ya da çalışma izni koparabilmek için yavaş ilerleyen bürokrasi kuyruklarında ter dökmek... Bunları yapmak, farklı dünyalar arasında yaşamayı, dilinizi, dininizi, müziğinizi, giyim kuşamınızı, dış görünüşünüzü ve hayatınızı yatay olarak delip geçen bir sınır boyunda yaşama alışkanlığı edinmek demektir. Başka yerlerden gelmek, “buralı” değil de “oralı” olmak ve dolayısıyla da aynı anda hem “içeride” hem de “dışarıda” olmak, tarihlerin ve hafızaların kesiştiği yerlerde yaşamaktır; bu tarih ve hafızanın hem ilk çözülüş ve dağılışını hem de keşfedilen yollar boyunca yeni ve daha geniş düzenlemelerle tercüme edilmesini deneyimlemektir. (...) Nadiren özgürce seçilen bu dram aynı zamanda yabancının dramıdır. Geleneğin anavatanından kopmuş ve sürekli meydan okunan bir kimliği yaşayan yabancından, dört bir yana saçılmış bir tarihsel miras ile heterojen bir şimdiki zaman arasındaki sonu gelmeyen bir tartışmada kendisini hep evde hissetmesi beklenir.” (Chambers, 2014: 19)

Bu büyük mücadeleyi ve çatışmayı göz önüne alarak göç yoluna çıkan kimselerin bu tercihi -ki yukarıda vurgulandığı şekliyle bu nadiren gerçekten gönüllü bir tercihtir- hangi şartlar altında yaptığı göçmenleri tanımak ve tanımlamak adına önemli bir noktadır. Bu bağlamda Deniz Şenol Sert, *Uluslararası Göç Yazınında Bütünleyici Bir Kurama Doğru* (2018) başlıklı makalesinde göç yazınının bugüne kadar uluslararası göçmenleri çeşitli kategorilere göre sınıflandırdığını belirtir. Bunlardan en yaygın olanı göçmenleri, gönüllü olanlar ve gönüllü olmayanlar şeklinde kategorize etmektir. İkiye ayrılan göçmenler arasında gönüllüler genelde özgür iradeye sahip olanlar, gönüllü olmayanlar ise sürgün veya siyasi sebeplerle göç edenler ve sığınmacılar olarak tanımlanır. Bu noktada Sert, A. H. Richmond’ın göç konusundaki özgür iradenin farklı derecelerinin olabileceğini ve siyasi ve ekonomik sebeplerin arasındaki ayrımın bu kadar net olamayacağını ifade eden düşüncelerini aktarır. (Sert, 2018: 30) Bu çizgilerin bulanık olduğu durumlarda insanın gönüllü olarak nitelendirilen yolculukları -örneğin sürgün edilmedikleri veya savaştan dolayı kucaklarında bir torba eşya ile sınıra koşmak zorunda kalmadıkları halde- aslında bir hayat idame ettirebilmek için tek çare olarak görünüyor olabilir. Yine Sert’in yukarıda adı geçen makalesinde belirttiği üzere “insanların neden göç ettiğiyle ilgilenen araştırmaların büyük bölümü, uluslararası göçün arkasındaki itici-çekici faktörlere vurgu yapmaktadır” ve göçün arkasında yatan en önemli itici güç, kişisel beklentiler ile göç veren ülkenin ekonomik anlamda büyüme vadetmemesidir. (Sert, 2018: 31-2) Dolayısıyla göç motivasyonunu her zaman zorunlu veya gönüllü olarak

ayrıştırmak mümkün değildir. Göç etme motivasyonlarının karmaşıklığı üzerine dikkat çekilen bu nokta tezin ikinci ve üçüncü bölümlerinde incelenecek olan *Amerikana* romanı ve öykülerde de çeşitli karakterler aracılığı ile kendini göstermektedir.

Bir diğer önemli olgu ise Chambers'ın (2014) bahsettiği ve -yer değiştirme motivasyonu her ne olursa olsun- göç edenin kendisini içinde bulduğu bu kavga sürecinin beraberinde getirdiği kimlik dönüşümüdür. Bireysel veya toplu olarak gerçekleşebilen bu yer değiştirmenin yaşam pratiklerinde önemli dönüşümlere sebep olduğu belirtilmişti. Bu dönüşüm kişinin yaşam deneyimine doğrudan etki ettiği için kişinin başkaları tarafından tanımlanma ve dolayısıyla kendini tanımlama biçimlerine de yansır. Bireylerin göç deneyiminden önceki kimlikleri, bulundukları yeni konumda geçerliliğini yitirerek kişiyi bir kimlik çatışmasına sürükler. Artık evde olmamak aynı zamanda evdeki insan olmamak anlamına da gelmektedir; çünkü kişinin kendini tanımlayış biçimiyle çevrenin kişiyi tanımlayış biçimi arasındaki alışıldık/öğrenilmiş bağ, mekân değişikliği ile beraber kaybolur. Oliva Espin'in açıklaması ile:

“Göçmenler sınırları geçerken, aynı zamanda duygusal ve davranışsal bazı sınırları da geçmektedirler. Yeni bir toplumun üyesi olmak mümkün olanın sınırlarını esnetir. Kişinin hayatı ve rolleri değişir. Bununla beraber, kimlikler de değişir. Coğrafi sınırları geçen mülteci ve sığınmacıların pek azı karşı karşıya kalacakları duygusal ve davranışsal sınırları öngörebilir.” (Espin, 2006: 241)

Önceki bölümde kimliğin çoğunluğun kabul ettiği gibi doğuştan, sabit ve değişmez olmadığı, bir söylem tarafından yapay olarak üretilerek bireylere benimsetilmeye çalışıldığı açıklanmıştı. Tam olarak bu sebepten ötürü, değişen mekân ve göç deneyimi ile birlikte kişinin tanımlandığı veya kendini tanımladığı kimlik anlayışı yer yer kesintiye uğrar. Paul White, kişilerin kendilerini hayatlarının belli evrelerinde çeşitli kimliklerle tanımlayabildiklerini açıklar. Bu bazen toplumsal cinsiyet rollerimiz ve davranışlarımızla alakalı olarak cinsiyetlerimiz, bazen yaş ve aile bağlarımız, bazen ekonomik veya dini yönlerimiz, bazen de etnik kökenimiz gibi kültürel öğeler bağlamında gerçekleşebilir. Fakat göç deneyimi -ister bireysel ister

grup halinde olsun- bu bağlamlara bağlı kimliklerde bir dönüşümü meydana getirir. Göç edenler bu dönüşüm ve yeni etkilere açık konumdadır. Bu yeni etkiler, White’a göre kişilerin önceki öz algılarına meydan okur ve bu meydan okuma aracılığı ile kişilerin öz algıları yeniden şekillenir. Bunu örneklendirmek için White, etnik köken algısını öne sürer. Göç eden kişilerin, göç öncesi kendilerine dair etnik algılarının genellikle çok yüksek olmadığını fakat göç sonrası alternatif bir etnik yapı olarak etiketlenmeleri ve “öteki” olarak tanımlanmaları ile birlikte bu etnik algının da farklı tepkiler ürettiğini söyler. White, göçmenlerin bu etiketlendirme süreçlerinden kaçmalarının pek de mümkün olmadığını özellikle vurgular. (White, 2003: 2-3) Bu ötekilikten kaçamama vurgusu önemlidir çünkü göç deneyimi sadece göç edeni değil, göç edilen yerdeki toplum ve kişileri de etkiler.

“Dönüşüm, (göçle) ilişkili herkesin hayatında gerçekleşir. Yalnızca göç edenler değil onlarla doğrudan teması geçenler ve dolaylı olarak göçe bağlı sosyal, siyasi ve ekonomik gelişmelerden etkilenen herkes için geçerlidir... Bu nedenle göç insanları ve zihniyetleri değiştirir. Birçok etki ve insanın bir araya gelmesi sonucu yeni deneyimler ortaya çıkar ve bu yeni deneyimler, deneyim ve öz kimliğin değişmiş veya gelişmekte olan temsillerine yön verir.” (White, 2003: 1)

Buna bağlı olarak “burada olan”ın karşısına yerleştirilecek bir “yeni gelen” ve bu yeni temasın sebep olacağı dönüşümlere dair tedirginliğin çift taraflı olduğu söylenebilir. Göçmenler, yeni karşılaştıkları yaşam pratiklerini ve tanımlanma biçimlerini bugüne kadar sahip olduklarına karşı bir tehdit olarak görebilirken, göç edilen yerlerdeki kişiler de yaşam alanlarına dahil olan bu yeni -ve çoğu zaman farklı- pratiği, kendi alışlagelmiş pratik ve kimliklerine bir tehdit olarak görürler. Donnan ve Wilson’a göre “Sınırı aşanların, ‘biz ’ve ‘öteki ’arasındaki keskin ayrımları aşındıracağından veya yıkacağından korkulur.” (Donnan ve Wilson, 2002: 189) Bu sebeple yeni gelenin “ötekileştirilmesi”, aradaki ayrımın korunması ve “biz” kimliğinin zarar görmemesi için elzem görünür.

Son olarak, Paul White göçe dair sosyal bilimsel çalışmaların çoğunlukla bütüne odaklandığını ve grupları etkileyen sonuçlarla ilgilendiğini belirtirken edebiyatın, bu bütünsel sonuçlara ek olarak bireysel deneyimlere de kapı araladığını

söyler. Edebiyatın daha karmaşık ve muğlak bir gerçekliği yansıtırma kapasitesinin olduğunu da belirtirken özellikle göç alanının bu muğlaklık, çoğulluk ve kimlik çatışmaları açısından çok yoğunluklu bir alan olduğunu vurgular. (White, 2003: 14-5) Buradan da yola çıkarak, bu tezin ikinci ve üçüncü bölümündeki incelemelerde karakterlerin göç deneyimleri ile birlikte maruz kaldıkları kimlik çatışmaları detaylıca irdelenecek, geride bıraktıkları kimlikleri ve göç sonrası edindikleri kimlikler arasındaki dönüşüm analiz edilecektir. Bireysel deneyimlerden yola çıkarak, karakterlerin kimlik dönüşümlerinin toplumsal boyutları da ele alınacak; özellikle bu kimlik dönüşümü sürecinde karakterlerin ayrıldıkları ve vardıkları toplumlar tarafından nasıl tanımlandıkları ve bu tanımlama/kategorize etme süreçlerinin adapte edilen kimliklere etkisi açıklanacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

CHIMAMANDA NGOZİ ADİCHİE’NİN *AMERİKANA* İSİMLİ ROMANINDA GÖÇ BAĞLAMINDA KİMLİK, IRK VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Tezin bu bölümünde, 1977 yılında Nijerya’nın Enugu şehrinde dünyaya gelen ve 19 yaşında iletişim ve siyaset bilimi okumak üzere Amerika Birleşik Devletleri’nin Philadelphia kentine göç eden yazar Chimamanda Ngozi Adichie’nin “Amerikana” başlıklı romanı incelenecektir. İlk başlıkta romanın içeriğine dair giriş niteliğinde bilgiler aktarılacak ve romanın neden postkolonyal edebiyat geleneğine dahil edildiği tartışılacaktır. Yine romanın hangi açılardan bir *bildungsroman*¹ örneği olarak kabul edilebileceği açıklanacaktır. İkinci başlıkta romanın omurgasını oluşturan göç etme, göçmenlik ve bir kadın göçmen olma deneyiminin, göç öncesinden başlayarak nasıl işlendiğine bakılacak, devamında ise çeşitli karakterler bazında farklı göçmenlik deneyimleri karşılaştırılacaktır. Üçüncü başlık, romanın “ırk” kavramı üzerine söylediklerinin peşine düşecektir. Nijerya’dan Amerika Birleşik Devletleri’ne gerçekleşen göçün, Ifemelu karakterinin “siyah olmak” ve “siyah kadın olmak” deneyimlerini ve kimlik algısını nasıl şekillendirdiği incelenecek. Dördüncü başlıkta ise halihazırda anlatılmış olacak göç ve ırk deneyimi de kapsanarak romanın kimlik çatışmasını nasıl ele aldığı, Ifemelu’nun hangi unsurlar vasıtasıyla bu kimlik çatışmasını deneyimlediği ve nasıl yeni bir kimlik algısı edindiği detaylıca tartışılacaktır. Beşinci ve son başlık ise Ifemelu ve Obinze karakterleri odağında tekrar Nijerya’ya dönüşü odağına alacak, göç sonrası eve

¹ *Bildungsroman*, Almanca “bildung” (eğitim) ve “roman” (roman) kelimelerinden oluşur ve bir karakterin çocukluk veya gençliğinden itibaren büyüüp yetişkin olduğu, çeşitli deneyimler sonucu olgunluğa ulaştığı roman türünü ifade eder. Mikhail Bakhtin’e göre ayırıcı özelliği başına çeşitli olaylar gelen “hazır karakterler”e sahip romanlardan farklı olarak karakterin “oluşumu”nu içeriyor olmasıdır. Daha fazla bilgi için bkz. Mikhail Bakhtin, “The *Bildungsroman* and Its Significance in the History of Realism (Toward a Historical Typology of the Novel)”, **Speech Genres and Other Late Essays: M.M. Bakhtin**, çev. Vern W. McGee, der. Caryl Emerson, Michael Holquist, University of Texas Press, Austin, 1986, s. 10-59

dönüş kavramının bireylerin kimlik algısında tekrar oluşturacağı çatışmalar incelenecektir.

2.1. Postkolonyal Bir Roman Olarak “Amerikana” ve *Bildungsroman*

Chimamanda Ngozi Adichie tarafından kaleme alınan *Amerikana* (2013), Ifemelu adlı genç bir kadının hayatını takip ederek Nijerya’dan Amerika’ya doğru -daha sonra ise ters yönde- seyreden bir hikâyeye anlatır. Roman adını Nijerya’dan Amerika Birleşik Devletleri’ne -kısa süre için dahi olsa- gidip döndükten sonra Amerikan aksanı, kültürü vb. öğeleri taklit etmeye çalışan veya Amerikan alışkanlıkları gösteren kişiler için kullanılan lakaptan alır. Bizzat Ifemelu da Amerika macerası sonrası Nijerya’ya geri döndüğünde bu lakap ile anılacaktır. Ifemelu ve gençlik aşkı Obinze arasındaki ilişkiyi dönemin Nijerya’sına dair sosyal, politik ve ekonomik bir atmosfer yaratmak için aracı olarak kullanan roman yalnızca Ifemelu’nun peşinden Amerika Birleşik Devletleri’ne gitmekle kalmaz, kendi çizdiği göç haritasını hayata geçirmekte başarısız olan Obinze’nin Londra’da geçireceği kaçak hayatı da takip ederek farklı göç deneyimlerini okuyucu ile buluşturur. Adichie roman boyunca, tek hikâyenin tehlikesini² okuyucuya hatırlatmak istercesine sayısız karakter aracılığı ile birden fazla göç hikayesinin altını çizer. Farklı hikayeler ortaya farklı motivasyonlar ve farklı deneyimler koysa da tezin bu bölümünde, romanın başından sonunda kadar varlığını sürdüren göç deneyimi aracılığı ile yeniden şekillenen kimlik algısı ve bu süreçte rol oynayan ırk ve toplumsal cinsiyet öğeleri incelenecektir.

Amerika’da yaşayan Ifemelu karakterinin Nijerya’ya dönmeye karar verdiğini dile getirdiği bir kuaför atmosferi ile açılan romanda, anlatı boyunca geriye dönüşler aracılığı ile Ifemelu’nun Nijerya’da başlayan, Amerika Birleşik Devletleri’nde süregelen ve en sonunda tekrar Nijerya’ya dönüşü ile devam edecek

² Chimamanda Ngozi Adichie’nin “The Danger of a Single Story” (2009) başlıklı TEDx konuşmasına gönderme yapılmıştır. Yazar ünlü konuşmasında bir yere veya kişiye ait yalnızca ve sürekli olarak tek bir hikaye anlatmanın, o yeri veya kişiyi anlatılan hikayeye dönüştürdüğünü söyler. Bu sebeple birini veya bir yere ait olanı anlatmanın ancak oraya veya o kişiye ait olan tüm hikayeleri dinleyerek mümkün olduğunu vurgular.

hayat hikayesi aktarılır. Ifemelu'nun Nijerya'daki çocukluk aşkı olan Obinze'nin ise eş zamanlı olarak kendine kurduğu hayat roman boyu yine geriye dönüşler yardımıyla çözümlenmektedir. Ifemelu giderek popülerleşen blogu aracılığı ile roman boyunca kendi deneyimlerini baz alarak yazılar yazar. "İrk'ıncı ya da Amerikalı Olmayan Bir Siyahın (Daha Önce Zenci Olarak Bilinen) Amerikalı Siyahlara Dair Muhtelif Gözlemleri" başlıklı blog, Ifemelu'nun ırk ayrımcılığına dair yazılı fikirlerinin takip edilebileceği bir araçtır. Roman boyunca Ifemelu karakterinin ırk üzerine edindiği farkındalık ve maruz kaldığı ayrımcılık bu blog aracılığı ile takip edilebilirken; yine Ifemelu'nun deneyimleri üzerinden bir toplumsal cinsiyet okuması da yapılabilmektedir.

Romanın geniş karakter yelpazesi, okuyucuya farklı toplumsallıklar içerisinde farklı deneyimler yansıtmaktadır. Göç deneyimiyle henüz lise yıllarında tanışan Ginika; Nijerya'daki toplumsal cinsiyet kodlarına bir eleştiri olarak okunabilecek Uju Hala'nın Amerika'ya zorunlu göçü; bu göç deneyimi ile beraber maruz kaldığı ırk ayrımcılığına yönelik oldukça erken farkındalık geliştirmek zorunda kalan bir çocuk olarak Dike; Ifemelu'nun işvereni ve aynı zamanda dostu olacak Kimberly'nin Amerikalı beyaz bir kadın olarak ırkçılık ile yüzleşmesi -veya yüzleşmemesi-; Amerikalı olmayan bir siyah kadınla sevgili olan beyaz bir Amerikalı olarak Curt veya Amerikalı bir siyah olan Blaine, bütün bu karakter yelpazesinin örneklerinden birkaçı. Farklı cinsiyetlerden, farklı etnik kökenlerden, farklı sınıflardan gelen bu karakterler yine birbirinden farklı yaşam deneyimleri ile roman boyunca Ifemelu'nun farkındalık serüvenine ışık tutmaktadırlar. Bu serüven süresince Ifemelu kadın olmak, göçmen olmak, Nijeryalı olmak, Amerika'ya göç etmiş bir Nijeryalı olmak, siyah olmak, Nijerya'da siyah olmak veya Amerika'da siyah olmak gibi birçok kavramı ve bu kavramlarının birbirleri ile olan ilişkisini algılar. Bütün bu kimliklerin nasıl inşa edildiğini, nasıl benimsendiğini, birbirlerini nasıl etkileyip dönüştürdüklerini gözlemleyen Ifemelu'nun gözlemleri kendi deneyimleri kadar çevresindeki insanlara ve toplumlara da dayanmaktadır.

Daria Tunca ve Bénédicte Ledent'in de değindiği üzere *Amerikana* çok boyutlu bir roman olarak, inceleyenin perspektifine bağlı olarak bugüne kadar birçok farklı açıdan ele alınmış ve incelenmiştir. Bu incelemelere bağlı olarak da farklı

kategoriler çerçevesinde tanımlanmıştır. Ele alınan inceleme başlıkları arasında politik bir metafor olarak “saç” önemli bir yer kaplarken benzer şekilde Ifemelu’nun yazdığı “blog” da çoğu zaman ırk üzerine konuşmak üzere bir aracı olarak kabul edilmiş ve incelenmiştir. Yine bu tezde ele alınacağı üzere diaspora deneyimleri arasındaki farklılıklar veya kültürel arka plana bağlı olarak “siyah olmanın” ne anlam ifade ettiğine dair tartışmalar hep göz önünde tutulmasına rağmen, romanın Nijerya’ya yönelttiği eleştiri çoğunlukla göz ardı edilmiştir. Oysa ki Tunca ve Ledent’e göre romanın Nijerya toplumuna yönelttiği -güç ilişkileri, yozlaşma, işsizlik ve Hristiyan köktencilik gibi- sosyal ve politik problemler, eleştirinin en az Batı’ya odaklanan kısmı kadar romanın omurgasını oluşturmaktadır. (Tunca ve Ledent, 2015: 4) Belki de tam bu sebepten ötürü Adichie’nin romanının, bir Amerikan romanı mı yoksa Afrika romanı mı olduğu çeşitli tartışmalara sebep olmaktadır. Yogita Goyal’a göre *Amerikana*, Amerikalı okuyuculara bir şekilde kendilerine tanıdık olanı yansıtır. Onlara ait önyargıları önlerine koyarak bir şekilde kendilerine dair norm olan algılarına yabancılaştırır. Burada Goyal, Kathryn Schulz’un, romanı “egzotik” değil, tam tersi tanıdık olan anlamına gelen “endotic” kavramı ile tanımlamasına vurgu yapar, yani aslında roman, Amerikalı okuyucuya kendisinin nasıl duyulduğunu göstermektedir. (Goyal, 2014: 13) Bu görüş, romanın hangi roman geleneğine ait olduğu üzerine yapılan tartışmaya bir cevap olarak da ele alınabilir ve böylece hem Nijerya’ya dair hem de Amerika’ya dair bir toplumsal eleştiri iskeleti üzerine kurulu olan *Amerikana*, Afrika veya Amerikan romanı olarak etiketlendirilme çabasından kurtarılıp etnisite ve toplum arasında kurduğu gerçekçi bağ ile tanımlanabilir. Nitekim, Goyal de *Amerikana*’nın daha geniş bir postkolonyal yazın geleneğine dahil edilebileceğini düşünür; çünkü ona göre roman klasik sömürgeci anlatıyı tersine çevirmektedir:

“...kendilerini bulmak için Afrika’ya giden Avrupalı ve Amerikalıların aksine, Batı’nın göbeğine giden bir Afrikalı karakter vardır ve gittiği yerde karanlıktan başka bir şey bulamayacaktır.” (Goyal, 2014: 13)

Postkolonyal bir roman olmanın yanı sıra *Amerikana*, Stefanie Reuter tarafından bir *bildungsroman* örneği olarak da kabul edilir. Reuter’in aktardığına

göre, önceleri erkek egemen oluşu ile eleştirilen klasik *bildungsroman* türü, daha sonraları siyah eleştirmenler ve beyaz olmayan eleştirmenler tarafından yalnızca erkek egemen değil; aynı zamanda Avrupa ve beyaz merkezli olması sebebiyle de eleştirildi. Fakat yine aynı eleştirmenlerin katkılarıyla beyaz olmayan karakterlerin süreçlerinin, klasik *bildungsroman* örneklerinden farklı ilerlediği görülebilmektedir. Klasik örneklerde karakterin topluma entegre olmasının amaçlandığı bir gelişim süreci işlerken, beyaz olmayan karakterlerin gelişim sürecinde aynı sosyal pozisyonun geçerli olmadığını ve aslında aradaki en kritik farkın da bu olduğunu belirten Reuter, Ogaga Okuyade’ye göre bu farklı gelişim sürecinin genellikle “çatışma ve isyan” ile bağlantılı olduğunu aktarır. Yine Reuter’in aktardığına göre Okuyade, işin içinde Afrikalı bir karakter olduğunda her ne kadar hikâyenin başında toplumsal değerleri özümliyor olsa da eninde sonunda toplumun önceden belirlenmiş değerlerine zıt düşecek bir kimlik geliştirdiğini söyler; çünkü bahsi geçen toplumsal değerler çoğu zaman karaktere zarar veren, onu “felç eden” değerlerdir. Reuter, ırkçılığın dünya üzerindeki yaygınlığına vurgu yaparak Okuyade’nin altını çizdiği toplumsal norm ve değerlerin siyahlar ve genel anlamıyla beyaz olmayan insanlar için nasıl “felç edici” olduğunu tekrarlar. Dolayısıyla aslında bu değerlere zıt gelişen süreç, aynı zamanda bir özne konumuna erişebilme sürecidir. (Reuter, 2015: 1-2) Reuter’a göre “postkolonyal ve diasporal bağlamlardaki siyah veya beyaz olmayan insanların özneye dönüşme süreci her zaman toplumsal norm ve değerlere karşı eleştirel bir çarpışma içerir.” (Reuter: 2015: 2) Aynı şekilde beyaz olmayan kadınlardan bahsedecek olduğumuzda ise işin içine ırkçılık ile beraber cinsiyetçiliğin girdiği de bilinmektedir dolayısıyla Reuter, ABD gibi beyaz nüfusun çoğunlukta olduğu toplumlarda yaşayan beyaz olmayan kadınların özne olma süreçlerinin de mutlaka toplumsal değerlerle zıt düşen bir eleştirel farkındalık inşa etmeyi içerdiğinin altını çizer çünkü onların yaşam gerçekliği yalnızca ırkçılık veya yalnızca cinsiyetçilik tarafından değil, sürekli olarak her iki baskı biçimi ile beraber şekillenmektedir. İşte tam bu noktada Reuter, Ifemelu’nun roman içerisinde geçirdiği gelişim sürecinin, makalesinde açıkladığı haliyle toplumsal normlara karşı durarak inşa edilen bir gelişim sürecine örnek olduğunu belirtir ve *Amerikana*’yı tam olarak bu çeşit bir *bildungsroman* olarak tanımlar. (Reuter: 2015: 3) Bölümün ilerleyen kısımlarda Ifemelu’nun göç deneyimi ile beraber yaşadığı kimlik çatışması

incelenirken, Reuter’a yeniden referans verilecek ve -onun *bildungs* süreci olarak adlandırdığı- Ifemelu’nun kendi kimliği ve yaşadığı toplum içerisindeki konumuna dair geliştirdiği farkındalık süreci detaylıca örneklendirilecektir.

Bu çalışmada *Amerikana*, toplumsal cinsiyet, ırk ayrımcılığı ve göç deneyimini harmanlayarak inşa edilen ve dönüştürülen postkolonyal kimlikleri ve Ifemelu karakterinin bu kimlik inşa sürecine dair geliştirdiği farkındalığı odağına alan postkolonyal bir *bildungsroman* olarak tanımlanmaktadır.

2.2. Göç Deneyimi ve Farklı Göçmenlik Halleri

Tezin bu bölümünde çeşitli açılardan incelenecek olan *Amerikana* adlı romanın birçok ögesi, göç bağlamında bir araya gelmekte ve şekillenmektedir. Bu sebeple diğer başlıklara geçmeden önce bu başlıkta, romanın omurgası diyebileceğimiz göç kavramının bir buluşma noktası olarak romanda nasıl yer edindiği ve işlendiğine genel bir çerçevede bakılması gerekmektedir.

Paul White’a göre göç ve göçün sonuçları, post modern dünyanın deneyim çeşitliliğini yansıtmak üzere günümüzdeki edebiyat eserlerinde dominant bir tema olarak yer almaktadır. (White, 2003: 15) *Amerikana* da Nijerya’da yaşayan iki liseli genç olan Ifemelu ve Obinze’yi odağına alarak bir göç hikayesi takip eder. Ifemelu ve Obinze’nin hikayesinin bir kısmı Nijerya’da bir kısmı da Batı’da geçmektedir. Ifemelu için bu yolculuk Amerika Birleşik Devletleri’nde devam ederken, Obinze asla hayalini kurduğu Amerika vizesine sahip olamaz. Bu da onu Londra’da kaçak bir göçmen hayatına sürükler. Nitekim göç deneyimi Ifemelu için Nijerya’da dönme kararı vererek sonlanmasına rağmen, Obinze için bir sınır dışı öyküsü ve Nijerya’ya zorunlu dönüş ile son bulur.

Bir yaşam deneyimi olarak göç etme olgusu, roman içerisinde henüz karakterler göçü bizzat deneyimlemeden önce zaten mevcuttur. Uzun bir sömürge geçmişine sahip olan Nijerya’da sömürge deneyiminin hem ekonomik hem siyasal hem de kültürel etkisi sürmektedir. Özellikle romanın temsil ettiği gençlerin bu yeni sömürge sonrası kimliği nasıl benimsediği dikkat çekicidir. Romanın anlatıcısı olan

Ifemelu, müdür yardımcısı bir anne ve sonradan işini kaybedecek bir devlet memuru olan babası ile beraber çok da orta sınıf olamayan bir hayat sürmektedir. Lagos'taki lisenin "en havalı" ğrencileri olarak nitelenen Kayode ve Yinka, tatillerinin byn çoğunluğunu İngiltere'de geçirmeleri, Londra'da evi olan ailelere sahip olmaları ve İngiliz aksanı ile konuşmaları ile öne çıkmaktadırlar. Ifemelu'nun en yakın arkadaşı olan Ginika ise orta-üst sınıf akademisyen bir ailenin çocuğudur. G deneyimi ile en erken tanışan karakter olan Ginika, lise yıllarında anne ve babasının kötüleşen ekonomik ve siyasi koşullardan kurtulmak ve yeni bir başlangıç yapmak için Amerika'ya taşınmaya karar vermesi ile ailesi ile beraber göç eder. Ifemelu, ailesine Ginika'nın Amerika'ya yerleşeceğini söylediğinde babası "En azından seçme şansları var" der. (Adichie, 2016: 96) Bu seçme şansı bir lkstr ve Ifemelu'nun sahip olmadığı bir durumdur. Amerika'ya taşınmak, gençler arasında önemli bir olay, hatta erişilebilecek en yüksek rütbelerden bir tanesi gibidir. Amerikan pasaportu onlar için "olabilecek en havalı şey"dir ve Kayode'ye kalsa gidip İngiliz pasaportunu hemen bir Amerikan pasaportu ile değıştirecektir. (2016: 97) Amerikan pasaportuna sahip olmak bazı gençler için hali hazırda sahip oldukları İngiliz pasaportu için daha cazip bir alternatif iken, alt sınıf çoğı genç için yalnızca bir hayal veya ihtimaldir. Ifemelu, bu hayallerin içine kendini dahil etmez çünkü Ifemelu sınıfsal konumu ile bulunduğ çevreden ayrıştığının farkındadır ve buna karşı istemsiz verilen tepkileri de okuyabilmektedir.

"Yrrlerken Ifemelu, Obinze'ye insanın 'annesinin pasaportuna kayıtlı olmasının' ne anlama geldiğini bilmediğini, annesinin pasaportunun bile olmadığını söylemek istedi. Ama bir şey demedi, yanında sessizce yürüdü. O buraya daha uygundu. Ifemelu popülerdi, ... bununla birlikte yarı saydam bir farklılık sisiyle kuşatılmış hissediyordu kendini. Giriş sınavlarında çok başarılı olmasa ve babası kızının 'hem kişilik hem de meslek kazandıran bir okula' gitmesi konusunda bu kadar kararlı davranmasaydı burada olamazdı. İlkokulu farklıydı; anne babaları ğretmen ve memur olan, sabahları okula otobüsle gelen, özel şoförleri olmayan, kendisi gibi çocuklarla doluydu. 'Telefon numaran ne?' sorusuna aldığı, 'Telefonumuz yok' yanıtı karşısında Obinze'nin yüzünde beliren, hemen gizlediğ o şaşkınlığı anımsıyordu." (2016: 98-9)

Amerika hayalinin kendini en yoğun gösterdiği karakterlerden biri akademisyen annesi ile beraber Nsukka'dan Lagos'a yeni taşınan Obinze'dir. Ifemelu'nun gençlik aşkı olan Obinze:

“... yabancı şeylere, özellikle Amerikalı şeylere oldukça aşinaydı. Herkes Amerikan filmleri izliyor, birbiriyle soluk Amerikan dergilerini takas ediyordu; ama Obinze yüz yıl önce yaşamış Amerikan başkanlarıyla ilgili ayrıntıları biliyordu. Herkes Amerikan dizilerini izliyor ama Obinze Lisa Bonet'in *Şeytan Çıkmazı*'nda oynamak için *Cosby Ailesi*'nden ayrıldığını ve *Sürpriz Akraba*'nın kadrosuna girmeden önce Will Smith'in büyük borç içinde olduğu biliyordu. Ifemelu güzel bir kıyafet giydiğinde ya da saçlarını iri iri ördüğünde, ‘Siyah bir Amerikalıya benziyorsun’ yorumu Obinze'nin en büyük iltifatıydı.” (2016: 99)

Obinze'nin Amerikan kültürüne ve edebiyatına duyduğu arzu çok derindir ve ona göre ideal yaşam Amerika'da kuracağı yaşamdır. Annesi sık sık Obinze'nin yalnızca Amerikan romanları okuyor olmasını eleştirir. Ona göre Obinze “...Amerika'ya abayı yakmış”tır. Obinze'ye göre ise sadece Amerikan romanları okuyordur çünkü “Amerika gelecek demek”tir. (2016: 103) Obinze'nin Amerikan romanları ile olan bağı, idealize edilmiş bir Amerikan yaşamı oluşturur onun zihninde. Obinze, maruz kaldığı yaşamı düşlemekte ve gerçek bir hayatın bu şekilde yaşanacağı fikrini içselleştirmektedir. Piñero'nun da makalesinde belirttiği üzere romandaki gençler “daha yola çıkmadan önce, okudukları kitaplar ve izledikleri filmlerde yaratılmış bir kurmacanın etkisiyle, ‘Amerikah³’daki hayatlarını çoktan tahayyül etmişlerdi.” (Cobo Piñero, 2016: 86) Bu durum, sömürgeci kültüre ait bir edebiyata maruz kalmış ve edebi eserlerde kendi temsiliyetini bulamamış birçok çocuk ve genç için benzerdir. Chimamanda Ngozi Adichie benzer bir durumu “The Danger of a Single Story” (Tek Hikâyenin Tehlikesi) başlıklı TED konuşmasında şu şekilde ifade eder:

“...erken yaşta okumaya başladım. Ve okuduklarım İngiliz ve Amerikan çocuk kitaplarıydı. Aynı zamanda erken yazmaya başladım. Aşağı yukarı yedi yaşında yazmaya başladığımda zavallı annemin okumak zorunda olduğu, kurşun kalemle yazılmış ve boya kalemleri ile resimler çizdiğim hikayeler yazıyordum. Yazdığım hikayeler tam olarak okuduğum tarzda hikayelerdi. Bütün karakterlerim beyaz ve mavi gözlüydü. Karda oynuyorlardı. Elma yiyorlardı. Ve hava durumu hakkında

³ Kelimenin sonundaki “h” harfi Nijerya İngilizcesindeki telaffuza vurgu yapmak için kullanılmıştır.

konusup, güneşin açmasının ne kadar da güzel olduğundan bahsediyorlardı. Bu, Nijerya’da yaşıyor olmama rağmen oluyordu. Nijerya’dan dışarı hiç çıkmamıştım. Bizde kar yağmazdı. Biz mango yedik. Ve hava durumu hakkında hiç konuşmazdık, çünkü buna gerek yoktu.” (Adichie, 2009)

Adichie’nin İngiliz ve Amerikan çocuk kitaplarından öğrendiği şey, bir hikâyenin içinde nasıl yaşanabileceğiydi. Afrika edebiyatı ile tanışana kadar bu, Adichie için beyaz batılı karakterlerin zencefilli bira içip elma yediği bir dünyaydı. Kendisine tanıdık olmayan bu dünya, onun için hikâye anlatmanın merkezi haline gelmişti. Obinze için de içinde büyüdüğü Amerikan edebiyatı, ona bir hayatın nasıl yaşanacağını anlatıyordu. Obinze kendisine tanıdık olmayan bir hayatı, yaşanması gereken ideal bir yaşam olarak atfetmeyi içselleştirmiş olarak hayallerini şekillendirir. Onun için yaşanacak yer Manhattan’dır, güzel bir kadın siyah Amerikalılara benziyordur ve sahip olması gereken pasaport Amerikan pasaportudur. Obinze ve diğer gençlerin içinde bulunduğu bu algıdan yola çıkarak Afrikalı göçmenlerin hayatta kalma stratejilerini inceleyen Yacoubou Alou’ya göre “Üç kıtaya yayılmış olan roman, ruhları yaşamaya çok da elverişli olmadığı varsayılan vatanları ile göz kamaştırıcı olduğu iddia edilen Amerika ve Avrupa arasında bölünmüş Afrika gençliğinin kimlik çıkmazını betimlemektedir.” (Alou, 2018: 318)

Diğer yandan, sömürge deneyiminin de bir sonucu olarak Nijerya, sosyal ve siyasi problemler, işsizlik, yozlaşma gibi birçok sorunla boğuşmaktadır. Daha önce belirtildiği üzere Tunca ve Ledent romanın eleştiri oklarını Nijerya’ya da yönelttiğini vurgulamaktadır. (Tunca ve Ledent, 2015: 4) Gininka’nın babası Amerika’ya yerleşme kararı almadan önce bir akademisyen olarak yaşadıklarını şu şekilde ifade ederken “Biz koyun değiliz. Bu rejim bize koyunmuşuz gibi muamele ediyor ve biz de koyunmuşuz gibi davranmaya başladık...” der. “Yıllardır gerçek tek bir araştırma yapamadım; çünkü her gün grev düzenliyor ve ödenmeyen ücretler hakkında konuşuyorum; sınıflarda tebeşir bile yok.” (Adichie, 2016: 96) Benzer şekilde Ifemelu’nun tıp fakültesinden yeni mezun olmuş Uju Hala’sının da bir iş bulabilmesi için hükümet içerisinde söz sahibi bir generalin kendisine özel bir hastanede pozisyon açtırması gerekecektir.

“Daha birkaç hafta önce mezun olmuştu ve tüm sınıf arkadaşları yurtdışına gidip Amerika ya da İngiltere’de tıp sınavına girmekten söz ediyordu; çünkü diğer seçenekleri işsizliğin kavruk, yitik ülkesinde yuvarlanmaktı. Ülke ümidini yitirmişti; arabalar uzun ve nemli benzin kuyruklarında diziliyor, emekliler maaşlarının ödenmesini talep eden soluk pankartlarını kaldırıyor, üniversitelerde öğretim üyeleri bir kez daha greve gideceklerini duyurmak için toplanıyorlardı.” (2016: 70)

Nitekim yıllar sonra Ifemelu’nun Nijerya’dan Amerika Birleşik Devletleri’ne göç etmesine sebep olacak şey de giderek artan grevler ve sürekli kesintiye uğrayan üniversite eğitimi olacaktır. Sadece Ifemelu’nun değil birçok gencin üniversite eğitimi için yurtdışına gitme çabası, başladıkları eğitimi bitirebileceklerinden emin olma talebidir aslında. Mezun olduktan sonra çalışabilecek bir iş bulabilme talebidir.

Bu tezin birinci bölümünde belirtildiği üzere Deniz Şenol Sert, göç etme motivasyonlarını gönüllü ve zorunlu olarak iki kategoriye ayırmanın yetersiz olduğunu söyler. (Sert, 2008: 30-2) Roman bu noktada göç etme motivasyonlarına dair geniş bir yelpaze sunar ve bir klişe ile mücadele eder. Bu klişe, insanların Afrika’nın çeşitli ülkelerinden Batı ülkelerine her zaman savaştan ve açlıktan kaçarak geldiği algısıdır. Batının gelişmiş topraklarının Afrika’dan göç eden insanlar için hayatta kalmanın yegâne yolu olduğuna dair bu klişenin aksine Obinze, insanların aç veya susuz oldukları için değil, sadece hayata dair seçeneksiz kaldıklarından ötürü de her şeyi göze olarak göç edebileceklerini örnekler.

“...diğer konuklar... savaştan, insanların ruhunu ezen yoksulluktan kaçmayı anlıyorlardı; ama seçeneksiz kalmanın ezici ağırlığından kaçma gereksinimini anlayamazlardı. Onun gibi iyi yetiştirilmiş ama tatminsizlik çamuruna saplanmış, çocukluğundan beri başka bir yerde yaşama hedefine koşullanmış, en baştan beri gerçek yaşamların o başka yerde yaşandığına ikna olmuş kişilerin gitmek için tehlikeli, yasadışı şeyler yapmaya nasıl kararlı olduklarını anlayamazlardı; aç kalmış, tecavüze uğramış ya da köyleri yanmış olduğu için değil, sadece seçeneğe ve kesinliğe aç kaldıkları için.” (2016: 377)

Buradan yola çıkarak *Amerikana*, ilk bakışta tercihe dayalı ve gönüllü kabul edilebilecek göç deneyimlerinin arkasında aslında tutarlı bir hayata dair tek çare olarak algılanan, karakterlerin zorunlu hissettiği yolculukları temsil eder. Bu temsiliyet, sömürgecilik sonrası dünyada göç kavramının artık yalnızca başka bir

yerde yaşama isteği kaynaklı gönüllü göç veya açlık, hastalık ve evsizlik ile bağdaştırılan zorunlu göç ile açıklanamayacağını; insanların neden göç ettiğine dair aranan cevapların çok daha kapsayıcı olarak ele alınması gerekliliğini örneklendirmektedir.

Amerikana ne Nijerya'ya ne Amerika'ya ne de göç deneyimine dair tek bir hikâye anlatmaz. Afrika diasporasına dair bir genelleme yapmaktan kaçınır. Farklı karakterler aracılığı ile farklı motivasyonları ve farklı deneyimleri temsil eder. Romanın ağırlıklı olarak takip ettiği iki göç izleği ise Ifemelu ve Obinze'ye aittir. Amerika'da büyük oranda yasal bir göç yolculuğu sürdüren Ifemelu ve Londra'da yasa dışı bir göçmenlik tecrübesi ile hayatta kalmaya çalışan Obinze, göç etme motivasyonları ve göç deneyimleri bakımından birbirinden farklı iki deneyimi örneklendirir.

Ifemelu, Obinze'nin aksine hayallerinde Amerika'da yaşamamış, geleceğe dair planlarını “gerçek hayatların yaşandığı” yerlere gitmek üzere kurmamıştır. Bunun en büyük sebeplerinden biri de sınıfsal konumu itibarıyla bunu yapacak imkana hiçbir zaman sahip olmayacağını düşünmesidir. Ne de olsa, birçok arkadaşının aksine ne Ifemelu ne de ailesi bir pasaporta dahi sahip değildir. Fakat Uju Hala'nın, Amerika'ya zorunlu olarak göç etmesi sonucu Ifemelu için bir fırsat doğar. Nijerya'daki akademisyen grevlerinin artması ve eğitimin sürekli kesintiye uğraması ile Uju Hala, Ifemelu için Amerika'da bir üniversiteden burs bulur. Bu sayede Ifemelu nihayet tamamlayabileceğinden emin olduğu bir eğitim almak üzere Amerika'ya göç eder. Ifemelu kısmen şanslıdır, çünkü Amerika'ya yasal bir oturum izni ile gitmektedir. Bu yasal pozisyon, göçmenlik deneyimine bir adım önde başlamak demektir. Fakat Nijerya'dan Amerika'ya göç etmiş olmak demek, bir adım ile kapatılamayacak kadar geniş bir mesafeden ırkçılık ve ayrımcılık ile yüzleşmek anlamına gelecektir Ifemelu için.

Sömürge vatandaşının sömürgeci topraklarına adım atışı, beraberinde büyük bir hayal kırıklığı getirir. Ifemelu'nun yasal pozisyonu, Amerika'da yaşamını sürdürecektir parayı kazanması için yeterince yasal değildir. Yapılacak ilk şey, başka birine ait bir sosyal güvenlik numarası bularak para kazanacak bir iş aramaktır. Uzunca bir süre iş bulamamanın ve parasız kalmanın getirdiği yıpratıcı süreç,

Ifemelu'yu bir iş ilanında kendisini “rahatlatması için” ödeme yapmayı teklif eden bir erkeğin teklifini kabul etmeye zorlar. Ifemelu'nun halihazırda anlamlandırmaya ve mücadele etmeye çalıştığı ırkçılık, maddi sınırlılıklar ve bu olumsuz deneyimin üst üste gelişi Ifemelu'yu büyük bir depresyona sürükler. Hiçbir şey söylemeden Obinze ile iletişimi kesen Ifemelu, Nijerya'daki Ifemelu'yu geride bırakacak ve Amerika'da kendine yeniden bir kimlik inşa etmek zorunda kalacaktır. Amerika'da göçmen olmak zordur, Ifemelu bunu bilmektedir. Amerika'da siyah bir göçmen olmak daha zordur, Ifemelu bunu süreç içerisinde öğrenmektedir. Amerika'da siyah bir kadın göçmen olmak ise çok zordur ve Ifemelu bunu acı bir şekilde tecrübe etmektedir. Fakat Ifemelu pes etmeyecek, lisedeyken en yakın arkadaşı olan ve Amerika'ya göç eden Ginika'nın yardımları ile kendine bir iş bulacak, romantik ilişkiler yaşayacak, başarılı bir blog yazarı olacak, bir üniversitede kendine yer edinecektir.

Ifemelu'nun romantik ilişkilerinden biri olan Curt yakışıklı, beyaz ve zengin bir Amerikalıdır. Ifemelu'ya çalışma izni haricinde yeşil kart işlemlerini de başlatmayı kabul eden bir iş ayarlar ve Ifemelu bu sayede özgürlükler ülkesindeki “özgürlüğünü” simgeleyen bir yeşil karta nihayet sahip olur. Buradaki önemli bir detay, romanın Ifemelu'nun Amerika'daki yolculuğunun mucizevi bir şekilde harika ilerlemediğini vurgulamasıdır. Curt, varlıklı ve ayrıcalıklı bir erkektir. İsteddiği şeyleri elde edecek güce sahiptir ve Ifemelu bunun farkındadır. Ifemelu'nun arkadaşı Wambui yeşil kart elde edebilmek için yapacağı sahte evliliğe para bulmak için üç işte çalışmaktadır, Mwombeki ise geçici vizesiyle çalışacak bir iş bulmaya çabalıyordur. Bütün bu gerçekliklerin arasında Ifemelu “kendi dışındaki güçler tarafından itilerek yükselen ağırlıksız, pembe bir balon” gibi hissetmektedir. (Adichie, 106: 278) Bu fırsattan yararlanacaktır ama aynı zamanda Curt bu kadar kolayca bir şeyleri elde edebildiği için, “birkaç telefon görüşmesiyle dünyayı yeniden düzenleyebildiği, parçaları istediği yere yerleştirebildiği için” ona “minnetin yanı sıra kin de” beslemektedir. (2016: 278) Ifemelu bu haksızlık karşısında öfke duymaktadır. Yıllar sonra, Nijerya'ya dönmeye karar verdikten sonra Princeton'da saçını son kez ördürmeye gittiğinde de Ifemelu saçını yapan Aisha'nın kendisinin

“yeşil kartın kucağına düşen insan grubundan olduğunu” anladığını düşünecektir. (2016: 491)

Ifemelu’nun göçmenlik deneyimi ona önce büyük bir hayal kırıklığı, devamında ise kim olduğuna, ne istediğine, Amerika’ya, Nijerya’ya ve dünyaya dair yeni bir farkındalık getirecektir. İlerleyen kısımlarda detaylıca açıklanacağı üzere Ifemelu, Amerika’nın sanıldığı gibi bir özgürlükler diyarı olmadığını fark edecek, ırkçılık ile tanışacaktır. Bu ırk kavramı, göçmenlik deneyimini baştan aşağı etkileyen bir faktör olarak Ifemelu’ya “siyah olmayı” öğretecektir. Nijerya’da sahip olmadığı bir kimliğe ve tanımlamalara maruz kalan Ifemelu, Amerika’da siyah olmanın, göçmen olmanın ve kadın olmanın hayatının gündelik pratiklerinde nasıl var olduğunu gözlemleyecek ve edindiği bu yeni farkındalık ile kendine yeni bir kimlik inşa edecektir.

Öte yandan, Obinze gençliğinden bu yana Amerikan rüyasının içinde kaybolmuş, kendini neredeyse gerçek hayatının Amerika’ya gittikten sonra başlayacağına inandırmıştır. Fakat bu rüya, Obinze’nin Amerikan vizesi başvurusunun art arda iki kere reddedilmesi ile hiç gerçekleşme imkânı bulamaz. Nedenini bilmediği şekilde Ifemelu’nun izini kaybetmiş olan Obinze, Amerika’ya gidip onu bulma imkanını da kaybetmiştir. Profesör annesi, bir araştırmasında onu araştırma görevlisi yazdırarak kendisine altı aylık İngiltere vizesi ayarlamıştır. Obinze bu şekilde altı ay içerisinde kendini Londra’da vizesi bitmiş, yasa dışı bir göçmen olarak bulur. Londra’da yaşayan kuzeni Nicholas’ın evinde kalan Obinze, uzun uğraşlar sonucu Vincent Obi adında bir adama ulaşır. Vincent kazancın yüzde otuz beşi karşılığında kimlik numarasını Obinze’ye verir, fakat kendini düzlüğe çıkarmaya ve para biriktirmeye çalışan Obinze için bu oldukça sınırlı imkanlar sunar. Nitekim, Vincent’in istediği giderek artan ücreti vermeyi reddettiğinde Vincent hiç acımadan onu işinden eder. Obinze’nin Londra’daki iş bulma süreci başarısızlıklarla doludur; fakat yalnızca geçinmek iş bulması değil, aynı zamanda İngiltere’deki varlığını kalıcı hale getirmek için sahte bir evlilik yapması gerekmektedir Obinze’nin. Kuzeni Nicholas ve Nijerya’dan eski arkadaşı Emenike’den aldığı borç ile Angolalılar olarak anılan iki adamla anlaşma yapan Obinze, para karşılığı oturma izni olan bir kadın ile evlenecektir. Fakat işler ters gider ve Obinze nikahtan hemen

önce gözaltına alınarak sınır dışı edilir. Obinze de Ifemelu gibi Batı topraklarına göç etmesi ile beraber derin bir ırkçılık ile yüzleşecektir. Göçmen olmanın getirdiği ötekileştirmeye ek olarak Obinze bir de yasa dışı göçmen olmanın zorluğunu sırtlamaya çalışır. Bu deneyim tıpkı Ifemelu’da olduğu gibi Obinze için de kendisini, kim olduğunu, Nijerya’yı ve dünyayı yeniden anlamlandırmasına sebep olacaktır.

Romanda hem Ifemelu hem de Obinze derin bir ötekileştirme tecrübe ederler, ırkçılık karşısında benzer mağduriyetler yaşarlar ve her ikisi de ekonomik anlamda yakın zorluklar atlattılar. Bu bağlamda romandaki göç deneyimi, merkez ve merkez dışı kavramlarını odağına alan ortak bir “öteki” deneyimi betimler. Fakat bu ortak deneyimi iletirken, göçün cinsiyetine vurgu yapmayı ihmal etmez. Ifemelu, Obinze’den farklı olarak Batı’da yalnızca siyah bir göçmen olmakla değil aynı zamanda kadın olmakla ve sistematik bir cinsiyetçilik ile de mücadele etmektedir. Margaret Chepkorir Koskei’ye göre *Amerikana*, bu iki farklı cinsiyet deneyimini, Ifemelu ve Obinze’nin göç sonrası süreçlerinde yansıtmaktadır. Koskei, Ifemelu’nun göç sonrası çevresindeki kadın karakterler ile kurduğu iletişimin bir dayanışma örneği sergilediğini belirtirken, Obinze’nin çevresindeki erkeklerin kendisine mesafeli ve yardımcı olmaya isteksiz bir tavır takındığını vurgular ve bunu kadınlar arasındaki “kız kardeşliğin” erkekler arasında yaygın olarak bulunmamasından kaynaklandığını söyler. (Koskei, 2014: 76)

Ifemelu Amerika’ya vardığında, Uju Hala tarafından karşılanır. Yine Uju Hala’nın yardımları ile komisyon ödemesi gerekmeyen bir sosyal güvenlik numarası edinir. Eski arkadaşı Ginika, Ifemelu’nun okula ve Amerika’ya alışması için elinden geleni yapar, iş bulması için yardımcı olur, Ifemelu ile ilgilenerek depresyona girdiği dönemde onu yalnız bırakmaz. Doğru düzgün tanımadığı fakat okulda katıldığı Afrikalı Öğrenciler Birliği’nin başkanı olan Wambui bile Afrika’dan gelmiş kız kardeşinin iş arayışını herkese duyurarak yardımcı olmaya çalışır. Bu sayede Amerika’daki yeni hayatına daha kolay tutunan Ifemelu, çevresindeki kadınlar tarafından büyük oranda desteklenmiştir. Obinze’nin çevresindeki erkekler ise Koskei’ye göre “düşmanca”, “duygusuz” ve “sömürücü” bir ortam yaratırlar. (2014: 74) Kuzen Nicholas, soğuk bir karşılama sonrası Obinze’ye yalnızca bulabildiği her işe girmesi, para harcamamasını ve bir AB vatandaşı ile evlenerek yasal belgelerini

almasını tavsiye eder. Sonraki süreçte ise Obinze ile neredeyse hiç konuşmaz. (Adichie, 2016: 327) Sosyal güvenlik numarasının sahibi Vincent ve yasal belgeleri almak için düzenlenecek olan evliliği ayarlayan Angolalılar ise çıkarıcı bir tavırla Obinze'yi sömürmenin peşindedirler. Nitekim en sonunda Vincent, Obinze'yi iş yerine ihbar eder, Angolalıların ise Obinze'yi dolandırdıkları anlaşılır ve evlilik gerçekleşemez. Koskei, çalışmasında Obinze'nin çevresindeki erkeklerin bu dayanışmadan yoksun, düşmanca ve soğuk tavrını kuzen Nicholas üzerinden şöyle yorumlar:

“Adichie, bize geçirdiği göçmenlik deneyimi sebebiyle kendisiyle ve ailesiyle olan iletişimini kaybetmiş erkek karakterler sunar. Obinze'nin kuzeni Nicholas da göç deneyimi tarafından değiştirilmiş görünmektedir. Güncel ekonomik durumu Londra'da sahip olduğu evi ve Essex'deki en iyi özel okullardan birinde okuyan oğlu ve kızı göz önüne alındığına başarılıdır. Ancak bir sonraki sene yenilenip yenilenmeyeceğini bilmediği bir kontrat ile güvencesiz bir hayat sürmektedir. Bu güvensizlik halinin bir sonucu olarak Nicholas erkekliğini kanıtlamak üzere ailesinde kendisini otoriter bir konuma yerleştirir. Bunu da ailesinin saygı göstererek ve itaat ederek karşılık vereceğini umarak yapar.” (Koskei, 2014: 78)

Nicholas'ın otoritesinin yeniden inşasını gözlemleyen Obinze, özellikle Nicholas'ın eşi Ojiugo ile olan iletişiminde dair çıkarımlarda bulunur. Nicholas ve Ojiugo'nun Nijerya'daki gençlik yıllarını ve çılgınlıklarını hatırlayan Obinze, şimdiki soğuk Nicholas'a baktığında onun “gençlik dolu kuralsızlığını yitirmiş” olmasına şaşırmasa fakat “o günlere dair tek bir anının bile kalmamış” olmasına üzüldür. (Adichie, 2016: 327) Nicholas'ın gençlik dolu kuralsızlığı ile birlikte Nicholas ve Ojiugo arasındaki ilişki de değişmiştir. Obinze'nin profesör annesinin Nijerya'daki öğrencilerinden olan Ojiugo o kadar yeteneklidir ki, Obinze annesinin onun çok iyi bir edebiyat eleştirmeni olacağını söylediğini hatırlamaktadır. Fakat şimdi Ojiugo bütün bunlardan vazgeçmiş, işten eve aç gelen Nicholas'ın yemeğini çalışma odasına götürmektedir ve bütün zamanını çocuklarını yetiştirmeye ayırmaktadır. Obinze, Nicholas'ın sinirlendiğinde eşi Ojiugo ile çocuklara kullandığı bir üslupla konuştuğunu ve azarladığını gözlemler.

“Nicholas onunla, çocuklarla konuştuğu üslupla konuşurdu. Bir keresinde Obinze, Ojiugo’ya şöyle dediğini duydu: ‘Çalışma odamı karıştırdınız. Şimdi lütfen odamdan çıkın, hepiniz.’

‘Tamam Nicholas’ dedi Ojuigo ve çocukları odadan çıkardı. Kocasının ağzından çıkan hemen her şeye ‘Tamam Nicholas,’ diye yanıt veriyordu.” (2016: 328)

Bir çocukla konuştuğun üslup ile bir yetişkinle konuşmak, bireyi ötekileştirmeyi ve üzerinde kurulan otoriteyi simgeleyen bir eylemdir. Çünkü toplum içerisinde yetişkinler rasyonel ve otorite sahibi özne olarak kabul edilirken çocuklar genellikle henüz bu konuma erişememiş, söz ve karar hakkı olmayanlar olarak kodlanır. Yetişkinden çocuğa yönelen bu üslup, sömürgeci ve ataerkil söylemde de kendini tekrar eder. Beyazın siyaha, sömürgecinin sömürgeye yönelik gerçekleştirdiği bu eylem, benzer şekilde erkek tarafından kadına yöneltilmektedir. Bu, Nicholas’ın Ojiugo üzerinde kurmaya çalıştığı otoriteye ve korumaya çalıştığı erkeklik algısına somut bir örnektir.

Bu bağlamda bakıldığında erkek karakterlerin göç deneyimi ile beraber maruz kaldıkları statü kaybı, kadınlardan farklı olarak erkekliklerine meydan okur. Göç öncesi sahip olunan koşulsuz erkeklik göç sonrası maruz kalınan ayrımcılık ve ötekileştirme ile darbe alır. Bu erkekliğin korunabilmesi için gücün ve otoritenin tekrar sağlanması gerekmektedir. Karakterler bu gücü, ya ilişki içerisindeki oldukları kadınlar ve aileleri aracılığı ile ya da kendilerinden daha sonra göç etmiş -dolayısıyla daha güvencesiz ve daha savunmasız- durumda olan diğer erkekler aracılığı ile elde etmeye çalışırlar. Kadınlar ise göç etmeden önce “evde” de ataerkil bir düzen içinde erkeklik ile mücadele etmektedirler. Her ne kadar yasal veya yasa dışı göçmen olma deneyimi ırkçılık ile birleşerek kadınların da toplumsal statülerini yerle bir ediyor olsa da en azından roman içerisinde kadınların bu statü kaybına verdiği tepkiler erkeklerden farklılık göstererek daha yoğun bir dayanışma örneği sunar. Özellikle Ifemelu ve Uju Hala örneği okuyucuya göç sonrası süreci çabuk algılayan, farkındalık geliştiren, gelişen ve kendini düzlüğe çıkaran kadın karakterler betimliyor. Fakat *Amerikana* her ne kadar göç deneyiminin cinsiyetlere yansımalarına dair öne çıkan iki örnek sunuyor olsa da en başından beri yaptığı üzere tek bir hikâye temsil etmekten kaçınmaktadır. Obinze, gerek göç deneyimi öncesi gerek de diaspora

deneyimi boyunca klasik erkeklik dışında bir temsil sunmakta, özellikle Ojiugo ile iletişimde Nicholas'ın otoriter erkeklik inşası karşısındaki hoşnutsuzluğunu hissettirmektedir. Benzer şekilde, göçmen kadın kimliğini de *başarılı olmuş* ve *kendini gerçekleştirmiş* örneklerle indirgemeyen *Amerikana* başta Ojiugo ve Ifemelu'nun kuaförde tanıştığı Aisha olmak üzere çeşitli kadın karakterler aracılığıyla bazı hayallerden vazgeçmek zorunda kalmış, hala mücadele eden, mücadelesinde başarısız olmuş birçok temsil barındırmaktadır.

Özetle, *Amerikana* Nijerya'nın sömürge deneyiminin süregelen etkilerini merkeze alarak bireylerin nasıl sömürgeciye ait batı merkezli bir söyleme maruz kaldıklarını; Batı'da kurulması gereken ideal ve gerçek bir yaşam imgesinin oluşumunu; bu ideale bağlı olarak ortaya çıkan göç etme motivasyonlarını ve göç deneyiminin bizzat kendisini inceler. Bunu yaparken iki karakter odağında, birbirinden farklı iki diaspora deneyimini merkezine koymakla beraber çeşitli diaspora deneyimlerini yansıtacak geniş bir karakter yelpazesi barındırır. Afrika diasporasının ortak deneyimlerine vurgu yaparken bir yandan da cinsiyete bağlı göç deneyimini vurgulamayı ihmal etmez. Bütün bunların ışığında postkolonyal bir roman olan *Amerikana* postkolonyal bir göç deneyimi ile oluşturduğu iskeleti -bu tezin ilerleyen başlıklarında detaylandırılacağı üzere- bu deneyimin getirdiği kimlik çatışması ve kimliğin yeniden inşasını ele alarak genişletecektir.

2.3. Irk Üzerine Dürüst Bir Roman Yazmak

Ünlü Afro-Amerikan yazar Toni Morrison, bir röportajında⁴ der ki “İrk türlerine ait bir sınıflandırmadır. Ve hepimiz insan ırkıyız, nokta.” Fakat ırk kavramı, insan yaşamında tarih boyunca çok daha karmaşık bir alan kaplamıştır. Kültürel ve sosyal olarak inşa edilmiş olan kimlik algısının önemli bir parçası olan ırk, Ifemelu'ya göre:

“...biyoloji değildir; ırk sosyolojidir. Irk genotip değildir; ırk fenotiptir. Irk, ırkçılık nedeniyle önem taşır. Irkçılık da mantıksız bir kavramdır çünkü nasıl

⁴ <https://www.theguardian.com/books/2015/apr/20/toni-morrison-race-relations-america-criminal-justice-system>

görüldüğünüzle ilgilidir. Sahip olduğunuz kanla ilgili değil. Teninizin tonuyla, burnunuzun şekliyle ve saçınızın kıvrıcıklığıyla ilgilidir.” (Adichie, 2016: 458)

Fakat Ifemelu, Nijerya’dan Amerika’ya bu ırk bilgisine sahip olarak gelmez. Hayata dair daha çok seçeneğe sahip olma ve sürekli grev kesintilerine uğramayacak daha stabil bir eğitim umuduyla Amerika’ya göç eden Ifemelu, keskin bir ırkçılık ile karşılaşarak hayal kırıklığına uğrar. Kwame Ture ve Charles V. Hamilton, bir sözcük olarak ırkçılığın “yüzyıllardır milyonlarca siyah insanın gündelik gerçekliğini yansıttığını, buna rağmen nadiren tanımlandığını” ifade eder. Bu da “muhtemelen bu gerçekliğin oldukça sıradan oluşundan kaynaklıdır.” (Ture ve Hamilton, 1992: 3) ırkçılık, etnik veya ırksal kökenine bağlı olarak birine veya bir grup insana yöneltilen ön yargı, düşmanlık ve ayrımcılık olarak tanımlanabilir. Bu ayrımcılık, Ture ve Hamilton’a göre, aynı zamanda belirli bir ırka ait bir grubu tabi kılmak ve o grup üzerindeki kontrolü sürdürmek amacı güder. (1992: 3) *Amerikana*, Ifemelu’nun Amerika’da karşılaştığı ırkçılığı çeşitli açılardan örneklendirir ve Ifemelu’nun Amerika’daki “ırk” kavramına dair oluşturduğu farkındalık sürecine okuyucu ortak eder. Maruz kalınan ırkçılık, farklı biçimlerde meydana gelebilir ve failleri farklı özneler olabilir. Buna bağlı olarak da farklı kategorilerde incelenmeleri gerekir. Romanda Ifemelu’nun tanıklık edeceği ırkçı eylemler ise kurumsal ırkçılık ve kültürel ırkçılık olarak iki ana başlıkta incelenebilir.

Ture ve Hamilton, ırkçılığın hem aleni hem de örtük olarak gerçekleştiğini belirtir. Beyaz bireylerin siyah bireylere yönelik açık bir şekilde uyguladığı şiddet ve nefret eylemleri aleni olarak gerçekleştiğinde çoğu zaman toplum tarafından -samimi olmasa dahi- tepki alır ve kınanabilir. Beyaz bir topluluğun tamamının, siyah bir topluluğa yönelik gerçekleştirdiği ırkçılık ise kurumsal ırkçılıktır. Çok daha örtük ve algılanması zor olarak gerçekleşir. Ture ve Hamilton özellikle bu tip kurumsal ırkçılığın faillerinin varlığını teşhis edebilmenin güç olduğunu vurgular çünkü bu biçimin kökeninin yattığı yer toplumdaki saygın ve yerleşik güçlerdir.

“Beyaz teröristler siyah bir kiliseyi patlatıp beş siyah çocuğu öldürdüğünde bu bireysel bir ırkçılık hareketidir. Toplumun büyük kesimi tarafından genellikle hor görülür. Ama aynı şehirde -Birmingham, Alabama’da- yemek, barınma ve sağlık

hizmetleri eksikliğinden beş yüz siyah bebek öldüğünde; daha binlercesi siyah topluluklardaki yoksulluk ve ayrımcılık sebebiyle fiziksel, duygusal ve zihinsel olarak zarar görüp sakat kaldığında, bu kurumsal ırkçılığın işlevinden kaynaklanır. (1992: 4)

Kurumsal ırkçılık, kendini toplumun bütün yerleşik kurumlarında gösterir. Ayrımcılığa uğrayan toplulukların çoğunlukta olduğu mahallerdeki aksayan eğitim ve sağlık hizmetleri, adil ve tarafsız yargıya ulaşamamak, hak ihlalleri ve polis şiddetine maruz kalmak, istihdam süreçlerinde ayrımcılığa uğramak ve daha düşük ücretlere çalışmak zorunda kalmak, kurumsal ırkçılığın gündelik hayata etiklerine örnek gösterilebilir. Sistemik olarak ilerleyen bu ırkçılığın en önemli sonuçlarından biri kendini yeniden üreten bir döngü yaratmasıdır. Ötekileştirildiği konum itibarıyla eşit eğitim olanaklarına sahip olmayan gruplar yoksulluğa mahkum edilir. İyi eğitime erişemeyen gençler iyi işlerde istihdam edilmez, iyi mahallelere taşınamaz. Jenerasyonlar boyunca belirli bir grubun iyi eğitime erişemediği, iyi işlerde çalışmadığı, iyi mahallelerde oturmadığı bir ırk hiyerarşisi korunur. Ifemelu, Amerika'ya geldikten kısa süre sonra bu ırk hiyerarşisinin varlığını fark eder. Uju Hala'nın evinde kaldığı yaz boyunca beraber vakit geçirdiği Karayiqli komşu Jane, çocuklarının özel okula gidebilmesi için çok para harcadıklarını çünkü “burada devlet okullarının işe yaramaz” olduğunu söyler:

“‘Marlon daha iyi okullara gidebilmeleri için en kısa sürede banliyöye taşınacağımızı söylüyor. Yoksa aynı şu siyah Amerikalılar gibi davranmaya başlayacaklar.’

‘Ne demek istiyorsun?’

‘Merak etme, zamanla anlayacaksın’” (Adichie, 2016: 159)

Kurumsal ırkçılığın romandaki örneklerinden biri olan bu diyalog, hem Ifemelu'ya henüz farkında olmadığı bir hiyerarşinin varlığını anlatmaktadır -çünkü belli ki burada siyah Amerikalı olmak istenmeyen bir durumdur- hem de siyahların çoğunlukta yaşadığı bir mahallede erişilemeyen nitelikli eğitime vurgu yapmaktadır. Bir diğer öne çıkan örneği ise Amerikalı olmayan göçmen bir Afrikalı olarak

Ifemelu, üniversitenin düzenlediği iş fuarında iş bulmasının olanaksız olduğunu fark etmesi ile yaşayacaktır.

“Şirket temsilcileri... ‘büyüme fırsatı’, ‘uyum’ ve ‘yan haklardan’ söz ediyorlardı ama Ifemelu’nun Amerikan vatandaşı olmadığını, onu işe almaları halinde göçmenlik işlemlerinin karanlık tüneline dalmaları gerekeceğini fark edince söz vermeye yanaşmıyorlardı.” (2016: 277)

Koskei’nin de çalışmasında vurgu yaptığı üzere, gerekli evrakları edinme süreci uğraşmaya değmeyecek kadar karmaşık olarak düşünülmektedir ki bu da Ifemelu’yu siyah bir göçmen olarak istikrarsız bir konuma hapsetmek anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak “böylesi bir bürokrasi siyahları sistematik olarak belirli yan haklardan faydalanmamak üzere sistem dışı bırakır.” (Koskei, 2014: 45) Bu aynı zamanda kimlerin merkezde olup hiyerarşide üst sıralarda yer edineceğine, kimin ise kenarda bırakılarak -Bhabha’nın ilk bölümde açıklanan deyimiyle- marjinalize edileceğine de karar veren bir kurumsallıktır. Merkez ve marjinal arasındaki hiyerarşi söylemini oluşturabilmek doğrudan güç ve iktidar ile alakalıdır. Ifemelu bunu ilerleyen zamanlarda bloğunda şöyle yazacaktır:

“...ırkçılık bir grup insanın güçlü olmasıyla ilgili bir kavram ve Amerika’da bu güce sahip olanlar beyazlar. Nasıl mı? Şöyle: Üst sınıf Afro-Amerikan topluluklarında beyazlara bok gibi davranılmıyor; beyazların banka kredisi ve ipotek başvuruları sırf beyazlar diye reddedilmiyor; siyah jüriler beyaz suçlulara, aynı suçu işlemiş siyahlara verilenden daha ağır cezalar vermiyor; siyah polisler beyazları, beyazken araba kullandıkları için durdurmuyor; siyah firmalar insanı adı kulağa beyaz adı gibi geldiği için işe almazlık etmiyor; siyah öğretmenler beyaz çocuklara doktor olacak denli zeki olmadıklarını söylemiyor; siyah politikacılar seçim hileleriyle beyaz seçmenlerin oylarını düşürmeye çalışmıyor ve reklam ajansları göz alıcı ürünlerini pazarlamak için beyaz modelleri kullanamayacaklarını çünkü beyazların ‘ana akım’ tarafından ‘arzu edilir’ bulunmadığını söylemiyor.” (Adichie, 2016: 444)

Diğer yandan kültürel ırkçılık ise -kurumsal ırkçılıktan çok da ayrık olmayacak şekilde- bir gruba yöneltilen kültürel ve sosyal kodlara yansımış ayrımcılık biçimleri olarak tanımlanabilir. Kültürel ve kurumsal ırkçılık biçimleri hem birbirlerini beslemekte hem de birbirlerinden beslenmektedirler. Bu iş birliği,

merkezde olana zıt konumlandırılmış bir “öteki”nin, bu öteki konumunun toplumsal ve sosyal hayatın her alanında korunmasını garanti altına alır. *Amerikana*, Amerika’da ırk kavramının nasıl bir ötekileştirme aracı olduğunu gözler önüne sererken, bu sözde özgürlükler diyarınının kültürel kodlarını “öteki”nin gözünden inceler. Güç ve iktidar sahibi beyazların oluşturup büyütebildiği bu söylem, Bhabha’nın altını çizdiği şekilde Ifemelu’yu -ve daha birçok karakteri- bir sabitlik üzerinden temsil eder. Bu sabit temsiliyeti -bir diğer değişle klişeyi- ötekiye ait bir kimlik olarak dayatır. Roman ise bu klişenin stereotipleştirme aracılığı ile nasıl işlendiğini Ifemelu’nun farkındalığını kullanarak ifşa eder. Üniversitenin Afrikalı Öğrenciler Birliği toplantısına katıldığında Ifemelu ve çeşitli Afrika ülkelerinden gelen diğer öğrenciler hep birlikte maruz kaldıkları “Ne kadar iyi İngilizce konuşuyorsun. Ülkenizde AIDS ne kadar yaygın? Afrika’da insanların günde bir dolardan daha aza yaşamak zorunda olması ne fena” gibi klişe cümleler ile dalga geçerler. (2016: 195) Bu ortak deneyim, Afrika ve Afrikalıya dair bir stereotipin Amerikalılar tarafından sürekli olarak yeniden üretildiğini göstermektedir. Bunun en büyük sebeplerinden biri kuşkusuz -birinci bölümde de alıntılandığı üzere- Edward Said’in açıklamasında yatar. Said’e göre öteki, “biz onu nasıl biliyorsak öyle var olur” (Said, 2017: 42) Bu beyaz söyleme dayalı bilginin, koşulsuz gerçeği yansıttığı yanılgısı klişenin devamını sağlar. Benzer bir örneklendirmeyi Adichie, TED konuşmasında dile getirir ve eğer kendisinin de Afrika hakkında tüm bilgisi popüler imgelerden oluşsaydı, onun da Afrika’yı “güzel manzaraların ve güzel hayvanların olduğu, anlamsız savaşlar verip yoksulluk ve AIDS’den ölen, kendisi adına konuşamayan ve nazik bir beyaz yabancı tarafından kurtarılmayı bekleyen anlaşılması zor insanların yaşadığı bir yer olarak” düşüneceğini söyler. Çünkü Adichie’ye göre:

“Güç yalnızca bir başkası hakkında hikâye anlatma ehliyetine sahip olmak değil aynı zamanda bu hikâyeyi o insanı tanımlayıcı hikâye hale getirmektir... Tek bir hikâye stereotipler yaratır. Stereotiplerin sorunu ise yanlış olmaları değil eksik olmalarıdır. Bir tek hikâyeyi var olan tek hikâyeye dönüştürürler.” (Adichie, 2009)

Bunun bir diğerk örneği de Ifemelu saçlarını ördürürken yaşanır. Saçlarını ördürmek için salonda gelen beyaz kadın Kelsey, salonun sahibi Mariama ile kısa bir sohbetin ardından “kendi ülkenizde bu işi bile yapamazdın, değil mi? ABD’ye gelebilmen, çocuklarının şimdi daha iyi bir yaşama kavuşması harika değil mi? Ülkenizde kadınların oy kullanmasına izin veriliyor mu?” şeklindeki sorularını sıralar. Ifemelu, Kelsey’nin tavrından rahatsız olur ve onu “nereden gelmiş olursanız olun, Amerika’nın oradan nasıl daha iyi bir yer olduğunu anımsatan” Amerikan milliyetçilerine benzetir. (Adichie, 2016: 260-1) Romanlar üzerinde konuşan Kelsey, okuduğu romanı Afrika üzerine “okuduğu en dürüst kitap” olarak tanımlar. Bunun üzerine Ifemelu, bahsi geçen romanın⁵ Afrika’yı anlatmaktan çok uzak olup aksine dünyaya Avrupalı olarak gelemediği için yaralı ve değersiz hisseden bir adamın, Afrika’ya karşı takındığı kibir ve küçümseme ile bir süreliğine Avrupalı hissetmesi üzerine olduğunu söyler.

“Kelsey irkilmiş görünüyordu; küçük bir vaaz duymayı beklememişti. Sonra nazikçe, ‘Hımm, romanı neden böyle yorumladığını anlayabiliyorum,’ dedi.

‘Ben de senin neden öyle yorumladığını,’ dedi Ifemelu.” (Adichie, 2016: 262)

Bu diyalog yalnızca Afrika ve Afrikalılara dair klişeleri örneklendirmekle kalmaz, aynı zamanda bir romanın beyaz söylemi anladığı hikâye ile destekleyen bir unsur olarak nasıl işlev gördüğünün ve Ifemelu’nun bu stereotipleştirmeyi okuyabildiğinin altını çizer. Kelsey de birçok Amerikalı gibi kendisine anlatılan tek hikâye ile Afrika’yı kendi bildiğinden ibaret sanmaktadır.

Ifemelu’nun ırkçılıkla tanışması ve Amerika’daki ırk hiyerarşisini anlaması süreç içerisinde gelişirken hem romanın anlatısı hem de Ifemelu’nun yazdığı blog aracılığı ile bu farkındalık süreci takip edilebilmektedir. Amerika’ya ilk geldiğinde vaktinin büyük çoğunluğunu Uju Hala ile geçiren Ifemelu, ırkçılığın sinyallerini öncelikle Uju Hala aracılığı ile tanır. Uju Hala’nın ismini Amerikalıların telaffuz edebildiğı şekilde değiştirip kullandığını ve iş görüşmesi için saç örgülerinden kurtulup saçlarını düzleştirdiğini gören Ifemelu bunu önce yadırgar. Uju Hala,

⁵ V. S. Naipaul, **Nehrin Dönemeci**, çev. Aslı Biçen, Can Yayınları, İstanbul, 2015

kamusal alanlarda zorlama bir Amerikan aksanı ile konuşmakta ve Dike'ye insanların yanında Amerikan ebeveynlerinin davrandığı gibi davranmaktadır. Bunun Uju Hala için bir Amerika'da hayatta kalabilme stratejisi olduğunu Ifemelu zaman içerisinde kavrayacaktır. Ama Ifemelu için en ilginç noktalardan biri, Amerika'da herkesin “ırk” yokmuş gibi davranmasıdır. Ginika ile yaptıkları bir alışveriş sonrası kasiyer, hangi satış görevlisinin kendilerine yardımcı olduğunu sorar.

“‘Uzun saçlı olan mıydı?’ diye sordu kasiyer.

‘İkisinin de saçları uzundu,’ dedi Ginika.

‘Siyah saçlı olan mı?’

Her iki kadının da saçları siyahtı.

Ginika gülümsedi ve kasiyere baktı; kasiyer de gülümsedi ve bilgisayar ekranına baktı, sessizlik içinde geçen iki saniyenin ardından neşeyle, ‘Sorun yok. Ben daha sonra öğrenip komisyonunu almasını sağlarım,’ dedi.

Mağazadan çıkarken Ifemelu, ‘Bir ara ‘İki gözlü olan mı yoksa iki bacaklı olan mı?’ diye soracak sandım. Neden, ‘Siyah kız mı yoksa beyaz kız mı?’ diye sormadı ki?’ dedi.

Ginika güldü. ‘Çünkü burası Amerika. Bazı şeyleri fark etmemiş gibi davranman gerekiyor.’” (Adichie, 2016: 178)

İrk denen şey Amerika'da tamamen farklı işlemektedir. Ginika, Ifemelu'ya “melez” sözcüğünün Amerika'da nasıl olumsuz bir anlama sahip olduğundan bahseder. Nijerya'da sırf melez olduğu için okulun en güzel kızı seçildiğini hatırlatırken burada böyle şeylerin daha çok olduğunu ve Amerika'da Ifemelu'nun beyazlardan çekeceği birçok şeyin “çift ırktan” olduğu için onun başına gelmediğini söyler. Ginika “şimdi çift ırktan olduğunu” söylüyordur ve “biri ona melez derse alınması” gerekmektedir. (Adichie, 2016: 174) Ifemelu, Amerika'da ırk kavramının siyah ve beyaz olmaktan çok daha fazlası olduğunu da idrak etmektedir.

“Ifemelu, Lagos'ta Alma ile karşılaşsa onun beyaz olduğunu düşünürdü ama Alma'nın Hispanik olduğunu öğrenecekti; kafa karıştırıcı bir şekilde, Amerika'da hem etnik köken hem de ırk ifade eden bir kategoriydi bu ve yıllar sonra, ‘Amerikalı Olmayan Siyahlar İçin Amerika'yı Anlamak: Hispanik Ne Demek?’ başlıklı blog yazısını kaleme alırken Alma'yı anımsayacaktı.

Hispanik, yoksulluk sıralamasında Amerikalı siyahların yakın eşlikçileri demek; Hispanik, Amerika’da ırk hiyerarşisinde Amerikalı siyahların minik bir basamak üstündekiler demek... Tek gereken, İspanyol olmayıp İspanyolca konuşmanızdır ve işte, Hispanik denilen ırktansınız.” (Adichie, 2016: 151)

Bütün bu kurumsal ve kültürel ırkçılığın bir sonucu olarak ırkın aynı zamanda bir sınıf anlamına geldiğini de öğrenir Ifemelu. Çocuk bakıcısı olarak çalıştığı eve halı temizlemek için gelen görevli Ifemelu’yu gördüğünde “bu beyaz sütunlu görkemli evde adamın karşılaşmayı beklemediği türde bir ev sahibesi” olmadığı için şaşkın ve düşmanca bir tavır takınır. Ifemelu’nun da o evde çalışan olduğunu fark etmesi ile yüzündeki ifade dostça bir hal alır, çünkü “evren yeniden uygun düzene kavuşmuştu.” O adamı unutmayan Ifemelu daha sonra “Amerika’da Kimi Zaman Irk Sınıftır” başlıklı blog yazısında şöyle yazacaktır:

“Ne kadar param olduğu onun için önemli değildi. Onu ilgilendiren tek şey görüntüm sebebiyle o zengin eve sahip olamayacağımdı. Amerikan halkının söyleminde ‘Siyahlar’ sık sık ‘Yoksul Beyazlar’la aynı kefiye koyulan bir bütündür. Yoksul Siyahlar ve Yoksul Beyazlar değil, Siyahlar ve Yoksul Beyazlar. Tuhaf bir durum gerçekten de.” (2016: 231)

Ifemelu, Amerika’daki bütün bu hiyerarşiler silsilesini “Amerikan Kabileciliği” olarak adlandırır. Blog yazılarının birinde kabileciliğin Amerika’da sınıf, ideoloji, yöre ve ırk olarak dört türde kendini sürdürdüğünü söyler. Önce sınıf gelmektedir ve bu kolaydır. Zenginler ve yoksullar. Daha sonra liberaller ve muhafazakârlar olarak ideoloji gelir. Üçüncü grup ise Kuzey ve Güney olmak üzere yöredir ve hala iç savaşın izlerini taşımaktadır. Ve son olarak ırk hiyerarşisi vardır. En üstte her zaman beyazlar -özellikle beyaz anglo-saxon protestanlar- bulunur. En altta ise Amerikalı siyahlar sabittir. Ortadaki ırk hiyerarşisi zamana ve yere bağlı olarak değişebilmektedir. Amerikalılar, herkesin sahip oldukları bu kabile düzenini kavrayacağını düşünür fakat anlaması zaman isteyen bir süreçtir. Örneğin Ifemelu daha sonra bir konferansta -ona sorsalar beyaz olduğunu düşüneceği- birinin Yahudi olduğunu ve Yahudilerin “beyazın birkaç kademe altında bir beyaz” olduğunu

öğrenecektir. Peki ama “Amerikalılar kimin Yahudi olduğunu nasıl bilebiliyorlardı?” (2016: 255-6)

Ifemelu’nun Amerika’daki ırk hiyerarşisini öğrenmesi ve maruz kaldığı ırkçılık, ona eş zamanlı olarak “siyah olmayı” da öğretir. Sıradan bir göçmen değil, siyah bir kadın göçmen olarak Ifemelu kendisinin daha önce sahip olmadığı bir kimlik ile anılmaya başladığını fark eder. Bu, göz ardı etmesi mümkün olmayan bir “öteki” kimliğidir. Ifemelu’nun beyaz bir erkek olan Curt ile ilişkisinin kamusal alandaki varlığı dahi Ifemelu’ya bunu her gün hatırlatmaktadır. Curt ile el ele tutuşarak yürüdüğü zamanlarda etraftaki beyaz kadınların “kabileden önemli birini kaybı ile yüzleşen insanlardaki” gibi surat ifadeleri, beraber girdikleri restorandaki görevlinin Curt’e dönüp “Tek kişilik mi?” diye sorması, Curt’un Ifemelu ile tanışan arkadaşlarının bazen gizleyip bazen gizlemediği şaşkınlıkları Ifemelu’ya *siyah bir kadın* olduğunu söyler. (2016: 398-400) Ifemelu siyah olmayı öğrendikten bir zaman sonra ırk farkının kendi romantik ilişkisinde hiç sorun olmadığını söyleyen bir kadına bunun bir yalan olduğunu, bunu söylemesinin sebebinin yalnızca öyle olmasını istemesi olduğu belirtir ve kendi ırk algısına dair fikirlerini “Ben ırk sorununun olmadığı bir ülkeden geldim; orada kendimi siyah olarak görmüyordum ve sadece Amerika’ya gelince siyah oldum” diyerek ifade eder. (Adichie, 2016: 395-6) Nijerya’da siyah olarak betimlediği bir kimliğe sahip olmayan Ifemelu, Amerika’da artık siyahtır. Her gün evden çıktığında siyah olmayı öğrenmiş, siyah olduğu için maruz kaldığı ayrımcılığı fark etmiş ve bunları dile getireceği bir blogun yazarı olmuştur. Ama *Amerikana*, Ifemelu’nun ırk kavramı üzerine farkındalık sürecini sadece siyah olmakla sınırlamaz. Çünkü Ifemelu, Amerikalı olmayan bir siyahtır. Bu da onu Amerikalı bir siyahtan farklı kılmaktadır. Bu anlamda roman farklı diaspora deneyimleri ve farklı tarihsellikleri temsil etmeyi sürdürür. Siyah olmak homojen bir deneyim değildir. Siyah olmayı öğrenirken *nasıl bir siyah* olduğunuzu da öğrenmektesinizdir. Örneğin, üniversitenin sahip olduğu Siyah Öğrenciler Birliği, bütün siyah öğrencilerin değil Amerikalı siyahların katıldığı bir öğrenci grubudur. Ifemelu isterse gidip oradaki siyah arkadaşları ile de kaynaşabileceğini öğrenir; fakat Amerikalı olmayan bir siyah olarak asıl gelmesi gereken yer Afrikalı Öğrenciler Birliği’dir. (2016: 197) Benzer şekilde eğer bir siyah

olmayı öğreniyorsa, Ifemelu karpuz ve katran bebek⁶ kelimelerini duyduğunda alınmayı da öğrenmelidir. Bu kelimelerin ne anlama geliyor olduğu bilmiyor oluşu fark etmez. (2016: 302) Bu, Amerikalı siyahlar ile Amerikalı olmayan siyahlar arasındaki tarihsel deneyim farkını örneklendirmektedir. Bu iki farklı deneyim, neyin ırkçı olduğunu da tarihsel bağlamından uzak algılayamayacağımızı vurgular. Bir ders sırasında *zenci*⁷ sözcüğünün sansürlenmesi üzerine dönen tartışmada farklı siyah öğrencilerin farklı fikirleri, homojen olmayan bir algıyı yansıtırken Afro-Amerikan bir öğrencinin tepkisi, bu iki deneyim arasındaki tarihsel bağı da gündeme getirir.

“Eh, hepiniz bizi satmış olmasaydınız bunların hiçbirini konuşuyor olmazdık,” dedi sesi çatallı çıkan siyah kız...

Sınıf sessizliğe gömüldü. Sonra o kendinden emin ses yeniden yükseldi. “Üzgünüm ama Atlantik aşırı köle ticareti, Afrikalılar Avrupalılara tek bir Afrikalı satmasaydı bile yapılacaktı. Bu Avrupalı bir girişimdi. Avrupalılar çiftliklerinde çalışacak işgücü arıyorlardı.” (2016: 194)

Tam olarak bu bağ, Ifemelu’nun göç deneyimi ile birlikte maruz kaldığı bu ayrımcılık sürecini daha iyi anlamlandırmasına, kendini içinde bulduğu bu kimliği konumlandırmasına, ırk kavramının ve siyah olmanın neresinde durduğunu fark etmesine katkı sağlar. Daha sonraları işvereni Kimberly’nin kız kardeşi Laura, eski sınıf arkadaşı olan Ugandalı bir kadından bahsederken, onun Afro-Amerikalı olan bir başka kadınla pek iyi geçinemediğini ve onun gibi sorunlu olmadığını söyler. Ifemelu artık bu deneyim farkının sebebini anlamlandırabilmektedir.

“‘Belki Afro-Amerikan’ın babası siyah olduğundan bu ülkede oy veremezken Ugandalının babası kendi ülkesinde parlamento seçimlerine hazırlanıyor ya da Oxford’da eğitim alıyordu...Tarihi biraz daha iyi anlamanız gerekiyor,’ dedi Ifemelu.” (2016: 234)

⁶ Amerikan tarihinde Afro-Amerikanların çok fazla karpuz tükettiğine dair bir stereotip vardır ve ırkçı bir söylem olarak kabul edilir. Aynı şekilde “katran bebek” (tar baby) de eski bir halk hikayesi ögesidir fakat gündelik argoda ırkçı bir referans barındırmaktadır.

⁷ *Negro*, Amerikan tarihinde Afro-Amerikanları (ve bazen de genel anlamıyla beyaz olmayan kimseleri) tanımlamak için kullanılmıştır fakat günümüzde, kölelik ve ayrımcılıkla olan bağları sebebiyle ırkçı ve hakaret olarak kabul edilmektedir. Yerine “Siyah”, “Siyah Amerikalı” veya “Afro-Amerikan” terimleri kullanılmaktadır.

Amerikana, Ifemelu'nun göç etmeden önce sahip olmadığı -ve geriye göç ettikten sonra da artık sahip olmayacağı- bir kimlik algısının Amerika'da nasıl işlediğini vurgular. Bu vurgu aslında ırk kavramının Amerika'da var olduğu haliyle genel geçer bir gerçeklik olmadığını da belirtir. Yogita Goyal'e göre roman, Amerika'nın normatif ve hegemonik ırk kavramına bir yorum getirmenin yanı sıra aynı zamanda "siyah" kategorisini tarihselliği dışında bir yere yerleştirmeyi reddederek doğallığını bozuyor. (Goyal, 2014: 20) Tarihsel bağlamı olmadan ne ırk ne de ırkçılık aynı şeyi ifade etmez, bu da inşa edilmiş ırk algısının tamamen bir söylem ürünü olduğunun tekrar altını çizerek. Amerika'nın ırk algısı, Nijerya'daki ırk algısı ile örtüşmez; bu da siyah olmanın Amerika'da ifade ettiği anlamın Amerikan tarihinden ayıklandığında dünyanın başka yerine aynı anlamı taşımayacağı demektir. Bağlam ile şekillenen ırkın kendisi, bu anlamlarla önceden yüklü değildir. *Amerikana*, bütün bunları göz önünde tutarak Amerikan toplumundaki ırk algısını, Afrikalı bir kadın göçmenin bu algıyı edinme süreci üzerinden -yani ötekinin gözünden- geri yansıtır ve bunu geniş bir temsiliyet kapasitesi ile birleştirerek ırk üzerine dürüst bir roman olmayı başarır.

2.4. Kimlik Çatışması ve Yeniden İnşa Edilen Kimlikler

Bu tezin birinci bölümünde detaylıca açıklandığı üzere eğer kimlik, kimin neyi nasıl bileceğini oluşturan bir iktidar aracılığı ile söylem içerisinde inşa ediliyorsa, maruz kalınan söylemin değişikliğe uğradığı durumlarda kimlik algısının da değişikliğe uğraması kaçınılmazdır. Göç, bu değişiklik için gerekli ortamı hazırlayan önemli bir deneyimdir. Paul White'a göre birçok göçmenin ve göçmen kültürünün ortak özelliği kararsızlıktır.

"Bu kararsızlık geçmişe ve şimdiye yöneliktir: acaba işler 'eskiden' mi daha iyiydi yoksa 'şimdi' mi? Geleceğe yönelik bir kararsızlıktır: bir 'dönüş mitini' sürdürmeli mi yoksa herhangi bir hareket beklentisi olmadan yeni bir proje mi tasarlamalı? 'Ev sahibi' topluluğa yönelik bir kararsızlıktır: saygı mı antipati mi yoksa belirsizlik duyguları mı mevcut? Davranış kalıplarına yönelik bir kararsızlık: eskiye sadık kalmak mı yoksa onu yok etmek mi? Yoksa her gün yeni olanı benimserken sembolik etkinlikler ile bir orta yol bulmak mı?" (White, 2003: 4)

White, yapılacak seçimin veya -bu bağlamda birçok örnekte seçme şansı olmadığından- yürünecek yolun sadece bireylere bağlı olmadığını, aynı zamanda göçmenlerin kendilerini içinde buldukları durumlara bağlı olduğunu belirtir. Bu durumlar birçok açıdan değişikliğe uğradığı için tavırlar ve davranışlar aracılığı ile ifade edilen kimlikler de sürekli olarak değişikliğe uğrar ve bu kararsızlıktan etkilenir. (2003:4) Bu kararsızlık ‘eski’ söylemin inşa ettiği kimlik algısı ile göç ettikten sonra maruz kalınan ‘yeni’ söylemin dayattığı kimlik algısının çatışmasının bir sonucudur. Ifemelu Nijerya’dan Amerika’ya göç ettiğinde kendini yeni bir sömürgeci söylemin içerisinde bulur. Elbette ki bu sömürgeci söylem Amerika’ya özgü değildir. Nijeryada da “melez”lerin ve ten rengi daha açık olanların daha güzel kabul edildiği, gerçek ve olması gereken hayatların Batı’da yaşandığı, değerli olan edebiyat ve kültürün buralardan yükseldiği bir sömürgeci söylem kendini var etmektedir. Fakat Amerika’ya yerleşmek, Ifemelu’yu daha önce karşılaşmadığı bir söylemi algılamak zorunda bırakır. Nijerya’da melez olmanın getirdiği avantajlar vardır fakat Amerika’da siyah olmak, seni toplumsal hiyerarşinin en alt basamağına sabitler. Hem siyah hem kadın hem de göçmen olmanın getirdiği ötekileştirme, Ifemelu’yu bir kimlik çatışmasının içerisine atar. Ifemelu, bu kimlik çatışmasını aşmak için çeşitli yöntemler ve stratejiler kullanır ve en sonunda bu yolculukta kendi kimlik algısına dair bir farkındalığa erişir, kendisini bir özne olarak kabul eder.

Carole Boyce Davies edebi ve kültürel metinler aracılığı ile kadın öznelliğini incelediği çalışmasında, “kimliklerin yeniden gözden geçirilmesinin göç bağlamında kilit bir öneme sahip olduğunu” ve kendimizi tanımlamak için kullandığımız Siyah, Afrikalı, Afro-Amerikalı, Hispanik vb isimlerin her birinin kendisine ait bir yankısı olduğunu belirtir. Eğer içerisinde bulunduğumuz söylemin sığ kavramlarının kilidini açmak istiyorsak, her birini yeni sorular ve yeni analizler eşliğinde gözden geçirmek gerekmektedir. (Davies, 1994:3-5) Ifemelu, Amerika’ya geldiğinde “siyah” olduğunu fark etmesi ile beraber aslında roman boyunca “siyah bir kadın göçmen olma” halini kendisine dair yeni bir isimlendirme olarak birçok farklı açıdan gözlemlemektedir. Göç deneyiminin ortaya çıkardığı kimlik çatışması, bu deneyim boyunca sürekli incelenir, sorgulanır, değişir ve yeniden inşa edilir. Bu yeniden inşa süreci aslında

öznenin, kendi öznelliğini ortaya koyduğu bir süreçtir. Davies’e göre “öznenin göçü, öznenin failliğini üstlenmesine teşvik eder” çünkü bu hareketlilik hali içerisinde öznellik yalnızca inşa edilmekte kalmaz. Bu inşa süreci çeşitli kimlikler içerir ve bu kimlikler her zaman birbiri ile uyum içerisinde olmaz. (1994: 36) Bu uyumsuzluk süreci sonunda özneye ait bir kimlik algısı şekillenecektir. Davies “siyah kadın öznelliğinin sınırları geçtikçe, göç ve yolculuk ettikçe failliğini ortaya koyduğunu ve bu failliği yeniden ortaya koydukça da yeniden talep ettiğini” söyler. (1994: 37) Caren Kaplan ise göç deneyiminin getirdiği yabancılaşmanın yeni bir farkındalık oluşturmakta aracı olabileceğini belirtir. (Kaplan, 1987: 188) Mary Jane Androne, Davies ve Kaplan’ın fikirlerinden yola çıkarak Ifemelu’nun göç deneyimi ile birlikte Amerika’da “siyah” olmayı öğrenmesini bu şekilde bir faillik ortaya koyma olarak yorumlar:

“Ifemelu’nun ‘yurtsuzlaşma’ sürecinde geliştirdiği farkındalık yalnızca Amerika’daki ırkçılığı gözlemleme ve anlamasının bir sonucu değil, aynı zamanda sahip olduğu öteki statüsünün nasıl ‘uyum sağlamanın’ onun olmak istediği kişiyi yok edeceğini görmesine izin verdiğini fark etmesidir.” (Androne, 2017: 230)

Davies ve Androne’nin *failliği talep etmek* olarak bahsettiği bu süreç toplumsal olarak dayatılan bir kimliği ifşa edebilmek ve kendine ait bir kimlik algısı edinebilmek olarak da yorumlanabilir. Ifemelu kendisine ait bu sese kavuşabilmek için önce kendisine yabancı olan bir toplumsal yapıda var olmaya çalışacaktır.

Amerika’ya geldikten sonraki ilk çatışmayı isim değişikliği ile yaşar Ifemelu. Henüz havaalanından dönerken, Uju Hala’nın telefonda ismini Amerikan aksanına uygun olarak gerçeğinden farklı şekilde telaffuz ettiğini duyar. “Onlar bana böyle sesleniyor” der Uju Hala ve bu onun için yeterli bir açıklamadır. Ifemelu ise aslında isminin bu olmadığını düşünür ve şaşkınlığını kendine saklar. (Adichie, 2016: 150) Kısa zaman sonra kendisinin de çalışabilmek için güvenlik numarasını kullandığı kişinin ismini taşıması gerektiğini öğrenecektir. Bu Amerika’da Ifemelu’yu kendi kimliği ile görünmez kılan ilk adımdır. Kimliğin sahibi olan Ngozi’ye hiç benzememesi önemli değildir çünkü beyazlara göre siyahların hepsi birbirine benziyordur (Adichie, 2016: 170) ve eğer kimlikteki ismini unutursa basitçe onun kabiledaki ismi, Ifemelu’nun ise ormandaki ismi olduğunu söyleyip hatta bir de manevi isim uydurabilir çünkü Amerikalılar “Afrika’yla ilgili her türlü safsataya

inanıyorlar.” (2016: 184) Amerika’nın Ifemelu’ya yaşatacağı kimlik çatışmasının sembolik bir habercisi olarak da yorumlanabilecek bu isim değişikliği ile Ifemelu, Amerika’da bugüne kadar olduğu insan olamayacağını fark eder. Her şey farklıdır ama bu farklılık Ifemelu’nun hayal ettiği gibi değildir. Gördüğü sokaklardaki binalar, tabelalar “düş kırıklığı yaratacak denli donuk” renklerde, oysaki “hayallerinde, Amerika’daki en olağan şeyler bile parıl parıldı.” (149) Uju Hala ile geçirdiği ilk yaz boyunca etrafının “*Cosby Ailesi*’nin yaşadığı sevimli sokağa benzer” hiçbir yönü olmamasının (152) hayal kırıklığı ile Ifemelu, gerçek Amerika “döneceği bir sonraki köşenin hemen arkasındaymış gibi hissediyordu.” (158)

“Amerika’yla ilgili her şeyi kavramaya, bilgi sahibi yeni bir kimliğe bürünmeye can atıyordu: Super Bowl kupasında bir takım desteklemeye, Twinkie’nin ne olduğunu anlamaya ve spor “lovakt”larının ne anlama geldiğini öğrenmeye, ons ve fitkareyle ölçebilmeye, aslında bir kek olduğunu düşünmeden ‘muffin’ sipariş edebilmeye ve kendini aptal gibi hissetmeden, ‘Fiyatı kırdım,’ diyebilmeye.” (2016: 190)

Ifemelu, ilerleyen süreçte yalnızca Amerika’ya dair kültürel öğeleri değil, toplumsal ve ırksal hiyerarşiyi, bunlarla başa çıkma yöntemlerini ve uyum sağlamayı da öğrenecektir. Homi Bhabha, ötekinin sömürgeci söylem içerisine uyumlanma yöntemini *taklit* kavramı ile açıklar. Öteki, sömürgeci bir taklit aracılığı ile sömürgeciye benzer ama hiçbir zaman tamamen aynı olmaz. Bhabha’ya göre çatışmacı bir tutuma sahip olan sömürgeci söylem içerisinde taklit, “*alaycı* bir uzlaşmayı temsil eder.” (Bhabha, 2016: 174) Ifemelu’nun içerisinde bulunduğu durum da bu sömürgeci taklit ile açıklanabilir. Ifemelu, Uju Hala’nın iş görüşmesine giderken saçlarını düzleştirmesini başta yargılayacakken, bir süre sonra bunun iyi bir iş bulabilmenin şartlarından olduğunu fark edecektir. İyi bir iş, sömürgeciye yani beyaza benzemekten geçmektedir. Uyum sağlama süreci, beyaz güzellik standardına ne kadar yaklaştığın ile orantılıdır. Benzer şekilde Uju Hala’nın yapmacık Amerikan aksanı, gündelik yaşamla başa çıkabilmek adına Ifemelu için de bir kaçış noktası olacaktır. Irk üzerine yazdığı blogu başarıya ulaştığında, konferanslar vermeye başlayacak olan Ifemelu bu etkinliklerin başarılı olması için dahi sömürgeci taklitten yararlanarak dinleyicilere duymak istediklerini vermesi gerektiğini fark edecektir.

Fakat Ifemelu, saçlarına koca bir paket düzleştirici boca etse de bir beyaz saçına sahip olmayacaktır. Üzerinde ustalaştığı Amerikan aksanı her şeye rağmen “bir deprem sırasında daldığı derin uykudan uyandığında ağzından çıkacak ses” olmayacaktır. (Adichie, 2016: 243) Bu tam olamama hali sömürgeci söylem için de önemlidir çünkü Bhabha, sömürgeci taklidin “*neredeyse aynı olan, ama tamamen aynı olmayan bir farklılığın bir öznesi olarak* ıslah edilmiş, tanınabilir/kabul edilebilir bir Öteki” talep ettiğini ifade eder. (Bhabha, 2016: 175) Sömürgeci söylemin taklide dair bu talebi, Öteki’yi ‘kısmi mevcudiyet’e hapseder. (2016: 176) Yani Öteki hem taklit aracılığı ile sömürgeci söylemin istediği ölçüde *benzeyen* ama *aynı olamayan* bir nesneye dönüşür -ve bu sayede sömürgeci söylemin otoritesinin devamlılığını sağlar- hem de kendi varlığı *kısmi* olarak sabitlenir. Bu kısmi mevcudiyet “hem ‘eksik’ hem de ‘sanal’” olan bir belirsizliğe dönüşür. (2016: 176) Ifemelu’nun göç sonrası yaşadığı kimlik çatışması ve *Amerikanalaşma* süreci de bu bağlamda onu benzeyen ama aynı olmayan bir konuma yerleştirerek hiçbir zaman tamamlanmayacak bir kısmi mevcudiyete mahkum eder. Fakat Ifemelu bu çatışma sürecinden toplumsal ve ırksal hiyerarşiye, sömürgeci söyleme ve ötekileştirilmeye dair bir farkındalık ile çıkacak, sonuç olarak bu sömürgeci taklidi reddedecektir.

Bu bölümün devamında Ifemelu’nun göç sonrası geçirdiği kimlik çatışmasının roman çerçevesinde hangi örneklerle ele alındığı ve *bildungs* sürecinin nasıl geliştiği açıklanacaktır. Ifemelu’nun siyah bir göçmen kadın olarak kimlik algısını gözden geçirdiği bu süreçte *saç, dil kullanımı* ve “İrk’ıncı ya da Amerikalı Olmayan Bir Siyahın (Daha Önce Zenci Olarak Bilinen) Amerikalı Siyahlara Dair Muhtelif Gözlemleri” başlıklı *blogu*, önemli bir çatışma ve yeniden inşa unsuru olarak öne çıkmaktadır.

2.4.1 Kıvırcık Saç Politikası!

Saç ve saç stilleri, tarih boyunca toplumsal yaşam içerisinde çeşitli sosyal, sınıfsal ve kültürel anlamlar üstlenmiştir. Bu anlamlar aracılığı ile çeşitli saç tipleri ve saç stilleri toplumsal ve estetik algılar ile özdeşleştirilmiş, buna bağlı olarak da çoğu zaman kabul gören ve ötekileştirilen kimliklerin aracısı olmuştur. *Amerikana*,

bu bağlamda roman boyunca Siyah saç tipinin, Beyaz saç tipi karşısında nasıl ötekileştirilerek kültürel, sosyal, ekonomik ve estetik olarak ikincil bir konuma yerleştirildiğini ve bunun bütün bir beyaz güzellik algısını temsil ettiğini örneklendirir.

Ayana Byrd ve Lori Tharps, köle ticaretinin başlangıcından itibaren Siyah saçın tarihçesini anlattıkları çalışmada, Afrikalıların saçlarının “açık ten ve düz saç tarafından hükmedilen” bu Amerikan topraklarına ayak basmasından itibaren “tamamıyla cazibesiz ve aşağı addedildiğini” belirtir ve hatta birçok beyazın “Siyahların gerçek saça sahip olmadığına ısrar edip bunu onur kırıcı bir biçimde ‘yün’ olarak sınıflandıracak kadar ileri gittiğini” söyler. (Byrd, Tharps, 2001: 33) Ifemelu da saçları düzleştirici kullanmaktan hasar gördüğü için saçlarını kesmek zorunda kaldığında aynaya bakıp saçının “kafasına oturan bir yün yumağı gibi solgun, uyku yüzünden büzüşmüş” olduğunu düşünecek ve görüntüsünden nefret edecektir. (Adichie, 2016: 287) Hatta bu sebeple Ifemelu üç gün işe gitmeyecektir. Bu söylem, tarihten günümüze kadar varlığını sürdüren Beyaz güzellik algısının temelinde yatmaktadır ve saç, bu söylemin önemli bir boyutunu temsil etmektedir. Estetik olarak iyi, güzel ve arzulanabilir bulunan Beyaz saçın karşısında kötü, çirkin ve arzulanmayan bir Siyah saç yerleştirilir. Cristina Cruz-Gutiérrez’e göre ikili karşıtlık örneği olarak iyi ve kötü saç, asırlar boyunca batılı ve Siyah güzellik algılarını karşılaştırmak adına bir araç olarak kullanılmıştır. Bunu yaparken de “Siyah saçı değersizleştirerek Avrupa merkezci bir estetik anlayışı dayatmıştır.” (Cruz-Gutiérrez, 2019: 66)

“İyi saç uzun ve sıkı kıvrımları, kabarması ve dolaşması olmayan saç olarak tahayyül edilmiştir. Ve ne kadar düzse o kadar iyidir. Kötü saç ise bunun antitezidir, diğer bir deyişle en doğal haliyle Afrikalı saçıdır.” (Byrd, Tharps, 2001: 42)

Bütün bu söylem, merkez sömürgeci ve marjinal öteki arasındaki ilişkiye paralellik gösterir. Fanon’a göre beyazlık bir sembol olarak adalet, gerçek ve bekareti ifade ederken, Siyah insan ise “Kötü ve Çirkinlik” simgesidir ve “kolektif bilinçaltında siyah, çirkinlik, günah, karanlık ve ahlaksızlık ile eşittir.” (Fanon, 1986:

180, 192) Bu iyi beyaz ve kötü siyah arasındaki ilişkinin yansıması olarak beyaz saç ve siyah saç da fiziksel bir güzellikten fazlasını ifade etmektedir. Beyaz saç a ait bir özellik olarak düz saç “ekonomik fırsat ve sosyal avantaj olarak da tercüme edilebilir.” (Byrd, Tharps: 2001: 40) Beyaz saçın norm kabul edildiği bir toplum içerisinde, siyah saçın ekonomik ve sosyal fırsatlara eşit erişimi engellenir. Bu sebeple Ingrid Banks, Afrikalı Amerikalıların yirminci yüzyılın başlarından beri “saç stillerini, ayrılmış bir toplumda ekonomik başarı elde edebilme becerileri ile ilişkilendirir.” (Banks, 2000: 8) Bu bağlamda romanda, Ifemelu’nun Amerika’ya yerleştiği sürecin başında Uju Hala’nın iş görüşmesi için arkadaşından aldığı tavsiye önemlidir.

“‘Görüşme için örgülerimi açmalı, saçlarımı düzleştirmeliyim. Kemi görüşmeye örgülerimle gitmemem gerektiğini söyledi. Örgülerle profesyonel görünmüyorsun,’ dedi... Senin olmayan bir ülkede yaşıyorsun. Başarılı olmak istiyorsan ne gerekirse yapacaksın.” (Adichie, 2016: 168-9)

Beyazın norm olduğu bu düzende, Afrikalıya ait kıvrıkcık saç yalnızca güzel değil aynı zamanda profesyonel de kabul edilmez. Ekonomik başarının, iş bulmanın veya ciddi görünmenin yolu saç düzleştirmekten ve normu benimsemekten geçmektedir. Uju Hala’nın örgülerinden vazgeçip saçlarını düzleştirmesini Bhabha’nın *taklit* kavramına da örnektir. Uju Hala, Amerika’daki birçok Siyah gibi Beyaz normu taklit etmektedir. Ifemelu bu taklit ile ilk karşılaştığında Uju Hala’nın “kendisinden bir parçayı, temel bir parçasını bilerek geri, uzak ve unutulmuş bir yerde bırakmış” gibi olduğunu düşünür. (Adichie, 2016: 169) Ama ırkçılık ile tanışıp siyah bir kadın olmayı öğrenmeye başladıkça Ifemelu taklit etmeyi de öğrenir. Yıllar sonra Curt’un ona ayarladığı iş görüşmesine giderken de Ifemelu aynı tavsiyeyi duyar.

“Uju Hala da geçmişte benzer bir şey söylemişti, o zaman Ifemelu buna gülmüştü. Artık gülmeyecek kadar iyi biliyordu.” (2016: 278)

Cruz-Guit  rez’in de ifade ettiği üzere “bir tür kabul edilme peşinde olan bireyler norma adapte olmaya teşvik edildiğinden, bu iyi ve kötü sa   ikiliği de diasporik bağlamda kendini dayatıyor ve gündelik sa   düzleştirme pratikleri de bir çeşit kamuflej veya taklit stratejisi inşa ediyor.” (Cruz-Guit  rez, 2019: 67) Bhabha,   teki’nin sömürgeci söylem içerisine uyumlanma sürecindeki bu sömürgeci taklidin çoğu zaman direnç gösteren bir tarafı olduğunu düşünür fakat Stefanie Reuter makalesinde Mar  a do Mar Castro Varela ve Nikita Dhawan’ın bunun üzerine yazdığı eleştiriye yer verir.

“[Castro Varela ve Dhawan] Homi Bhabha’nın teorisinde toplumsal cinsiyete özgü taklit biçimlerini göz önüne almadığını tartışırlar. Cilt beyazlatma örneğini kullanarak, kadınların erkeklerden çok daha fazla bedenleri üzerinden yargılandıklarından ötürü cilt beyazlatmanın Siyah ve renkli erkeklere göre Siyah ve renkli kadınlar arasında çok daha yaygın olduğunu belirtirler... Mar  a do Mar Castro Varela ve Nikita Dhawan’ın dikkat çektiği üzere bu toplumsal cinsiyete özgü taklit biçimleri direniş göstermenin aksine, kendi kendine zarar veren bir şekilde çalışır.” (Reuter, 2015: 5)

Siyah kadınlar arasındaki bu taklit pratiği yine Bhabha’nın deyimiyle kadınları kısmi bir mevcudiyete ulaştırır. Sa   düzleştirerek Siyah kadınlar, benzer ama beyaz olmayan bir statüye kavuşurlar. Banks’e göre bu “güzel olmaktan ziyade kabul edilebilir” olmaktır. (Banks, 2000: 9) Kabul edilebilir olmak için çaba gösterme ihtiya  ı, yani aslında toplum tarafından kabul edilmeyen olmak, Ifemelu gibi Siyah olmayı sonradan öğrenen göçmen bir kadın için kimlik çatışmasını beraberinde getirir. Kaşlarını ağdayla aldırmak istediğinde spa merkezinin “kıvırcıkları yapmadığını” öğrenir. Curt’  n sert tepkisi ile çalışanlar fikrini değiştirse de Ifemelu artık “kadının cildini yakmasından, derisini koparmasından, onu   imdiklemesinden korkuyordu”. (Adichie, 2016: 397-8) İş görüşmesinden önce saçlarını düzleşmeye gittiğinde “  lmemesi gereken doğal bir şeylerin öldüğüne işaret eden yanık kokusu onu kayıp hissine” boğmuştur ama kuaförü işlemi tamamladıktan sonra sa  ında tam bir “beyaz kız havası” olduğunu söyler. (Adichie, 2016: 279) Ifemelu bu süreçte Amerika’da siyah bir kadın olmak üzerine farkındalığını geliştiriyordur ve bunu yansıtmaktadır.

“Bir caz grubunda vokalistlik için görüşmeye gidiyor olsam gür ve havalı saçlarım işe yarardı; ama bu görüşmede profesyonel görünmem lazım ve profesyonellikte saçın düz olması en iyisi. Kıvrıcık olaksa bile beyazlarınkı gibi kıvrıcık olmalı; geniş dalgalar ya da en kötü ihtimal bukleler ama asla zenci kıvrıcığı değil.” (2016: 280)

Bu paragraf Reuter’ın da vurguladığı üzere Ifemelu’nun beyaz güzellik normlarını olduğu haliyle kabul etmediğini, saçın ırk ve toplumsal cinsiyet ile olan ilişkisine dair eleştirel bir farkındalık geliştirdiğini yansıtır. Bu, Reuter’a göre Ifemelu’nun *bildungs* sürecinin önemli aşamalarından biridir. (Reuter, 2015: 6) İkinci önemli aşama ise zaman içerisinde Ifemelu saçını kaybetmeye başladığında gerçekleşir. Wambui kimyasallardan kurtulması için Ifemelu’yu saçını kesmeye ikna etmek ister. Bu Ifemelu için başta imkansızdır fakat Wambui’ye göre “saçını düzleştirmek hapiste olmak gibi bir şey”dir. Ifemelu kafese kapatılmıştır ve saçları ona hükmetmektedir. Ifemelu saçlarını kesmeye ikna olur fakat aynaya baktığında gördüğü karşısında memnun değildir çünkü “Kocaman gözler ve kocaman bir kafa” görmektedir ve “En iyi ihtimalle oğlan çocuğuna benziyordu; en kötü ihtimalle bir böceğe.” (Adichie; 2016: 286) Ifemelu öyle çirkin göründüğünü düşünüyordur ki kendinden korkacak durumdadır. Ifemelu’nun saçını kestikten sonra kendisine karşı duyduğu hoşnutsuzluk yalnızca bu sömürgeci taklit eyleminin ne kadar kişinin kendisine zarar verici olduğunu örneklendirmekle kalmaz, aynı zamanda beyaz güzellik algısının ne kadar derine yerleşebileceğini de gösterir. Çünkü Ifemelu saçını düzleştirmeye güzellik kaygısı ile değil iş bulma kaygısı ile başlamıştır. Buna rağmen uzun saçlarından vazgeçmek ve saçlarını doğal halinde kullanmak, Ifemelu için kabul edilemez bir çirkinlik temsiliyetine dönüşür. Reuter’a göre bu noktada, beyaz güzellik normları ve toplumsal cinsiyet arasındaki bağ açıkça ortaya serilir. Ifemelu’nun kısa siyah saçları yüzünden kendini çirkin ve daha az kadın gibi hissetmesi, güzellik algısı ve kadınsılığın beyazlık ile nasıl bağdaştırıldığını da gösterir. Kadınların güzelliği, beyaz kadınsılık ile eşdeğer görülür ki bu da birçok başka öge ile beraber uzun ve düz saçlarla tanımlanır. (Reuter, 2015: 6) Dolayısı ile Banks, kadınların “uzun saç arzusunun aslında neyin kadınsı olduğu algısı ile ilişkilendiğini” (Banks, 2000: 91) ve siyah kadınların artık zincirler aracılığı ile değil, Amerika’daki bu güzellik imgesi ile baskı altında tutulduğunu ifade eder. Her

yanı istila etmiş bu mesajı “kadınlar gayet net olarak görüyor ve duyuyorlardır.” (Banks, 2000: 46) Ifemelu da bu mesajı içselleştiren bir kadın olarak kısa ve doğal saçlarını kadınsılıktan uzak -bir oğlan çocuğuna benzer- olarak betimler ve bu ırkçı ayrımcılığı yeniden üretir. Fakat Ifemelu’yu saçlarını kesmesi için ikna edem Wambui, doğal saçları ile ilişkisini yeniden gözden geçirmesi için onu ZenciKıvırcığıylaMutlu.com adresli bir web sitesi ile tanıştırır. Bu internet sitesi, siyah kadınların doğal saçlarına nasıl bakmaları gerektiği hakkında bilgi ve fikir paylaşımı yaptıkları, maske tarifleri verdikleri, fotoğraflar ve yazılar aracılığı ile birbirlerini destekledikleri bir forumdur. Bir diğer ifadeyle “doğal saç topluluğudur” aslında. (Adichie, 2016: 287)

“Bu kadınların upuzun rastaları, küçük afroları, büyük afroları, burgulu modelleri, örgüleri, iyi bukleleri ve lüleleri vardı. Düzleştiricilere ‘kremimsi kokain’ diyorlardı. Saçlarını olmadığı bir şeymiş gibi göstermekten, yağmurdan kaçmaktan, terden sakınmaktan bıkmışlardı. Birbirlerinin fotoğraflarını övüyor, yorumlarını birbirlerini ‘kucaklayarak’ bitiriyorlardı. Siyah dergilerin doğal saçlı kadınlara yer vermemesinden, eczanelerdeki ürünlerin madeni yağlarla zehir doldukları için doğal saçlarını nemlendiremediğinden yakınıyorlardı. Reçete alışverişi yapıyorlardı. Kendilerine, bükümlü, kıvrır kıvrır, tüylü, lüleli saçların normal olduğu sanal bir dünya kurmuşlardı. Ifemelu da bu dünyaya minnetle yuvarlanıverdi.” (Adichie, 2016: 291)

Ifemelu’nun doğal saçları ile yaşadığı çatışma, bu topluluk aracılığı ile hafiflemeye başlar. Beyaz güzellik normlarına karşı var olan bu eleştirel bakış, Ifemelu’da bir farkındalık yaratır. Bu farkındalık, Ifemelu’nun merkezde olan beyaz güzellik algısını idrak etmesine ve bundan sıyrılmasına olanak sağlayarak, kendisine ait olanı kapsayan bir kimlik inşasının en önemli sembollerinden biri haline gelir. Ifemelu, saçlarını “silikonlu şampuanlardan sakınması” ve “uyurken saçını saten eşarba sarması gerektiğini” öğrenir. (2016: 291) Siyah kadınların evlerinde yaptıkları bakım ürünlerini kullanmaya başlar ve bu topluluk içerisinde saçlarını kucaklamaya başlar. Bu hem bir özgürleşme hem de bir farkındalık kazanımıdır. Byrd ve Tharps’e göre “birçok kadın için düzleştirilmiş saçlarını ilk kez kesip doğal saçının dokusunu hissetmek büyük bir aydınlanma anıdır.” (Byrd, Tharps, 2001: 228) Nitekim Ifemelu da bu tecrübeden bir süre sonra, sıradan bir günde “aynaya baktı, parmaklarını

saçına, yoğun, süngerimsi, görkemli saçına daldırdı ve başka bir şekilde olmasını hayal edemedi. Kısaca saçına âşık oldu.” (Adichie, 2016: 292) Ifemelu bu farkındalığı ile artık merkeze yerleştirilmiş normdan kendini uzaklaştırıp, neden ve nasıl marjinalize edildiğini ve saçının bu süreçte nasıl aracılık ettiğini görebilmektedir. Bu farkındalığın öne çıktığı örneklerden biri Uju Hala kendisine saçının “jüt gibi” olduğunu söyleyip söylendiğinde gerçekleşir. Ifemelu “Ya baktığın her dergide, izlediğin her filmde saçları jüt gibi olan güzel kadınlar görseydin? Şimdi saçıma hayran olurdun.” diye cevaplar halasını. (Adichie, 2016: 297) Benzer bir şekilde Curt, Ifemelu’nun incelediği dergiyi sadece siyah kadınları içerdiği için ırk açısından *tarafli* olmakla yargılar. Bunun üzerine Ifemelu bir yığın kadın dergisini Curt’ün önüne koyarak ondan gördüğü siyah kadınları saymasını ister: “Üç siyah kadın... Ya da dört. *Şu da* siyah olabilir.” (2016: 402)

“Demek ki, yaklaşık iki bin sayfalık kadın dergilerinde üç tane siyah kadın var; üçü de melez ya da hangi ırktan oldukları belirsiz; yani Kızılderili ya da Puerto Rico’lu falan da olabilirler. Bir tanesi bile koyu tenli değil. Bir tanesi bile bana benzemiyor; yani bu dergilerden makyaj tüyoları alamam. Bak, şu yazı renk vermek için yanaklarınızı çimdikleyin diyor çünkü tüm okurlarının çimdikleyince pembeleşen yanakları olduğunu varsayıyor. Bu yazı *herkese* uygun saç ürünlerinden söz ediyor, herkesle sarışın, kumral ve kızıl saçlıları kastediyor. Ben hiçbirini değilim. Şu yazı da en iyi saç kremlerinden söz ediyor -düz, dalgalı ve kıvrıkcık saçlar için. Zenci kıvrırcığı yok...Şimdi ırk yaklaşımının tarafsızlığı hakkında konuşalım istersen.” (2016: 402)

Doğal saçını kendisine ait bir kimlik olarak kabul eden Ifemelu, Curt’a anlattığı her şeyi arkadaşı Wambui’ye de mail atar. Wambui bunun herkesin okuması gereken çok gerçek bir durum olduğu söyleyerek bir blog açmasını önerir. Sahip olduğu kıvrıkcık saçın politik olduğuna dair farkındalık, Ifemelu’nun kimlik çatışmasının, bir kimlik edinme sürecine dönüşmesinde etkili olan mihenk taşlarından biridir ve yazmaya başlayacağı blog dahil olmak üzere birçok unsurun başlangıç noktası olacaktır.

2.4.2 Kabul Gören Aksanlar

Dil, kimliği oluşturan önemli unsurlardan biridir dolayısı ile konuşulan dilin yansımalarını ve çatışmalarını birey sürekli olarak üzerinde taşır. Dil, “ne hakikatten önce ne de hakikatten sonra, fakat hakikatin bizzat içerisinde vardır. Dil gerçekliği, dünya üzerine konuşmak üzere belirli terimleri sunup başka türlü olanları sunmayarak oldukça açık bir şekilde inşa eder.” (Ashcroft, Griffiths, Tiffin, 2002: 43) Iain Chambers’e göre ise dil iletişim aracı değildir. Bunun yerine “kendiliklerimizin ve anlamın kurulduğu kültürel bir inşa aracıdır” ve “tıpkı nötr bir temsil aracı olmaması gibi, kendi bağlamları, bizim bedenlerimiz ve benliklerimiz tarafından imlenmeyen bir dil de yoktur.” (Chambers, 2014: 41) Bir diğer deyişle dilden tamamen bağımsız bir gerçeklik algısından bahsetmek mümkün değildir ve dil, bireylerin hem toplum içerisindeki kimliklenmelerinde hem de bireysel kimlik algısında kilit öneme sahiptir. *Amerikana*, roman boyunca toplumsal kimlik inşasında dilin işlevini gözler önüne serer ve Ifemelu’nun dil aracılığı ile kendi kimliğine dair farkındalık geliştirme yolculuğunu ortaya koyar.

İngilizcenin kimlik algısına olan etkisi henüz Ifemelu Nijerya’da yaşarken takip edilebilmektedir. Her ne kadar İngilizce genel anlamda sömürgecinin dili olması sebebiyle eleştirilse de Igboanusi, Nijerya’da İngilizcenin “yerleştirildiğini” bu sebeple “Nijerya’daki İngilizceden ziyade Nijerya İngilizcesinden” bahsedildiğini belirtir. (Igboanusi, 2001: 361) Fakat bu Nijerya’daki hiyerarşi içerisinde Amerikan veya İngiliz aksanının sahip olduğu üst konumu değiştirmemektedir. İngilizce, Nijerya’da ortak bir kimlik unsuru olarak yer alsada roman İngiliz veya Amerikan aksanının ve resmi bir İngilizcenin *eğitilmiş, elit ve üst sınıf* kimlik statüsü ile eşleştirdiğini örneklendirir. Ifemelu çocukluğunda babasının sık sık kardeşlerine bakmak için üniversiteye gidemediğinden yakınırken “resmi, yüksek seviyeli bir İngilizce” konuştuğunu ve kullandığı zor kelimeler ile hem anlaşılmaz hem de etkileyici olmak istediğini hatırlar. Ama büyüdükçe “babasının yapmacık İngilizcesi” Ifemelu’yu sıkmaya başlar çünkü bu onun “güvensizlik karşısında ardına sığındığı bir kalkan” ve sahip olamadığı “üst-orta sınıf yaşama dair bir zırhtan” ibarettir. (Adichie, 2016: 73) Fakat Ifemelu’nun İngilizce ile yaşadığı asıl çatışma, Amerika’ya göç ettikten sonra karşısına çıkar. Amerika’da eğer İngilizceyi Amerikan aksanı ile konuşmuyorsanız, gerçek İngilizce konuşuyor sayılmazsınız. Ifemelu’nun

Amerikan aksanı ile olan tecrübesi saç düzleştirme pratiği ile olan tecrübesine paralel şekilde ilerler. Önce Uju Hala'nın kamusal alanda konuştuğu zorlama Amerikan aksanını yargılayan Ifemelu'ya göre "bu aksanla birlikte yeni bir kişilik çıkıyordu ortaya; ezik, kendini küçük düşüren." (2016: 155) Bununla birlikte Amerika'da farklı olan şey sadece aksan değildir. Kavramlar, kelimeler, deyimler, neyin iltifat neyin hakaret olduğunun bilgisi de farklıdır. "Şişman" yerine "iri" demesi gerektiği öğrendiği gibi kendisine ait olan dilin de bir ötekileştirilme aracı olduğunu öğrenecektir Ifemelu. (2016: 17) Bu yüzdendir ki üniversitenin Afrikalı Öğrenciler Birliği'nde Wambui yeni gelen öğrencilere "Kısa sürede Amerikan aksanını benimseyeceksiniz çünkü telefonda müşteri temsilcilerinin size sürekli, 'Ne? Ne?' demesini istemezsiniz" der. (2016: 196) Ifemelu hayatı boyunca konuştuğu İngilizcenin Amerika'da kabul görmediğini üniversite kayıtları sırasında somut bir örnekle idrak eder. Kayıt masasındaki Cristina Tomas, Ifemelu'ya oldukça yavaş bir şekilde "Önce. Uluslararası. Öğrenciler. Ofisinden. Bir. Yazı. Alman. Gerekıyor" dediğinde Ifemelu önce anlayışla gülümser çünkü kadının bir tür konuşma bozukluğu olduğunu düşünür. Fakat geri geldiğinde Ifemelu "kadının bu şekilde konuşmasının nedeninin kendi yabancı aksanı olduğunu anladı ve bir an kendini işe yaramaz, ağzından saçma sapan laflar dökülen ufacık bir çocuk gibi hissetti."

"'İngilizce konuşabiliyorum,' dedi.

'Eminim öyledir,' dedi Cristina Tomas. 'Sadece ne kadar iyi, bilmiyorum'

Ifemelu büzüldü...Tüm yaşamı boyunca İngilizce konuşmuştu, lisede münazara topluluğunu yönetmişti ve Amerikalılar gibi genizden konuşabildiğini düşünmüştü; korkmamalı, büzülmemeliydi ama öyle oldu. Bunu izleyen haftalarda, sonbahar serinliği artarken, Amerikan aksanı üzerine çalışmaya başladı." (2016: 187-8)

İngilizcesi Amerikan normlarına uymadığı için Cristina Tomas, Ifemelu'nun İngilizceyi iyi bilmediğini düşünür. (Reuter, 2014: 4) Cristina Tomas'ın tavrı karşısında Ifemelu'nun kendini küçük bir çocuk gibi hissetmesi önemlidir. Daha önceki bölümde Nicholas'ın da eşi Ojiugo ile konuşurken, çocuklarıyla konuşurken kullandığı üslubu kullandığını örneklenmişti ve bunun sömürgeci ve sömürge, erkek ile kadın veya genel olarak merkezde olan ile merkez dışında bırakılan arasında

tekrar ettiği belirtilmişti. Fanon’a göre bu durum oldukça yaygındır ve genel olarak “bir beyaz, bir siyaha seslenirken tıpkı bir yetişkinin çocuğa yaptığı gibi sırtarak, mırıldanarak, dayatmacı ve üstenci davranır.” (Fanon, 1986: 31) Ifemelu bu tavırdan kaçınmak için Bhabha’nın sömürgeci taklidini benimser ve “televonda ırk konulu anket yapanların sizin beyaz ve eğitimi olduğunuzu varsaymalarını sağlayan bir aksan” ile konuşmaya başlar. (Adichie, 2016: 246) Fanon’un kavramı ile bu Ifemelu’nun -ve hatta Uju Hala ve Amerika’ya göç eden birçok karakterin- giydiği bir “beyaz maske”dir. (1986) Reuter da Ifemelu’nun bu beyaz maskeyi “farklı ve eğitimsiz addedilmemek için” takmayı öğrendiğini ifade eder. (Reuter, 2015: 4) Bu tıpkı saçlarını düzleştirme pratiği gibi Ifelemu’yu normlara uygun hale *benzetecek* ama asla *norma uygun* hale getirmeyecektir. Bu sebepten Ifemelu’nun artık “ikna edici” olan bu taklit Amerikan aksanı onu kısmi bir mevcudiyete mahkm edecektir çünkü aynı zamanda onun kimliğine dair bir çatışma içermektedir.

“...aksanını mükemmel hale getirmişti ama bu aksanda bilincin, iradenin çığlığı duyuluyordu. Böyle konuşmak, dudakları bükmek, dili kıvırmak çaba gerektiriyordu. Paniğe kapılsa, dehşete düşse ya da bir yangından ekip çıkarılsa bu Amerikan seslerini nasıl çıkaracağını bilemezdi.” (2016: 240)

Ifemelu her ne kadar mükemmel bir Amerikan aksanı ile konuşmayı başarsa da bu dışarıya karşı onu koruyan bir kalkan işlevi gördüğü kadar, kendisine dair bir yabancılaşmaya da sebep olmaktadır. Çünkü kendisine ait ve hayatı boyunca konuştuğu bir İngilizcenin yerine, Amerika’da kabul gören yeni bir aksan yerleştirmek, bugüne kadar konuştuğu dil ile birlikte gelen bütün kültürel unsurları ve kimlik algısında çatışmalara sebep olmaktadır. Her şeye rağmen Ifemelu’nun çıkardığı bu yeni ses ve ağzından çıkan yabancı kelimeler, kendisine ait değildir ve yapay bir çaba gerektirmektedir.

“Hiçbirimiz, sanki daha önceki tarihimizi tümüyle terk edip öyle kolayca başka birini seebilirmişiz gibi, farklı bir dili seemeyiz. Daha nceki bilgi, dil ve kimlik anlayışımızı ve bize özgü mirasımızı, ykmzden öyle silip atamayız, üzerini karalayamayız. Miras olarak devraldığımız şeyler –kültür, tarih, dil, gelenek, kimlik duygusu- imha edilemez ama parçalanır, sorgulamaya açılır, yeniden yazılır ve yeni bir yöne sokulur.” (Chambers, 2014: 44)

Chambers'ın dediklerinden yola çıkarak Ifemelu'nun kimlik algısının Amerika'ya göç deneyimi ile beraber sürekli olarak sorgulamaya açıldığını ve sürekli olarak yeniden yazıldığı bir yolculuk içinde olduğu söylenebilir. Bu yolculuğun bir noktasında bir telefon pazarlamacısı Ifemelu'nun Nijeryalı olduğunu ve üç yıldır Amerika'da bulunduğunu öğrendikten sonra “Vay. Harika. Tam Amerikalı gibi konuşuyorsunuz.” der. Ifemelu bu *iltifatı* teşekkür ederek cevaplar. Bir Amerikalı gibi konuşuyor olmayı bir iltifat olarak içselleştirdiğini fark eden Ifemelu için bu bir kırılma noktası işlevi görür ve Ifemelu o gün Amerikan aksanını taklit etmeyi bırakmaya karar verir.

“Ifemelu telefonu kapattıktan sonra, genç adama teşekkür etmesinden, ‘Amerikalı gibi konuşuyorsunuz’ sözlerini bir çelenk gibi boynuna takmasına izin vermesinden kaynaklanan utanç dalgası tüm bedenine yayıldı. Amerikalı gibi konuşmak neden bir övgü kaynağı, bir başarı göstergesiydi? Başarmıştı. Bakışları altında ufak, mağlup bir hayvan gibi büzüştüğü solgun benizli Cristina Tomas onunla artık normal konuşacaktı. Gerçekten başarmıştı ama boş bir başarıydı bu. Anlık zaferi geride kocaman, çınlayan bir boşluk bırakmıştı; çünkü çok uzun bir süredir kendine ait olmayan bir ses ve bir var olma biçimi benimsemişti. Böylece yumurtasını yemeyi bitirdi ve Amerikan aksanını taklit etmeyi bırakmaya karar verdi.” (Adichie, 2016: 243)

Ifemelu'nun kendi sesini bulmak, kimlik algısını şekillendirmek ve - Reuter'un (2014) deyimiyle- *bildungs* sürecini tamamlamak üzere geçirdiği ikinci dönüm noktası da içinde doğup büyüdüğü Nijerya İngilizcesini korumaya karar vermektedir. Özetle, kendini beyaz güzellik normlarına uydurmaktan vazgeçerek kıvrıkcık saçlarına olduğu haliyle âşık olan Ifemelu, farkındalık sürecini bir adım öteye taşıyarak, kullandığı dilin kendi kimlik ve kültürü ile olan bağına da algılar. Ifemelu kendisine ait olanı kapsayan bir kimlik algısını benimsemektedir artık.

2.4.3 Güvenli Alan Yaratmak: Ifemelu'nun Blogu

“Bir kadının konuşmaya başladığı her seferde bir özgürleşme süreci başlar, bu kaçınılmazdır ve güçlü politik sonuçları vardır” der Mariana Romo-Carmona bir

önsözünde. (Romo-Carmona, 1987: xxi) Ifemelu da önce doğal saçlarını sonra da Nijerya aksanını benimsedikten sonra konuşmaya başlamak için bir adım atar. “...başka dinleyenleri de olsun, başkalarının da hikayelerini dinlesin istiyordu. Başka kaç kişi sessizliği tercih etmişti? Başka kaç kişi Amerika’da siyah olmuştu? Başka kaç kişi sanki dünyaları gazlı beze sarılıymış gibi hissediyordu?” (Adichie, 2016: 403) Bu soru işaretleri Ifemelu’yu Wambui’nun önerisi üzerine bir blog açmaya iter. Gazlı beze sarılmış yani bir nevi yaralı dünyasında bu deneyimleri yaşayan başkaları ile iletişim kurma talebi ile ortaya çıkan “İrk’ıncı ya da Amerikalı Olmayan Bir Siyahın (Daha Önce Zenci Olarak Bilinen) Amerikalı Siyalara Dair Muhtelif Gözlemleri” başlıklı blog Ifemelu’nun kendi deneyimleriyle şekillenmiş ve kişisel fikirleri üzerine kuruludur. Aynı zamanda roman içerisinde Ifemelu’nun farkındalık kazanmasında, bu farkındalığı başkaları ile paylaşmasında ve *bildungs* sürecini tamamlamasında kilit rol oynayan üçüncü unsurdur. Reuter, bell hooks’a atıfta bulunarak Ifemelu’nun blog yazma kararının onun gelişen özneliliğinin bir metaforu olduğunu belirtir. Ifemelu’nun tıpkı Nijerya aksanını korumaya devam etmesi gibi kendi sesini bulma ve kendini tanımlayan bir özne haline gelme sürecindeki diğer bir adımdır. (Reuter, 2015: 7) bell hooks kendine ait bir sese sahip olmanın nesne olmaktan özne olmaya doğru yolculuğun bir parçası olduğunu söyler çünkü “yalnızca özne olarak konuşabiliriz. Nesne olarak, sessiz kalırız ve varlığımız başkaları tarafından tanımlanır ve yorumlanır.” (hooks, 1989: 12) Diğer bir deyişle özne olma süreci tamamlanmadığında “nesne olarak kişinin gerçekliği başkaları tarafından tanımlanır, kişinin kimliği başkaları tarafından oluşturulur ve kişinin hikayesi yalnızca özne olan başkaları ile ilişkisi üzerinden adlandırılır.” (hooks 1989: 42-43)

“Bu [özne olma] süreci, kişi kendi hayatında tahakküm yapılarının nasıl çalıştığını anladığında, eleştirel düşünce ve eleştirel farkındalık geliştirdiğinde, yeni ve alternatif var olma alışkanlıkları icat edip içeriden tanımlanmış bir marjinal farklılık konumuna direndiğinde ortaya çıkmaktadır.” (hooks, 1990: 15)

Ifemelu da bu bağlamda bir göç deneyimi ile beraber Amerika’da önce ırk ayrımcılığı ile karşılaşarak siyah olmayı, göçmen bir kadın olmayı öğrenir ve süreç

içerisinde yerleştirildiği bu öteki konumunun onu hem bir kadın hem bir göçmen hem de bir siyah olarak nasıl ayırttığını fark eder. Bunun kendi hayatındaki yansımalarını da gören Ifemelu, bu tahakküm yapısına karşı bell hooks'un deyimiyle “karşılık vermeye” başlar. Karşılık vermek, cesur bir hamledir çünkü çoğu zaman “bir otorite figürü ile eşit konumdan konuşmak anlamına gelir.” (hooks, 1989: 5) Ifemelu, blogu aracılığı ile kendine karşılık verecek bir alan yaratır ve Mary J. Androne’a göre direnen özne haline gelir. (Androne, 2017: 236) Ifemelu’nun yazacakları “çok çığ ve gerçek”tir ve “daha çok insan bunu okumalı”dır. (Adichie, 2016: 403) Blogun işlevi de tam olarak budur. Ifemelu için kendisini ve geçirdiği farkındalık sürecini ifade edebileceği, konuşabileceği bir alan olduğu kadar kendisiyle benzer deneyimleri yaşayan insanlar tarafından duyulacağı da bir alan. Amerika’da siyah olmayı öğrenen herkesin birbirlerini dinleyeceği bu blog, aslında bir iletişim alanı yaratmaktadır. Bu iletişim alanı Ifemelu’nun satırları ile “dudakları mühürlü zenciler için” hikayelerini anlatacak ve mühürlerini çözecek bir “güvenli alan”dır. (Adichie, 2016: 417) Reuter, blogun Ifemelu’nun *bildungs* sürecine etkisini vurgulamak amacıyla “*bildungs*-blog” kavramını kullanır. Ona göre blog, Ifemelu’nun *bildungs* sürecine etkisi bakımından iki şekilde ele alınabilir. Bunlardan ilki, blogun Ifemelu’nun ırk ve cinsiyet bağlamında kendi *bildungs* sürecini tartışmaya açabildiği bir ortam yaratmasıdır çünkü ona kendisini doğrudan hedef tahtası haline getirmeden anonim bir alan sağlar. Bu aynı zamanda kendisi üzerine de düşünmesine olanak verir. Diğer yandan ise Ifemelu’nun diğer insanlara ulaşarak onları kendi farkındalık geliştirdiği konularda “eğitmesine” fırsat yaratır. (Reuter, 2015: 8)

İlerleyen süreçte blog başarılı olduktan sonra bir anda kendisini ünlü bir blog yazarı olarak bulan Ifemelu için, blogun işlevi de değişmeye başlar. “Blogcu” olarak anılmaya başlayan Ifemelu çeşitlilik ve ırk üzerine konuşmalar yapmak üzere etkinliklere davet edilmeye başlar. (Adichie, 2016: 413) Fakat bu heyecanı kısa sürer çünkü aldığı olumsuz tepkiler aracılığıyla Ifemelu “blogunu okuyan insanların çeşitlilik çalıştaylarına katılanlar ile aynı olmadıklarını” öğrenmiştir.

“Çeşitlilik çalıştaylarının ya da çokkültürlülük sohbetlerinin amacı gerçek bir değişime önayak olmak falan değil, insanların kendilerini iyi hissetmelerini sağlamaktı. Ifemelu’nun fikirlerinin içeriğiyle ilgilenmiyorlardı; sadece ortamda görülmesini istiyorlardı. Bloğunu okumamışlardı ama ırk konusunda ‘lider bir blogcu’ olduğunu işitmişlerdi. Böylece, bunu izleyen haftalarda şirketlerde ve okullarda yaptığı konuşmalarda duymak istediklerini söylemeye başladı... Konuşmalarında, ‘Amerika çok büyük ilerleme kaydetti, bununla gurur duymalıyız,’ diyordu. Bloğunda ise şöyle yazıyordu: *Irkçılığın hiçbir zaman var olmaması gerekirdi, sırf şimdi azalettınız [azalttınız] diye aferin beklemeyin.*” (2016: 415)

Ifemelu’nun güvenli alanının artık ticari bir kaygı merkezine dönüşmesi ile Ifemelu kendisini “kullanabileceği bir şeyler bulma umuduyla insanların öykülerinin enkazlarına dalan bir akbaba gibi hissetmeye başladı.” (2016: 16) Artık kendisi için değil, başkaları için yazmaya başladığını anladığında ise Ifemelu bloğunu kapatır. (Retuer, 2015: 8) Bu yolculuk, Ifemelu’nun kendi farkındalık sürecini aktaracak bir alan yaratarak hem kendine hem de ortak deneyime sahip birçok insana bir iletişim kanalı oluşturması, yalnızca bir karşılaşma mekânı sunmakla kalmaz ayrıca bir direniş alanı da yaratmış olur. Yolculuğun tamamlandığı noktada ise blog, Ifemelu’nun karşısında yazdıkları ile söyledikleri arasındaki tutarsızlığı çıkarır. Bu tutarsızlık da Ifemelu’nun *bildungs* sürecine katkı sağlayarak Nijerya’ya dönüş kararına etki eder. Bu bağlamda blog hem Ifemelu’nun farkındalığını ifade ettiği hem de bu farkındalığı daha ileri taşıyan bir unsur olarak kimliğini yeniden inşa edişine doğrudan katkıda bulunur. Ifemelu’ya sesini kazandıran bu deneyim, Ifemelu Amerika’dan Nijerya’ya göç ettikten sonra da tekrar bir aracı olarak Ifemelu’nun hayatına girecektir. Ifemelu, Nijerya’ya döndükten sonra tekrar karşılaşacağı kimlik çatışması karşısında “Lagos’un Küçük Kefaretleri” adında yeni bir blog açacak ve bir kez daha kendisine ait bir kimliğin peşine düşerken *karşılık verecek* bir alan yaratmaktan geri durmayacaktır; çünkü “sessizlikten konuşmaya yönelen hareket ezilenler, sömürgeleştirilenler, sömürülenler ve yanyana mücadele edenler için iyileşen, yeni bir yaşamı ve yeni bir gelişimi mümkün kılan bir başkaldırma hamlesidir. Bu “karşılık verme” yani konuşma eylemi boş kelimelerden oluşan bir davranış değil nesneden özneye doğru hareketimizdir, özgürleşmiş sesin kendisidir.” (hooks, 1989: 9)

2.5. Eve Dönüş

Feldner, Nijerya diaspora edebiyatının temsil ettiği göç deneyiminin genel olarak lineer veya tek yönlü değil, çok yönlü olduğunu ve *Amerikana*'nın da bu temsile dahil olduğunu söyler. Bu biçimdeki anlatıların ayırt edici özelliği karakterin başarılı bir göç süreci içerisinde yeni ülkedeki varlıklarını, geriye dönüş ihtimalini tamamen terk etmeden inşa etmeleri ve sürdürmeleridir. (Feldner, 2019, 185) Ifemelu bu anlatıyı örneklendirmektedir. Amerika'da kendisini içinde bulduğu kimlik çatışmasından başlayarak saçlarını, aksanını, deneyimlerini kapsayan bir farkındalık sürecine doğru aldığı yolda, bir aşamada Ifemelu için Nijerya artık “bulunması gereken” ve “köklerini, sürekli dışarıya çekiştirerek üzerlerindeki toprağı silkelemek zorunda kalmadan salabileceği tek yere” dönüşmüştür. (Adichie, 2016: 18) Başarılı ve ünlü bir blog yazarıdır, Amerikan vatandaşlığına sahiptir, kendisine ait bir evi ve Blaine adında Afro-Amerikalı bir profesör ile uzun bir ilişkisi vardır. Bunlara rağmen Ifemelu, Nijerya'ya dönmeye karar verir. Ifemelu'nun Amerika'dan Nijerya'da dönüşü bir geriye göç örneğidir. Helga Rittersberger-Tılıç, Yelda Özen ve Kezban Çelik, geriye göçe dair çeşitli tanımları inceledikten sonra genel hatlarıyla geriye göçün kişinin “kendi ülkesi dışında bir ülkede belirli bir süre yaşadıktan sonra kaynak/orijin ülkeye geriye göç etmesi” olarak tanımlanabileceğini ifade eder. Devamında ise Uluslararası Göç Örgütü'nün sınıflandırmasına dayanarak geriye göçün “bireylerin kendi özgür kararları ile” gerçekleşen “gönüllü” geriye göç, teşvik yasaları ile “destekli” geriye göç ve “yasal/hukuksal nedenlerle kalmanın mümkün olmadığı durumlarda gerçekleşen zorunlu geriye göç” olarak üç başlık altında incelenebileceğini aktarır. (Rittersberger-Tılıç, Özen, Çelik, 2018: 288) Geriye göç de tıpkı birinci bölümde ifade edildiği gibi gönüllü veya zorunlu olabileceği gibi, bu iki kategori ile sınırlandırılmayacak şekilde karmaşık motivasyonlara dayanabilir. Buradan yola çıkarak Ifemelu'nun Nijerya'ya dönüş kararı, kendi *bildungs* sürecini tamamlaması ve içinde huzurlu olduğu bir kimlik algısı inşa edebilmesi adına zorunlu hale gelmiş bir “gönüllü geriye göç” olarak tanımlanabilir.

Ley ve Kobayashi geriye göçün gidiş, geliş veya asimilasyon bağlamında göç anlatısına yeni bir pencere açtığını ve lineer göç modelini, orijin ülkeye yönelik şartlara yeniden alışma ve asimilasyonu da kapsayacak şekilde, dairesel bir modele

genişlettiğini s3yler. (Ley, Kobayashi, 2005: 111-2) Ley ve Kobayashi'nin şartlara yeniden adapte olma durumunun orijin 3lkeye y3nelik yeniden gerçekleştiğini vurgulaması oldukça 3nemlidir 3nk3 bireyin g3 deneyiminin getirdiği kimlik atışması, Ifemelu 3rneğinde olduğu gibi onları kimliklerine dair yeni bir farkındalık ve kabul geliştirmeye y3nlendirmektedir. Bu yeniden inşa edilen kimlik, belirli bir s3renin sonunda geriye d3n3ld3đ3nde, kendisini tekrar bir çatışmanın içerisinde bulur ve bu sefer geriye g3 deneyimini de kapsayacak şekilde yeniden şekillendirilir. Rittersberger-Tılıç, 3zen ve elik, geriye g33n bug3ne kadar “g3 eyleminin doğal bir sonucu olarak kaynak/orijin 3lkeye, ‘eve’ d3n3ř olarak” ele alındığını fakat bu eve d3n3ř3n artık g3 eden kişilerin “k3lt3re, kimliğe, eve ve mek3na yeni anlamlar kattıklarını” g3z 3n3ne alarak bu yeni anlamlarla birlikte ele alınması gerektiğini vurgular. (Rittersberger-Tılıç, 3zen, elik, 2018: 288) Ifemelu'nun Amerika'dan Nijerya'ya d3n3ř3 de bu bağlamda k3lt3rde, kimlik algısında, vatan ve ev tanımında değişikliklere sebep olur. Eve d3nen kişi evden ayrılmadan 3nceki kişi ile aynı değildir ve aynı zamanda d3n3len ev belirli bir s3re 3nce terk edilen ev ile aynı değildir. George Gmelch'e g3re birçok g3men geri d3n3şleri için yeterince hazır değildir ve “yokluklarında kendilerinin ve toplumun ne kadar değiştiğini fark etmezler.” (Gmelch, 1980: 143) Ifemelu da Nijerya'ya d3nmeye karar verdiğinde ve Lagos'ta iş başvuruları yapmaya başladığında bunu 3nce sevgilisi Blaine'e s3ylemedi “3nk3 Princeton'daki burs programını tamamlamak istiyordu; sonra burs programı sona erdiğinde de bir şey s3ylemedi 3nk3 emin olmak için kendine zaman tanımak istiyordu. Ama haftalar geçtikçe asla emin olmayacağını g3r3yordu.” (Adichie, 2016: 19) Amerika'da yaşamaya alışmış ve -vatandaşlığını almış- *başarılı* bir g3men olarak Ifemelu'nun d3n3ř kararı şaşkınlıkla ve kafa karışıklığı ile karşılanır. Uju Hala “Bloğunu kapatıyor, daireni satıyor ve doğru d3r3řt para kazanamayacağın bir dergide çalışmak 3zere Lagos'a d3n3yorsun” der ve “sanki Ifemelu'nun bu budalaca kararın ağırlığını hissedebilmesi için” s3zlerini tekrarlar. (2016: 28) Yalnızca Uju Hala değil, Ifemelu'nun saçlarını 3rerken Nijerya'ya d3neceğini 3đrenen kuaf3r Aisha da bu durumu anlamlandıramamış ancak Ifemelu ona Nijerya'ya sevgilisini g3rmek 3zere gittiği yalanını s3ylediğinde Aisha durumu anlamlandıracak bir sebep bulabilmiştir. “Orada kalabilecek misin?” diye sorar Aisha ve bu soru Ifemelu için yabancı değildir. Uju

Hala da Ifemelu'ya "Baş edebilecek misin?" diye sormuştur. Bu sorular Ifemelu'ya "Amerika tarafından geri döndürülemez şekilde değişmiş, farklılaşmış olduğu"nu düşündürür.

"Anne ve babası da Nijerya'yla 'baş etme'yi başaramayacağını düşünüyor gibiydiler. 'En azından artık Amerikan vatandaşısın, istediğin zaman Amerika'ya dönebilirsin,' demişti babası." (2016: 32)

Artık Amerika'ya alışmış biri olarak Nijerya ile *baş etmek* birçok kişiye imkânsız görünmektedir ve herkes bu geri dönüş kararı için mantıklı bir gerekçe duymak ister. "Oysa Ifemelu öyle derin bir aydınlanma falan yaşamamıştı ve bir nedeni yoktu; sadece içinde üst üste birikmiş olan memnuniyetsizlik katmanları onu artık harekete geçiren bir kütle oluşturmuştu." (2016: 19) Reuter, karakterin bağımsız karar alma becerisinin *bildungs* sürecinin tamamlanışının en önemli belirtilerinden olduğunu aktarır bu sebeple Ifemelu'nun aldığı bu karar Amerika'ya göç etmesiyle başlayan *bildungs* sürecinin tamamlanışı olarak da okunabilir. Ifemelu, herkesin olumsuz görüşüne rağmen geri dönüş kararını "tek başına cesursa, neredeyse kahramanca" durmaya benzetmektedir. Bu da Ifemelu'nun belirli bir aşamaya ulaşmış özne konumunu gösterir. (Reuter, 2015: 9) Ifemelu'nun Amerika'da geçirdiği kimlik çatışması onu kendisine ait olan saçlarını, aksanını, deneyimlerini kapsayan bir kimlik algısı oluşturmaya yardımcı olan bir farkındalığa götürür. Fakat Ifemelu bu noktada artık Amerika'daki hayatından tatmin olmaz çünkü "ruhunda bir ağırlık" vardır ve hem zihni hem de gönlü "yaşıyor olabileceği başka yaşamlara dair" hayaller kurmaktadır. (Adichie, 2016: 18) Ruhundaki hafiflemeyi ancak eve dönerek sağlayabileceğini düşünen Ifemelu, sevgilisi Blaine'i ve Amerika'daki bütün hayatını geride bırakarak Nijerya'ya döndüğünde kendi kimlik arayışının -en azından romanın aktardığı- son aşamasına ulaşır. Fakat eve dönüş sandığı gibi ona içinde huzur bulacağı bir kimliği altın tepside sunmayacak ve toprağa ayak bastığı anda kendini koşulsuz aidiyet hissettiği bir çevrede bulmayacaktır.

“Başta Lagos, Ifemelu’nun üzerine geldi; güneşle insanı sersemleten telaşı, sıkışan uzuvlarla dolu sarı otobüsleri, arabaların peşinden koşan terli işportacıları, dev billboard reklamları (ya da duvarlara çiziktirilenler – TESİSATÇI 080177777) ve yol kenarlarında insanla alay eder gibi yükselen çöp yığınlarıyla... Bir sabah Awolowo Yolu’nda bir ceset yatıyordu, adaya su basıyor, arabalar teknelere dönüşüyordu. Ifemelu burada her şeyin mümkün olduğunu hissediyordu; kaskatı taştan, olgun bir domates fişkirabilirdi. Böylece baş döndürücü bir düşme hissine kapıldı, dönüştüğü yeni insanın, o tuhaf aşinalık içine düşme hissine. Lagos hep böyle bir yer miydi yoksa Ifemelu’nun yokluğunda mı bu kadar değişmişti?” (2016: 515)

Feldner’a göre bu “tuhaf aşinalık” kavramı, Ifemelu’nun içinde bulunduğu karmaşıklığı anlatmak için mükemmeldir. Ifemelu artık ne tümüyle Nijerya kültürüne ne de tümüyle Amerikan kültürüne aittir, fakat ikisine de tam anlamıyla yabancı değildir. (Feldner, 2019: 190) Lagos, Ifemelu’nun yokluğunda mutlaka değişmişti fakat asıl değişen Ifemelu’nun yaşama pratiğidir. Ifemelu “tüm otobüs duraklarını ve ara sokakları bilerek, kondüktörlerin şifreli mesajlarını ve sokak satıcılarının beden dillerini anlayarak büyümüştü. Oysa artık kelimelere dökülmeyen şeyleri anlamakta zorlanıyordu.” (Adichie, 2016: 515) Bu *tuhaf aşinalık*, Ifemelu’yu eve dönüş deneyimiyle birlikte yeniden bir kimlik çatışmasına sürükleyecektir, Amerika’da hayatının bir parçası haline gelen alışkanlıkları yeniden sorgulayacak, çevresine tekrar adapte olması gerekecektir çünkü Cobo Piñero’nun ifadesi ile “lokal olan ile yeniden karşılaşma, kozmopolitan deneyimler tarafından bozulmuştur.” (Cobo Piñero, 2016: 86) Cobo Piñero’nun *bozulmak* olarak ifade ettiği şey aslında Ifemelu’nun Nijeryadaki arkadaşı Ranyinudo’nun söylemiyle “Her şeye Amerikalı gözlerle bakmak”tır. (Adichie, 2016: 516). Ifemelu kaba dükkân sahiplerinden, çürük binalardan, bedava şeylere aşık ve dilenen insanlardan, sıcaktan, yeni işindeki patronunun profesyonel olmayan ilişkilene tarzından şikâyet etmektedir. Ifemelu artık bir “Amerikana” olmuştur ve bunun kendisi de farkındadır. Her ne kadar Amerikan aksanı olmadığı için arkadaşı gerçek bir Amerikana olmadığı konusunda ona takılsa da Ifemelu’nun yaşam pratiği ile beraber zevkleri de değişmiştir. Lagos’ta çok güzel kabul edilebilecek bir evi artık çirkin bulmaktadır “... oysa o da bir zamanlar böyle evleri güzel bulmuştu. Ama şimdi *kitsch*’i tanıyan kişinin mağrur özgüveniyle itici buluyordu.” (2016: 525-6) Arkadaşı Ranyinudo, evin kenarındaki kocaman ve sessiz jeneratörü görüp görmediğini sorduğunda Ifemelu fark etmediğini

anlar ve bu duruma canı sıkılır çünkü “Gerçek bir Lagos’lunun fark etmesi gereken şey buydu: jeneratör kulübesi, jeneratörün büyüklüğü.” (2016: 526) Ifemelu, tekrar evine ait olmak ve gerçek bir Lagos’lu olmak istemektedir. Bu yüzden tuttuğu evin fayanslarını düzgün yapmayan işçiyi azarlayıp anlaştığı parayı bu kadar kötü bir işçiliğe ödemeyeceğini söylediğinde Ranyinudo’nun ona “Artık Amerikana gibi davranmıyorsun!” demesi Ifemelu’nun “ister istemez hoşuna gitti.” (2016: 528)

Yukarıda Ley ve Kobayashi’nin vurguladığı üzere Ifemelu’nun eve dönüş sonrası Lagos’lu olmaya yeniden adapte olması gerekmektedir. Ifemelu’nun dönüşü ile birlikte karşılaştığı çatışmaların bir tanesi de ırktır. Amerika’da *siyah* olmayı öğrenen Ifemelu için ırk burada aynı şekilde işlememektedir. “Burada ırk konusu kapandı. Lagos’ta uçaktan indim ve siyah olmayı bıraktım sanki” diyerek Ifemelu, artık Lagos’ta yıllarca olmayı öğrendiği gibi bir *Siyah* olmayacağını da ifade eder. (Adichie, 2016: 633) Amerika’da kimliğine dair çatıştığı ve yeniden inşa ettiği ne varsa şimdi yeniden çatışacak ve dönüşecektir. Ifemelu bütün deneyimini silerek hiç Amerika’ya gitmemiş bir Lagos’lu olamayacağını biliyordur ama yalnızca Amerika’dan dönmüş bir *Amerikana* olmak da istemiyordur. Ifemelu’nun bu huzursuzluğu iş arkadaşının davetiyle yurt dışından Nijerya’ya dönenlerden oluşan Nijerpolitan toplantısına katılmasıyla artar. Gruptaki herkes “birbirlerine belli bir yakınlık hissediyordu çünkü aynı göndermeleri kolaylıkla yakalayabiliyorlardı.” (2016: 544) Ifemelu “yiyebilecekleri türde şeyler”in olduğu mekanları birbirine anlatmak için toplanan bu insanlar arasında rahat hissettiğini fark eder fakat bu rahatlık onu huzursuz etmektedir.

“Burada rahattı ve rahat olmamayı dilerdi. Bu yeni lokantayla bu kadar ilgilenmemeyi, taze yeşil salataları ve buharda pişmiş diri sebzeleri düşününce heyecanlanmamayı dilerdi. Bol yağda pişirilmiş jollof pilavı, kızarmış muz, haşlanmış yerelması gibi, uzaktayken özlediği tüm yemekleri yemeyi seviyordu ama Amerika’da alıştığı başka yemekleri de özliyordu... Dönüşmemiş olmayı umduğu ama dönüşmüş olduğundan korktuğu kişi buydu: ‘Yiyebileceğimiz türde şeyler var,’ diyen kişi.” (2016: 545-6)

Sırf bu yüzden aslında sevmediği halde, Nollywood’un⁸ izlenemez olduğunu söyleyen bu insanların arasında Nollywood’u sevdiğini söyler. Muhalefet etmek

⁸ Nollywood: Nijerya’nın popüler film endüstrisine verilen isim.

istemektedir çünkü “Kendini onlardan ayırırsa, belki de dönüşmekten koktuğu insanla daha az benzeyecekti.” (2016: 546) Bu yüzden ilerde Lagos’ta çalıştığı dergiden istifa edip kendine sıfırdan bir blog açtığında, Nijerpolitan Kulübü hakkında şunları yazacaktır:

“Lagos asla New York ya da başka bir şehre benzememiştir, benzemeyecektir, benzemek de istememiştir. Lagos her zaman hiç tartışmasız kendi olmuştur ama Nijerpolitan Kulübü adlı yurtdışından dönmüş bir grup genç insanın Lagos’un New York’a nasıl benzemediği konusunda söylenmek için -sanki Lagos’un herhangi bir zaman New York’a benzer bir tarafı olmuş gibi- her hafta gerçekleştirdiği toplantılara baksanız aksine inanırsınız. Açıklama: Ben de onlardan biriyim. Çoğumuz Nijerya’ya para kazanmak, iş kurmak, hükümetten ihaleler almak ve bağlantılar kurmak için döndük. Başkaları ülkeye ceplerinde düşleri ve ülkeyi değiştirme açlığıyla döndü ama tüm zamanımızı Nijerya hakkında şikayet ederek geçiriyoruz ve şikayetlerimizin haklı gerekçeleri olsa bile, dışarıdan baktığımda şunu söylemek geliyor içimden: Geldiğiniz yere dönün! Aşçınız mükemmel bir panini pişiremiyorsa, bunun nedeni aptal olması değil. Bunun nedeni Nijerya halkının sandviç yeme geleneğinin olmaması... Ayrıca Nijerya, insanların gıdalara alerjik olduğu bir ülke değil; halkı, yemeğin ayrıcalık ve ayırım anlamı taşıdığı yemek seçen insanlardan oluşmaz. Bir kâse çorbada aynı anda et, tavuk, inek derisi, bağırsak ve kurutulmuş balık yiyen insanların ülkesidir, adı da türlüdür. Yani kendisine gelin ve buradaki yaşam biçiminin de bu olduğunu, türlü olduğunu fark edin.” (2016: 562-3)

Nijerpolitan Kulübü insanlarını sarkastik yorumlarla eleştirirken Ifemelu aslında evinde, Amerika deneyiminden bağımsız bir kimlik oluşturamayacağını da bilmektedir. Lagos’ta kendisine ait bir yaşam ve huzurlu olduğu bir kimlik inşa etmek üzere Ifemelu, çalıştığı dergiden istifa eder ve *Lagos’un Küçük Kefaretleri* isimli yeni bir blog açar. Bu karar Ifemelu’nun *bildungs* sürecinin tamamlanışına bir kez daha işaret eder; çünkü tıpkı Amerika’dan Nijerya’da taşınma kararında olduğu gibi bağımsız karar alma becerisini vurgulamaktadır. Reuter da Ifemelu’nun içerisinde tam olarak mutlu olmadığı bir dergi işinden ayrılıp yapmayı sevdiği blog yazarlığına dönüşünü Amerika’da geçirdiği *bildungs* sürecinin ve bu sürecin getirdiği özgüvenin bir sonucu olarak tanımlar. Bu karar, Ifemelu’nun kendi sesini ve kimliğini buluşunun son aşamasıdır. (Reuter, 2015: 9) Ifemelu “...evinde olduğu, bloğuna yazdığı Lagos’u yeniden keşfettiği için huzurluydu. Nihayet tam anlamıyla var olmaya başlamıştı.” (Adichie, 2016: 632) Feldner’a göre Ifemelu’nun kimliğini oluşturan şey, bütün bu hareket ve değişimin kendisidir. Ifemelu’nun geçirdiği bütün bu süreç, bir daireden ziyade bir spiral formu ile tanımlanmalıdır çünkü bütün bu

yolculuk sonunda Nijerya'ya dönüşü onu başlangıç noktasına geri getirmemektedir. (Feldner, 2019: 186) Dolayısı ile coğrafi olarak Nijerya'dan başlayıp Amerika'da devam eden ve Nijerya'da son bulan dairesel bir hareketten bahsedilse de Ifemelu'nun kimlik yolculuğu roman boyunca çok daha karmaşık ve hep öncekinden farklı bir yörünge takip eden bir hareket içerisinde.

Amerikana, roman boyunca olduğu gibi eve dönüş üzerine de yalnızca Ifemelu'nun deneyimini yansıtmakla kalmamıştır. Farklı göç deneyimleri beraberinde farklı eve dönüş deneyimleri getirmektedir. Obinze, illegal bir göçmen olarak zorunlu bir eve dönüş tecrübesi yaşar. Sınır dışı edilmek üzere yakalandığında avukatı Obinze'ye geçici bir süreliğine de olsa temyize başvurarak Obinze'nin bir süre daha İngiltere'de kalabileceğini belirtir fakat Obinze "Nijerya'ya dönmeye hazır" olduğunu söyler. Ifemelu'nun maruz kaldığı ayrımcılık ve geçirdiği kimlik çatışması sonucu vardığı noktanın aksine, Obinze'nin süreci onu "gönderilmek istediğini belirten kutucuğu işaretlediği" bir form doldurmaya getirir. "Gönderilmek" sözcüğü "Kendini cansız hissetmesine" sebep olur Obinze'nin. "Gönderilecek bir şey olmak. Soluksuz ve ruhsuz. Bir şey." (Adichie, 2016: 381) Dolayısıyla kendi arzusu ile her an geri gelebileceği bir pasaporta sahip olarak Nijerya'ya dönmek ile sınır dışı edilerek Nijerya'ya dönmek arasındaki deneyim farkı evde de kendisini gösterecektir. Örneğin, Ifemelu'nun kendisine benzer insanlarla bir araya geldiği Nijerpolitan Kulübü, Cobo Piñero'nun deyiimiyle "yurt dışındaki hayatı görünmezlik ile tanımlananlar"ı bünyesine dahil etmez. (Cobo Piñero, 2016: 86) Obinze Londra'da "görünmez bir şekilde, varlığı silinmiş bir kurşunkalem deseniymiş gibi" yaşamıştır ve "ne zaman bir polis ya da üniformalı birini, biraz yetkiliye benzeyen birini görse koşarak kaçmak" istemiştir. (Adichie, 2016: 353) Bu deneyim, Obinze'nin gerçek bir yaşamın ancak yurt dışında yaşanabileceğine dair algısını da yerle bir etmiştir. Nijerya'da zengin bir iş adamı olup vize alabildiğinde dahi, Amerika artık eskisi gibi ışıltılı görünmez. Obinze artık şatafatlı bir partide çocuklarını göndermek için Fransız okulunun mu yoksa İngiliz müfredatı uygulayan okulların mı daha iyi olduğundan bahseden insanların arasında "Hepimiz Nijerya müfredatı uygulayan ilkokullara gitmedik mi?" diye soran biridir. (2016: 48) Hem Ifemelu hem de Obinze için deneyim ve şartlar farklı olsa geri dönüş, ortak bir his

olarak paylaştıkları ait olamama duygusuna son veren bir eylem olarak yansır ve bir çeşit huzursuzluğu sona erdirir. Fakat Uju Hala için Amerika'daki yaşam güvenli tek seçenektir. Roman boyunca eve dönmeye dair hiçbir istek göstermeyen Uju Hala, oğlu Dike'nin Nijerya'yı ziyaret etme arzunu bile endişe ile karşılar. *Amerikana*, tıpkı temsil ettiği farklı göç deneyimleri olduğu gibi geriye göçe dair de farklı deneyimleri kapsar. Yogita Goyal, bu kapsayıcılığı “Amerika'daki yaşama alternatif sunmayan tipik göç romanlarına meydan okumak” olarak adlandırır. (Goyal, 2014: 14) *Amerikana*'nın başardığı şey, farklı deneyimleri kapsayan bir anlatı aracılığı ile kimliğin bu deneyimlere bağlı olarak nasıl şekillendiğini göstermesi ve bir “öteki” inşasına şahitlik etmesidir. Böylece zaman, mekân ve içinde bulunulan söylemden bağımsız olarak doğuştan gelen ve genel geçer bir kimlikten bahsedilemeyeceğini vurgulamaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

CHIMAMANDA NGOZI ADICHIE’NİN KISA ÖYKÜLERİNDE GÖÇ BAĞLAMINDA KİMLİK, IRK VE TOPLUMSAL CİNSİYET

Chimamanda Ngozi Adichie’nin 2009 yılında kaleme aldığı “Boynunun Etrafındaki Şey” başlıklı öykü derlemesi toplam on iki adet öyküden oluşmaktadır. Adichie’nin öykülerinde ele aldığı karakterlerin çoğunluğu kadın olmakla beraber yine büyük kısmı Nijerya’dan Amerika’ya çeşitli sebeplerle göç etmiş veya göç etmek isteyen karakterlerden oluşur. Romanlarındaki temsiliyet çeşitliliğini öykü derlemesinde de sürdüren Adichie’nin on iki öyküsü hem Nijerya’nın hem de Amerika Birleşik Devletleri’nin farklı yerlerinde yaşayan, farklı toplumsal koşullardan, farklı lokasyonlardan, farklı sınıflardan, farklı etnik köken ve farklı cinsel yönelimlerden karakterlerin hayatlarına ve deneyimlerine çok yönlü olarak tanıklık eder. Tezin bu bölümünde incelenmek üzere öykü derlemesi içerisinde “Taklit”, derlemeye adını veren “Boynunun Etrafındaki Şey” ve “Evlilik Aracıları” başlıklı öyküler seçilmiştir.

“Taklit” başlıklı öyküde Nkem çocukları ve yardımcısı Amaechi ile beraber ABD’nin Philadelphia yakınlarında güzel bir banliyöde oturmaktadır. Kocasını Obiora, Nijerya’nın zengin iş adamlarındandır ve yılda yalnızca iki aylık yaz tatilinde Amerika’ya ailesini ziyarete gelmektedir. Nkem, öykünün açılışında kocasının bir sevgilisi olduğunu ve Lagos’taki evlerine yerleştiğini öğrenir. Hem Amerika’daki yalnız ve izole hayatını hem de kocasıyla olan ilişkisini gözden geçiren Nkem, öykünün kapanışında kocasına, çocuklarla beraber yaşamak üzere Nijerya’ya dönmeye karar verdiğini söyler. “Boynunun Etrafındaki Şey” öyküsünde ise oldukça yoksul bir çocukluk geçiren Akunna, yeşil kart çekilişini kazanarak Amerika’ya yerleşme şansı kazanır. Maine’de yaşayan ve “amca” diye hitap ettiği eniştesi Akunna’yı kendi ailesinin yanına alır, ona iş bulur ve okula yazdırır. Her şey yolunda gidiyor gibi görünürken “amcasının” onu taciz etmesiyle, Akunna kaldığı evden

ayrılacak ve kendi başına bir hayat kurmaya çalışacaktır. Ancak uzun zaman sonra babasının öldüğünü öğrendiğinde Akunna tekrar Nijerya'ya doğru yola çıkacaktır. “Evlilik Aracıları”nda ise Chianza ailesini kaybettikten sonra amcası ve yengesi tarafından büyütülmüştür ve şimdi de onların ayarladığı bir evlilik sonrası yeni kocasının peşinden Amerika Birleşik Devletleri'ne gelmiştir. Hayal kırıklığına uğrayan ve mutsuz bir evliliğin içine hapsolan Chianza, kocasının Amerika'da belgelerini alabilmek için Amerikalı bir kadınla evli olduğunu öğrenmesi ile kocasını terk etmeye karar verecektir. Fakat içinde bulunduğu şartlar dolayısıyla Chianza bu kararı henüz gerçekleştiremeyeceğini düşünerek cebinde bir kaçış planı ile beraber evine geri dönecektir.

İlerleyen kısımda öyküler, derlemede yer aldıkları sırayla ve üç farklı başlık halinde incelenecektir. Birinci başlıkta Nkem'in kocası ile olan ilişkisi, evlilik içerisindeki konumu ve geriye dönüşler aracılığı ile anlattığı gençlik anıları irdelenerek toplumsal cinsiyet rollerinin ve göç deneyiminin Nkem'de yarattığı kimlik algısı açıklanacaktır. Ayrıca öyküde Nkem'in ona biçilen kimliği sorgulama, kendi sesini elde etme, eve dönme kararını verme süreçleri ve bu süreçlere eşlik eden motifler analiz edilecektir. İkinci başlıkta, Akunna'nın göç deneyimi ve Amerika'ya geldikten sonra yaşadığı kimlik çatışması ele alınacak, bu deneyimin toplumsal cinsiyet rolleri ile ilişkisi irdelenecektir. Benzer şekilde Akunna'nın eve dönüş kararı ile Nkem'in deneyimi arasındaki benzerlikler ve farklılıklara dikkat çekilecektir. Üçüncü başlıkta ise Chianza'nın göç deneyimi ve evlilik kurumu ile ilişkisi analiz edilerek Amerika Birleşik Devletleri'nde maruz kaldığı çifte baskı açıklanacaktır. Nkem ve Akunna'dan farklı olarak Nijerya'ya dönüşü gündemine almayan Chianza'nın yaşadığı kimlik çatışması ve bu süreçte hayatını eline alma çabası detaylıca incelenecektir.

Leena Hannele Eilittä'a göre Adichie'nin diasporada yaşayan karakterleri genellikle kendi kültürel arka planları ile Batı'nın etkisi arasında sıkışmış hissederler. İçinde bulundukları durum üzerine kafa yormaya başlayan bu karakterler eninde sonunda yaşadıkları problemlere dair daha geniş çaplı bir anlayış geliştirirler. Bu da onların bulundukları koşullara uzaktan bakmalarına ve ihtiyaçlarını karşılayacak daha iyi bir gelecek tahayyül etmelerine olanak sağlar. (Eilittä, 2014: 79) Bu üç

öykü, üç farklı kadın karakterin farklı motivasyonlar ve farklı deneyimler aracılığıyla kendi öznelliklerini kazandıkları, kendi seslerini edindikleri ve kendilerine yeni bir kimlik algısı inşa ettikleri süreçlerden geçmeleri ile ortaklaşmaktadır. Bu bölüm, Eilittä'nın da altığını çizdiği üzere öykülerin kadın karakterlerinin kendi konumlarını ve ihtiyaçlarını nasıl fark ettikleri ve bunları tatmin edecek nasıl bir yol çizdiklerini ele almayı hedeflemektedir.

3.1. Taklit

“Taklit”, geriye dönüşlerden faydalanarak ve Nijerya’da maddi imkanları iyi olmayan bir ailede büyüyen Nkem’in gençlik anılarından başlayarak, Amerika’da iyi bir mahallede ve güzel bir evde çocuklarıyla beraber fakat kocasından uzakta sürdürdüğü yaşama doğru iz sürer. Bu yolculuk aynı zamanda, Ifemelu’nun *bildungs* sürecine benzer şekilde Nkem’in kendine dair farkındalık kazandığı ve kendi sesini bulduğu bir sürecin çerçevesini çizer. Bu öyküde, Nkem’in göçü nasıl deneyimlediği, göç sonrası ortaya çıkan kimlik çatışmasının ve ayrımcılığın nasıl örneklendirildiği, toplumsal cinsiyet faktörünün bu deneyimleri nasıl şekillendirdiği ve son olarak Nkem’in kendi sesini bulmak için nasıl bir yoldan geçtiği sorularının cevapları incelenecektir.

Öykünün açılışında, kocası Obiora’nın onu aldattığını ve sevgilisinin Lagos’taki evlerine yerleştiğini öğrenen Nkem, salonda duran ve kocasının her gelişinde getirdiği taklit eserlerden biri olan Benin maskesine dokunur. Maske “soğuk, ağır ve cansız”dır. (Adichie, 2019: 36) Bu aslında Nkem’in Amerika’da kendisini içinde bulduğu hayatın da bir tanımlamasına işaret eder. Öykü, Nkem’in Amerika’daki bu yalnız ve cansız hayata nasıl sahip olduğunu flashbackler aracılığı ile aktarır. Maddi imkanları iyi olmayan bir ailede büyüyen Nkem zengin bir iş adamı olan Obiora ile evlendikten sonra çocuğunu doğurmak için Amerika’ya gelmiştir fakat bir süre sonra, beklediği gibi Amerika’da bir aile hayatı yaşamayacağını, kocasının onu ve çocukları Amerika’da bırakarak yılın büyük bölümünü Nijerya’da geçireceğini fark eder. Oysaki Nkem, doğum yapmak için kocasıyla beraber ilk kez Amerika’ya gelirken “Çocuklarını Doğurmak İçin Eşlerini

Amerika'ya Yollayan Zengin Nijeryalı Erkekler Topluluğu'na gelin olmaktan gurur duyar. (2019: 37) Bu herkesin gıpta ettiği bir konumdur. Obiora, Amerika'da oturdukları evi satın aldığı anda ise Nkem'in kocası "Amerika'da Evi Olan Zengin Nijeryalı Erkekler Topluluğu'na dahil olmuştur. (2019: 37) Nkem, Obiora ile birlikte Amerika'ya gelmiş olmaktan ve Amerikan rüyasının peşinden koşmaktan başlangıçta mutludur. Kaldığı evin "yeşil çay gibi ferahlatıcı bir kokusu" vardır ve arkadaşlarına "Philadelphia yakınlarında güzel bir banliyöde" oturduklarını söylemektedir. (2019: 35) Fakat Nkem, Obiora ile birlikte Philadelphia'ya geldiğinde "onun çocuklarla orada kalacağı hiç konuşulmamıştı." (Adichie, 2019: 38) İlk çocuğunun doğumundan sonra Obiora'nın talebi üzerinde Nkem Amerika'da kalıp bilgisayar kursuna yazılır, ikinci çocuğuna hamile kaldığında Obiora ilk çocuklarını bir yuvaya yazdırmıştır, daha sonra da ikinci çocukları dünyaya gelir. İlk zamanlarda her ay ziyarete gelen Obiora, devletle imzaladığı iş sözleşmelerinden sonra yılda yalnızca iki ay ailesini ziyaret etmeye başlar. Nkem, Philadelphia'daki yeşil çay kokulu evde tek başına yaşayacağını düşünmemiştir fakat "olaylar öyle gelişmişti." (2019: 38)

Tıpkı -ikinci bölümde açıklandığı üzere- *Amerikana*'nın çeşitli göç etme motivasyonlarına ve farklı göç deneyimlerine yer vermesi gibi, Adichie'nin öykü koleksiyonu da farklı göç temsillerini ortaya koyar. Bu çerçevede Nkem'in deneyimi gönüllü göç kategorisine dahil edilebilir fakat Sert'in (2018) de vurguladığı üzere gönüllü göçü kimi zaman zorunlu göçten keskin kategoriler ile ayırmak mümkün olmayabilir. Nkem'in maddi imkansızlıklardan sıyrılıp hem kendisi hem de çocuğu için daha iyi imkanlara sahip bir hayata erişme arzusunun yanı sıra, gençliğinden bu yana maruz kaldığı ve taşıdığı toplumsal cinsiyet rolleri de hem Amerika'ya göç etme fikrine hem de göç sonrası karşılaştığı hayal kırıklığı ve yalnızlığa verdiği tepkiyi (veya tepkisizliği) belirlemektedir. Nkem, bu sebeple Amerika'ya gidecek olmayı mutlulukla karşılamış, hatta gittikten kısa süre sonra çevresine Liberty Bell'de çektiirdikleri fotoğrafları, Benjamin Franklin resimli broşürleri göndermektedir. (2019: 35) Emmanuel Ngwira'ya göre, Nkem'in Liberty Bell'de çekilmiş fotoğrafın arkasına gururla yazdığı "*Amerikan tarihi için çok önemli*" notu, "hem onun Amerikan tarihi ve kültürüne dair farkındalığını hem de artık bu 'mükemmel' ülkenin bir parçası olmanın verdiği gururu vurgulamaktadır." (Ngwira,

2017: 293) Bu gurur ve mutluluk tezahürü, hem Benin maskesinin sembolize ettiği cansızlığı ve yalnızlığı hem de Nkem'in bir göçmen olarak maruz kalması olası ötekileştirmeyi geri planda bırakmayı amaçlar. Ne de olsa bu Nitekim Nkem, kocasının onu çocuklarla birlikte Amerika'da bırakarak Nijerya'da yaşamasına sessiz kalmış, zaman içerisinde Amerika'da kendine -Amerikan rüyasına uygun- düzenli pilates kursuna gittiği ve çocukların okulu için kurabiye pişirdiği bir hayat kurmuştur. Yeşil kartını almış ve artık “Amerikan Büyükelçiliği’nde küçük düşürücü sorulara katlanmak zorunda kalmayacağı” yani daha az ötekileştirileceği bir kimlik algısı geliştirmiştir. Nkem'in deyişi ile “Amerika içine işlemiş, köklerini derisinin altına yaymış”tır. (2019: 48-9)

Diğer yandan Obiora'nın göç deneyimi, Nkem'den farklılık gösterir. Obiora Amerika'ya göç etmez, bunun yerine eşini ve çocuklarını Amerika'ya gönderebilecek maddi imkanlara sahip olmanın avantajını kullanarak Nijerya'daki iktidarını sürdürmektedir. Obiora için birçok Nijeryalı zengin iş adamı için olduğu gibi, eşini ve çocuklarını Amerika'ya göndermiş olmak bir prestij kaynağıdır. Amerikalıların yaşamlarına “plastik” diyen Obiora, buna rağmen “çocuklarının komşularınıninki gibi, yere düşmüş yiyeceği koklayıp ‘yenmez bu’ diyecek tipte çocuklar olmasını” istemektedir. (2019: 35) Çocukların yarasını öpmek gibi Amerikan tavırları ile dalga geçerken bir yandan da çocuklarla telefonda konuşacak akrabalarına “Umarım konuştukları müthiş İngilizceyi anlarsınız, artık *Amerikalı* oldular!” demektedir. (2019: 50) Obiora, Amerika'yı değil Amerika'da yaşayan bir eşi ve çocukları olmasının ona getirdiği toplumsal statüyü arzulamaktadır. Bunun hem Nkem hem de çocuklar için daha iyi bir yaşam anlamına geldiğini düşünse de Obiora kendisi Amerika'da yaşamaz çünkü Amerika'daki ideal yaşam, ona istediği iktidarı sağlamayacaktır. Amerikan Rüyası, Obiora'nın iktidarını tanımaz.

“İş ve tatil için ziyarete geliyorlar, bizi ve çocukları büyük evler ve arabalarla bırakıyorlar, bize Amerika ölçülerinde çok para vermek zorunda olmadığımız Nijeryalı hizmetçiler getiriyorlar ve Nijerya'da işlerin daha iyi olduğunu falan söylüyorlar. Ama işleri daha iyi olsa bile, neden buraya gelmezler biliyor musun? Çünkü Amerika Büyük Adamlar'ı tanımaz. Amerika'da kimse onlara ‘Bayım! Bayım!’ demez. Kimse onlar oturmadan önce koşup koltuklarının tozunu almaz.” (2019: 40)

Nijerya’da kendine zengin, iktidar sahibi ve saygı gören bir kimlik edinmiş olan Obiora, bu kimliği Amerika’da sürdüremeyeceğinin farkındadır. Amerika’da siyah bir göçmen olarak uğrayacağı ayrımcılık onu yaşadığı toplumun bir ötekisi haline getirecektir. Bu kimlik çatışmasından kaçan Obiora, kaçtığı ötekileştirme içerisinde Nkem’i çocuklarla beraber yalnız bırakmaktadır ve Nijerya’da sahip olduğu toplumsal statü için ihtiyaç duyduğu “Amerika”ya eşi ve çocukları üzerinden sahip olmayı sürdürmektedir. Bununla beraber, Amerika’daki koşulları sürdürülebilir kılmak için orada da toplumsal bir onay inşa etmeleri ve kabul görmeleri gerektiğini bilmektedir Obinze. Bu sebeple Ngwira’nın ifade ettiği üzere, Batı’nın inşa ettiği egzotik öteki kimliğini benimseyerek Obiora kendi ötekileştirilmesinde rol oynamaktadır. (Ngwira, 2017: 293) Nijerya’dan her dönüşünde yanında getirdiği - komşularının ilgiyle bakıp hatta kendilerinin de biriktirmeye başladığı- taklit tarihi eserler, bu egzotik öteki kimliğini pekiştirmektedir. Obiora’nın sürekli anlattığı “Lagos’taki Ulusal Müze’ye gidip küratörü, dört yüz yıllık bir büstü kendisine vermesi için zorlayan ve onu sonra hediye olarak İngiltere kraliçesine veren salak devlet başkanının hikayesi” aslında kendi davranışından çok da farklı değildir. Sömürgecilerin insanları öldürmek ve elindekileri çalmak için “sefer” ve “barış sağlama” sözcüklerinin arkasına sığındıklarını söylerken bir yandan kendisi de sahip olduğu toplumsal statüyü kaybetmemek adına eşine ve çocuklarına “devletle olan sözleşmeleri riske atmak istemediği” için eskisi kadar sık ziyaret edemeyeceği bahanesine sığınmaktadır. (Adichie, 2019: 36-8) Bu sebeple sömürgeci iktidarı ile Obiora’nın eril iktidarı arasında paralellik kurmak mümkündür.

Nijerya’nın askeri diktatörlüklerine paralel olarak “Taklit”, “Boynunun Etrafındaki Şey” ve “Evlilik Aracıları”nda kadın karakterler ortak olarak hane içi bir diktatörlük ile karşı karşıya kalmaktadırlar. Petersen ve Rutherford’un ortaya attığı ve Spivak’ın da yararlandığı “çifte sömürgeleştirme” kavramının ifade ettiği durumun bir sonucu olarak Nkem, hem Nijerya’nın siyasi koşullarında bir vatandaş olarak hem de toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında bir kadın olarak baskı altında bulunmaktadır. Belki de bu sebepten onu Amerika’da bırakan kocasına “sesini çıkarmamıştır” çünkü “çocuklarının okula gideceğini, aileleri ıssız tepelerde malikanelere sahip olan beyaz çocuklarla yan yana oturacaklarını hiç düşünmemişti.”

(Adichie, 2019: 38) Ayrıca gençliğinden beri zihninde taşıdığı toplumsal cinsiyet rolleri ile sarılmış kimlik algısı, onu tatmin olmadığı bir hayatın içerisinde tutmaktadır.

İlk bölümde vurgulandığı üzere Scott (1989), iktidar ilişkilerinin işleyişinde toplumsal cinsiyetin temel bir unsur olduğunu belirtir. Toplumsal cinsiyet rolleri aracılığı ile iktidar ve tabii olan arasındaki ezen-ezilen ilişkisi de meşrulaştırılır. Nkem de öykü içerisinde hem ailenin ilk kız çocuğu olarak yapması gerekenler hem de iyi bir eş bulması gereken genç bir kadın olarak çeşitli rollerle çevrelenmiş ve hayatını bunları benimseyerek ilerletmiştir. Nkem, öykünün başlangıcında sessiz ve itaatkâr bir eş portresi çizmektedir. Obiora ise, toplumsal cinsiyet rollerinin meşrulaştırdığı iktidar tablosunda iktidara sahip olan konuma yerleşmiştir. Nkem'in hem bedeni hem de hayatı üzerindeki birçok karar Obiora'nın zevki ve fikirleri üzerinden şekillenmektedir. Nkem, saçlarını düzleştirerek Obiora'nın sevdiği şekilde boynuna dökülen dalgalar haline getirir, yine o gelmeden önce kasık tüylerini onun hoşuna giden şekilde traş eder. Obiora'nın onu manipüle ederek Amerika'da bırakmasına ve beraber yaşamayışlarına ürettiği bahanelere de ses çıkarmamıştır.

“Komşularının hayatlarını ne kadar çok merak ettiğini söylediğinde, Obiora gülüyordu. *Oyibo* insanların böyle olduğunu söylüyordu. Bir şeyi farklı yapıyorsan, sanki kendi yolları tek doğru yolmuş gibi, senin anormal olduğunu düşünürlerd. Nkem bir yıl boyunca, bir arada yaşayan birçok Nijeryalı çift tanıdığı halde hiçbir şey demiyordu.” (2019: 36)

Obiora'nın Lagos'taki eve yerleşen kısa ve kıvrıkcık saçlı bir sevgilisi olduğunu öğrendiğinde Nkem, kendi gençlik anıları aracılığı ile Nijerya'daki toplumsal cinsiyet kodlarını açığa çıkarır. “Obiora'dan önce evli erkeklerle çıkmıştı- Lagos'taki hangi bekar kız çıkmamıştı ki?” (2019: 42) Babasının ameliyat masraflarını ödeyen bir iş adamı ve evlerine tadilat yaptırıp koltuk takımı alan bir generali hatırlar Nkem. Yalnızca maddi imkânsızlık içerisinde temel ihtiyaçlarını karşılamaya yardımcı olacak bir partner bulması değil aynı zamanda bir *ada*¹ olarak ailesini kötü koşullarda çalışmaktan kurtarması da beklenmektedir. Bunu başaramamış olmanın verdiği utançla Nkem, generalin “dördüncü karısı olmayı

¹ Igbo dilinin bir lehçesinde “ilk kız çocuğu” anlamına gelmektedir.

düşünebilirdi.” (2019: 42) Lagos’taki genç kadınların yaygın olarak mecbur kaldığı bu ilişkilene biçimi *Amerikana*’da da Uju Haja ile örneklendirilmişti. Uju Hala, General ile çıkmaya başladığında Ifemelu’nun annesi bu durumu bir “mucize” olarak adlandırmıştır. (2016: 71) Eğer Nkem de bu general ile evlenebilseydi, ailesi bu durumu “mucize” olarak adlandırabilirdi. Fakat Nkem “hala İngilizce fiil zamanları karıştırıyordu çünkü o hala bir Köylü Kızı’ydı” ve bu sebeple general ona evlenme teklif etmedi. (2019: 43) Nkem, daha sonra Obiora ile tanıştığında onun da “bunu fark edip kendisini terk etmesini bekliyordu.”

“Kendisiyle evlenmeyi isteyip istemediğini sorduğunda, Nkem bunun ne kadar gereksiz olduğunu; değil evlenme teklif etmek, evleneceğiz dese bile bunun yeterli olacağını düşünmüştü.” (2019: 43)

Nkem için bu evliliği reddetmek gibi bir seçenek asla düşünülemez. Hem ailenin ilk kız çocuğu olarak ailesine karşı toplumsal rolünü, hem de bir kadın olarak üzerine yapılandırılmış bu evlilik hedefini benimseyen Nkem, bu rolü sürdürerek hayallere uygun bir evlilik yapmış ve hayallere uygun bir şekilde Amerika’ya göç etmiştir. Fakat Obiora’nın ilişkisini öğrendikten sonra hissettiği kıskançlıkla birlikte Nkem içinde bulunduğu evliliği sorgulamaya başlar. Bu noktada Nkem’in yine Nijeryalı yardımcısı Amaechi de Nkem ile ortak olarak paylaştığı bu toplumsal cinsiyet rollerini performe etmektedir. Ailesini geçindirebilmek için on altı yaşında Amerika’ya çalışmaya gelen Amaechi, patronunun Lagos’taki eve sevgilisini yerleştirdiğini öğrendiğinde bu sevgilinin, oradaki evlerine yerleşmesinin doğru olmadığını söyler. Amaechi için problem olan o sevgilinin eve yerleşmiş olmasıdır ve eğer evden taşınırsa sorun çözülecektir. Nkem de kocasını affedecektir çünkü “erkekler böyledir” ve Obiora’nın da muhtemelen bütün zengin adamlar gibi bir sürü sevgilisi olmuştur. (2019: 46)

“‘Ama hanımım, siz de biliyorsunuz.’

‘Biliyor muyum? Neyi biliyorum?

‘Oga Obiora’nın sevgilileri olduğunu biliyorsunuz. Sormuyorsunuz. Ama içten içe biliyorsunuz.’

Nkem sol kulağında huzursuz edici bir çınlama hissetti. Bilmek ne anlama geliyor gerçekten?” (2019: 46)

Nkem, aslında bildiği fakat düşünmekten kaçtığı bu ihanet karşısında ne yapacağını sorgularken aslında Amaechi'nin önerdiği gibi Obiora'nın "iyi bir adam" olması ve onu sevmesinin yetmeyeceğini bilir. "Amachi ile aynı fikirde olmak, bazı şeylerin bilinmemesinin daha iyi olacağını düşünmek istiyor, ama artık bundan pek emin değil." (2019:47) Çünkü Nkem için problemin başlangıç noktası Obiora'nın sevgilisi olması değil, Amerika'da yalnız, izole edilmiş, Obiora'nın zevkleri ve kontrolü doğrultusunda Amerikan Rüyası sosu ile kaplanmış bir hayat sürüyor olması ve ihanetin bütün bunların üzerine yaşanmış olmasıdır.

Nkem, Obiora'nın yanında getirdiği taklit tarihi eserler ile Amerika'daki hayatı arasında sembolik bir paralellik kurar öykü boyunca. Öykünün başındaki Benin maskesi hem bir taklit olması hem de Amerika'ya getirilmesi sebebiyle bir yerinden edilme sembolü olarak işlev görür. Nkem de yerinden edilmiş, hatta Obiora'nın gözünde topladığı sanat eserlerinden farksız olarak uçağa koyulup Amerika'ya getirilmiş ve burada bırakılmıştır. Şimdi yıllar sonra Benin maskesini alıp yüzüne koyduğunda hissettiği soğukluğu ve cansızlığı Nkem kendi hayatı için de hissetmektedir. Maskenin eskiden nasıl bir hayatın parçası olduğuna dair girdiği derin düşünceler ise aslında kendi hayatına dair düşüncelerine paralel olarak yorumlanabilir. Çocukları ve yardımcısı Amaechi dışında konuşacak kimsesi olmayan Nkem, yeşil kartı ile beraber artık bu ülkeye ait olduğunu hissetse de "evini... arkadaşlarını, etrafında konuşulan Igbo, Yoruba ve kırık İngilizcenin nağmelerini" ve "yağmur yağdığında bile parıldayan Lagos güneşini özleyiyor." (2019: 49) Bu özlemin yalnızlıkla birleştiği bazı zamanlarda Nkem geri dönmeyi düşünür ama buna hiçbir zaman gerçekten inanmaz. Kendisiyle benzer şartlardaki Nijeryalı bir komşusu ile konuşurken:

"Nkem kadına, gerisin geriye taşınmayı düşünüp düşünmediğini sormuştu ve kadın kocaman açılmış gözlerle, sanki az önce Nkem ona ihanet etmiş gibi bakmıştı. Ama bundan sonra Nijerya'da nasıl yaşayabilirim ki? demişti. Burada uzun süre kaldıktan sonra artık eski sen olarak kalmıyorsun, oradaki insanlar gibi olmuyorsun. Çocuklarım oraya nasıl uyum sağlar?" (2019: 40)

Eve dönüş kararını aldığı anda Ifemelu da Nkem'in arkadaşının düşünceleri ile benzer tepkiler almıştı. Halası, ailesi, arkadaşları hatta kuaförü bile uzun süre Amerika'da yaşadıkten sonra tekrar Nijerya'da yaşanabileceğine dair soru işaretlerini

dile getirmişlerdi. Nkem de her ne kadar bu düşünceden huzursuz olsa da “anlamıştı”. (2019: 40) Çünkü artık Nkem’in de “Lagos’ta, malikanelerin yüksek kapılarının arkasında bulunduğu Victoria Garden City Mahallesi’ndeki eve ev demeye dili varmıyor.” Onun için “asıl ev” Philadelphia’da yaşadıkları kahverengi evdir. (2019: 46) Bunun huzursuzluğunu yaşayan Nkem artık evinde “bir uşak işe alındığında bilmek” istemektedir. (2019: 53) Amerika’daki hayatını, yalnızlığı ve artık ev diyemediği evine dönüş ihtimalini düşünürken Nkem bugüne kadar hep sessizlik içinde kaybolmuştur. Fakat Obiora’nın ihanet haberi ile birlikte elindeki Benin maskesine bakarak “dört yüz yıl önce orijinal maskeler oyan Beninlileri” düşünürken Nkem için bir şeylerin değiştiği fark edilebilmektedir.

“Obiora ona maskelerin kraliyet törenlerinde, korumaları ve kötülüğü uzak tutmaları için kralın iki yanına konduğunu söylemiş. Maskeleri yalnızca, kralları gömerken yeni kesilmiş insan başlarını da getiren, özellikle seçilmiş kişiler saklayabilirmiş. Nkem bellerinden zarif peştamallar sarkan, kaslı, kahverengi derileri palmiye çekirdeği yağıyla parlayan, mağrur adamları hayal ediyor. Krallarını gömmek için yabancıların kafasını kesmemeyi, kendilerini korumak için de maskeleri kullanabilmeyi ve söz hakları olmasını dileyen mağrur adamları hayal ediyor. Ve bunu kendiliğinden hayal ediyor çünkü Obiora bunun böyle olduğuna dair hiçbir şey söylemedi.” (2019: 35)

Nkem, kendi hayatları üzerinde söz hakkı olmadığını düşündüğünü bu mağrur adamlar gibi, kendi hayatı üzerinde söz hakkı sahibi olmak istemektedir. Bu söz hakkı için ilk hamlesi, Obiora’nın çok sevdiği ve “Bir Büyük Adam’ın karısına” daha çok yakıştığını düşündüğü uzun saçlarını kısacık kesmek olacaktır. (2019: 52) Nkem, telefondaki arkadaşından Obiora’nın Nijerya’daki “saçları kısa ve kıvrırcık” sevgilisini öğrendiğinde, öykü içerisinde saç Nkem’in konumunu temsil eder hale gelmektedir. (2019: 33) Obiora kısacık ve doğal kıvrırcığa sahip saçları olan bir kadınla ilişki içerisindeyken, Nkem’in saçlarını uzun ve düzleştirilmiş halde tutmasını istemektedir çünkü bu sayede *eşi ve çocukları Amerika’da olan zengin Büyük Adam* portresine daha uygun bir çerçeveye yerleştirebilmektedir Nkem’i. Nkem ise bu rolü artık kabul etmeyeceğini önce saçlarını “yalnızca dolgunlaştırıcıyla kıvrırcık durabilecek kadar, tırnak ucu boyunda” keserek gösterir. (2019: 39) Daha sonrasında her zaman yaptığı gibi Obiora gelmeden önce kasık kıllarını onun sevdiği şekilde aldirmaktan vazgeçer. Nkem, Obiora’nın kendi bedeni üzerindeki kontrolüne

karşı durarak kendi sesini geri kazanmak üzere ilk adımını atmıştır. Son adımını ise Obiora onları ziyarete geldiğinde çocuklarla birlikte Nijerya'ya döneceklerini söyleyerek atacaktır. Bu kez elinde kocasının getirdiği ilk orijinal eser olan Ife başını tutarken “Sence insanlar mutlu muydu?” diye sorar Nkem. “Kralları uğruna öldürmek zorunda kalan insanlar. Eminim bir şeyleri değiştirmek istemişlerdir, *mutlu* olmuş olamazlar.” Obiora “...belki de dokuz yüz yıl önce, ‘mutlu olma’yı senin bugün tarif ettiğin gibi etmiyorlardı” diyerek cevaplar. Bunun üzerine Nkem kocasının “mutlu olmayı nasıl tarif ettiğini” merak eder çünkü kendi mutluluk tarifini aramaktadır. (2019: 51) Nkem de tıpkı Benin maskesi gibi Amerika’da bulmuş olması gereken mutluluğun bir taklidini yaşadığını bilir ve kendi mutluluk tarifinin peşine düşmek üzere Obiora’ya dönmeye karar verdiğini söyler.

“‘Adanna ve Okey için Lagos’ta okul bulmamız gerekiyor’ diyor. Bunu söylemeyi planlamamıştı, ama kulağa doğru geliyor ve bunu zaten ne zamandır söylemek istiyordu... ‘Dersler bitince geri dönüyoruz. Lagos’ta yaşamak için geri dönüyoruz. Geri dönüyoruz.’ Onu ikna etmek için, kendisini ikna etmek için yavaş konuşuyor.” (Adichie, 2019: 53)

Nkem’in bu mutluluk arayışı aynı zamanda bugüne kadar ki sessizliğine bir başkaldırı ve hayatı üzerinde uzun zamandır içinde tuttuğu arzuları dile getirecek şekilde bir söz hakkının geri kazanımıdır. Bunu fark ettiği anda Nkem yalnızca kocasının sevgilisinin varlığı tolere etmeyi reddetmekle kalmaz, aynı zamanda evliliğinin temellerini de sorgulamaya başlar. Obiora “bugüne kadar onun düşündüklerini söylediğini hiç duymadı, tavır aldığını hiç görmedi. Nkem belli belirsiz bir şekilde, ilk başta onun kendisine doğru gelmesinde, bunun -ona riayet etmesinin, onun ikisinin adına da konuşmasına izin vermesinin- payı olup olmadığını merak ediyor.” (2019: 53) Açık bir sonla tamamlanan öyküde Nkem’in eve dönüş kararı, hem kendi mutluluk tarifinin -dolayısı ile de kendi kimliğinin- peşinden gidişinin, hem kendisine biçilen sessiz ve ideal eş rolünü daha fazla oynamayacağını -ve bunun için gerekirse evliliğinin temellerini sorgulayabileceğinin- beyanını, hem de kendi bedeni ve arzuları üzerindeki söz hakkını geri almak istediğinin temsilidir.

3.2. Boynunun Etrafındaki Şey

Bu başlıkta *Amerikana* ile oldukça benzer bir kimlik farkındalığı ve eve dönüş rotası çizen “Boynunun Etrafındaki Şey” incelenirken, Akkunna’nın Nijerya’dan Amerika’ya göç deneyiminin nasıl ve ne şartlarda geliştiği, bir göçmen olarak maruz kaldığı ayrımcılığın ve toplumsal cinsiyet faktörünün öykü içerisinde nasıl örneklediği, Akkunna’nın kimlik algısına yönelik farkındalık geliştirmesine sebep olan unsurların neler olduğu sorularının cevapları açıklanacaktır.

Öykü, Akkunna’nın yeşil kart çekilişini kazanması ile açılır. Amerika’ya göç etme, Amerikan rüyasına erişme ve yeni bir hayata başlama arzusunun bir temsili olan bu çekiliş zaferi aslında bir biçimde mevcut hayatına dair soru işaretleri barındıran bir topluluğa işaret eder çünkü Akkunna’nın bu zaferi tüm ailesi tarafından bir fırsat olarak karşılanır. Akkunna’nın yeşil kart çekilişine katılması, yalnızca kendisinin daha iyi olduğunu düşündüğü bir hayat fırsatının peşinden koştuğu anlamına gelmez, aynı zamanda çevresinin de aynı fırsatı arzulayan tepkileri dikkat çekicidir. *Amerikana*’da Obinze’nin sahip olduğu Amerika hayalinin farklı bir yansımasını da Akkunna ve ailesi örneklemiştir. Akkunna’yı yolcu etmeye gelen komşular ve akrabalar sandalyelere sığmazken aslında hepsi Amerika’dan kendilerine getirilecek çantalar, ayakkabılar ve nice hediyelerin hayalini kurmaktadır. İstedikleri şeyler Akkunna için küçük ve önemsiz olacaktır çünkü o koskoca Amerika Birleşik Devletleri’ne gitmektedir.

“Amerika’da herkesin bir arabası ve silahı olduğunu düşünüyordun; amcaların, teyzelerin, kuzenlerin de öyle düşünüyordu. Amerika vizesi çekilişini kazanmandan hemen sonra sana dediler ki: Bir ay sonra, büyük bir araban olacak. Sonra, büyük bir evin. Ama sakın Amerikalılar gibi silah alma.” (Adichie, 2019: 129)

Tıpkı Ifemelu’nun halasının yanına Amerika’ya ilk geldiğinde karşılaştığı renksizlik karşısında duyduğu hayal kırıklığı gibi, Akkunna için de Amerika’da herkesin kocaman evlere ve arabalara sahip olduğu bu imge gerçek ile karşılaştıktan sonra çökecektir. Yine Ifemelu ile benzer şekilde Akkunna da Amerika’da siyah bir kadın göçmen olmanın getirdiği ayrımcılığı tanıyacak ve fark edecektir. Daha Amerika’ya adımını atar atmaz yanına taşındığı amcasının “çalıştığı şirketin, farklı ırktan insanları istihdam ettiğini göstermek için, kendisine, ortalama maaşa ek olarak

birkaç bin dolar artı hisse teklif ettiğini” ve “karısının, siyah kadın saçını yapan bir kuaför bulmak için bir saat araba kullanması gerekiyor olsa bile, tamamen beyazların oturduğu bir şehirde yaşamaya değer olduğunu” öğrenen Akunna, kısa süre içerisinde girdiği ortamlarda da düzenli bir ayrımcılığa uğradığını fark eder. Bu ayrımcılık kendini en yoğun olarak stereotipleştirme olarak gösterir. Konuştukları dil başta olmak üzere sahip oldukları birçok kültürel ve yaşamsal öğeyi kendi zimmetleri altında zanneden ve *ötekiye* yönelik “cehaletle küstahlık karışımı” bu postkolonyal bakışı Akunna Amerika’ya olan yolculuğunun başından sonuna kadar hissedecektir.

“Onlar sana İngilizce konuşmayı nerede öğrendiğini ve Afrika’da gerçek evler olup olmadığını, Amerika’ya gelmeden önce araba görüp görmediğini sordular. Aval aval saçlarına baktılar. Örgüleri açınca kabarıyor mu, omuzlarına mı düşüyor? ... Nasıl? Neden? Tarak kullanıyor musun? Onlar bu soruları sorarken, sen gergin bir biçimde gülümsüyordun.” (Adichie, 2019: 129-30)

Okul arkadaşları arasında maruz kaldığı bu sorular, farklı sosyal çevrelerde farklı stereotiplere dönüşmektedir. Çalıştığı “restorandaki birçok insan Jamaika’dan ne zaman geldiğini soruyordu, çünkü yabancı aksanı olan bütün siyahların Jamaikalı olduğunu düşünüyorlardı. Afrikalı olduğunu tahmin eden kimileri ise sana filleri çok sevdiklerini ve safariye gitmek istediklerini söylüyorlardı.” (2019: 133) Böylece bir süre sonra Akunna “Afrika’yı çok seven beyazlarla, çok az seven beyazların aynı olduğunu, her ikisinin de küçümseyici olduğunu” düşünür. (2019: 134) Akunna’nın Amerika ile tanışması ile Amerika’nın tam da hayal ettiği gibi olmadığını anlaması arasındaki süreç onun kendi hayatına, konumuna ve kimlik algısına dair farkındalık geliştirmesine sebep olur. Bu farkındalık sürecinden önce Akunna yeşil kart çekilişine başvurmasına sebep olan sosyo-ekonomik koşullar içinde yaşamaktadır. Bu koşulların kendisi ve ailesi hakkındaki algısını nasıl etkilediğini, erkek arkadaşı ile yakınlaştığını düşündüğü bir zamanda ifade eder Akunna. Babasının aslında öğretmen değil de yağmur yağdığında yolların çamur gölüne döndüğü Lagos’ta kıdemsiz bir şoför olduğunu anlatır ve yağmurlu bir günde babasının oldukça pahalı bir arabaya çarptığını hatırlar.

“Baban daha arabadan inmeden önce ağlamaya ve yalvarmaya başlamış, kendini yere atarak herkesin kornaya basmasına neden olmuştu. Üzgünüm bayım, üzgünüm

bayım diye sesleniyordu. Beni de ailemi de satsanız, o arabanın bir lastiğini alamazsınız. Üzgünüm bayım.” (Adichie, 2019: 136)

Babasına acıyan şoför onu “eliyle kışkırlamıştı” ve Akunna o anda babasını “çarşının etrafındaki bataklıkta debelenen domuzlara” benzetmişti, babası “*nsi*’ye benziyordu. Bok.” (2019: 136) Akunna ailesini ve dolayısıyla kendisini bu bataklığın içinde konumlandırmıştır. Yeşil kartın ona sunduğu yeni ve ideal hayat ise, ona bu bataklıktan kurtulma, kocaman bir ev ve arabaya sahip olma fırsatı vermelidir.

Amerika’da gidip amcasının yanına yerleştiğinde, başlangıçta her şey güzeldir. Amcası ona bir kasiyerlik işi bulur ve okula yazdırır. “Amcanla birlikte gülmüş ve kendini evinde hissetmiştin, karısı sana *nwanne*, kız kardeşim, okul çağındaki iki çocukları sana teyze diyordu. Igbo diliyle konuşuyor, yemekte *garri* yiyorlardı; aynı evin gibiydi.” (Adichie, 2019: 130) Bu mutlu aile tablosu, amca dediği eniştesinin bir gece gizlice odasına girerek Akunna’yı taciz etmesiyle parçalanır. Ona “yirmi iki yaşında olduğunu, artık çocuk olmadığını” söyler. Amcasına göre “Akıllı kadınlar bunu hep yapıyordu. Lagos’ta iyi gelir getiren işlerde çalışan kadınlar oralara nasıl geliyor sanıyordun? Hatta New York şehrinde bile?” (2019: 131) Buradan yola çıkarak okunabilecek iki başlıktan ilki aile kavramının tartışmaya açılmasıdır. Hane içine yöneltilen eleştiri üç öykü de de ortak olarak yer almaktadır. “Taklit”te Obiora’nın aldatma haberi ile beraber altı boşalan ideal aile Nkem tarafından da sorgulanmaya başlar ve en sonunda Nkem, belki de bu aileyi en başında bir araya getiren şeyin kendisinin itaatkâr toplumsal cinsiyet rolünü yerine getirmesinden kaynaklandığına işaret eder. Ortada samimi bir sevgi ve eşit bir ilişkiden ziyade hane içi diktatörlüğe maruz kalmış bir kadın vardır. Bu bölümün üçüncü başlığında incelenecek olan “Evlilik Aracıları” da Chianza’ya biçilen ideal ailenin altında yatan zulmü açığa çıkaracak ve benzer şekilde hane içini sorgulayacaktır. “Boynunun Etrafındaki Şey”de de Akunna evine tıpatıp benzeyen bir aile tablosunun içinde “Amerika’nın alışverişten ibaret olduğunu” anlayan ve buna itaat eden bir kadın portresine yerleştirilmek istenir. (2019: 130) Amcasının tacizine boyun eğerse istediklerini elde edebileceği bir hayat vaadi, Akunna için de kendisi için güvenli olması gereken alanın yıkılışı anlamına gelir. Bu durum aynı zamanda *Amerikana*’da Uju Hala örneği ile, “Taklit”te ise Nkem’in gençlik anıları

ile incelenen toplumsal cinsiyet kodlarını tekrar gündeme getirir. Uju Hala'nın bir iş bulabilmesi, Nkem'in ilk kız çocuğu olarak kendisinden beklenen ailesinin yoksulluktan kurtarma görevini yerine getirebilmesi için zengin generaller ve Büyük Adam'lar kovalamaları gerekmektedir. Akunna'nın amcası da gayet iyi tanıdığı bu eşitsizlik karşısında Akunna'dan faydalanmak istemektedir. Maddi imkanlardan yoksun bir kadın olmanın yanında Akunna ayrıca Amerika'da henüz sığınacağı kendisine ait bir hayatı olmayan bir göçmendir. Bu onu amcasının gözünde iki katı çaresiz bir konuma yerleştirmektedir ve sessiz kalarak itaat etme ihtimalini arttırmaktadır. Fakat Akunna kendini banyoya kilitledikten sonra sabah hızlıca evden ayrılır ve bindiği otobüsün son durağı olduğu için Connecticut'a gelerek kendisine yeni bir hayat kurmaya çalışır. Akunna'nın bulunduğu konum ve içine yerleştirildiği öteki kimliği itibariyle maruz kaldığı bu taciz, *Amerikana* içerisinde Ifemelu için de takip edilmişti. Irkçılık ve cinsiyetçilik üzerine kurulu bir ötekileştirme ile sarmalanmış Ifemelu da odasının kirasını ödemek için istemediği bir cinsel aktiviteye dahil olmak zorunda kalmıştır. Tıpkı Ifemelu gibi, Akunna da bu sürecin sonrasında kendisine yeni bir hayat inşa ederken çevresinden ve Nijerya'daki hayatından kendini soyutlar ve yalnızlaştığı bir depresyon süreci geçirir. Akunna'nın sözleri ile “geceleyin uykuya dalmadan önce boynuna bir şey, seni boğacakmış gibi bir şey dolanıyordu.” (2019: 133)

Amcasının tacizine uğradıktan sonra bulunduğu evi terk eden Akunna, kendine ait bir yaşam çizebilmek için Connecticut'ta bir oda bulur ve diğer garsonlardan bir dolar daha ucuza çalışmak üzere bir restoranda işe girer. Artık parası yetmediği için okula gidememektedir. Başta ailesine hiç mektup yazmadan yalnızca para gönderir Akunna, çünkü yazacak bir şey olmadığını düşünür. Nerede olduğunu ve ne yaptığını kimse bilmemektedir. Bu durum, Akunna'nın göç deneyimi ile beraber karşılaştığı hayal kırıklığı, maruz kaldığı ötekileştirme ve yaşadığı travmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan kimlik çatışmasının da bir sonucudur. Boynunun etrafına dolanmış onu boğmak isteyen bir şey ile birlikte var olduğu yaşamın içerisinde kendisini “görünmez” hissetmeye başlar. (2019: 132) İçinde bulunduğu soyutlanmanın yerini eve ve ailesine yönelik bir özlem alır. Akunna artık

Amerika'nın hayalini kurduğu gibi olmadığını bilmektedir ve bildiklerini, biriktirdiklerini yazmak ister.

“...yazmak istiyordun, çünkü anlatacak hikayelerin vardı. Amerika'daki insanların şaşırtıcı açıklığını...gizlemeniz gereken ya da yalnızca onlara iyilik dilemeleri için aile üyelerine anlatabileceğiniz şeyleri yazmak istiyordun. İnsanların tabaklarında ne çok yemek bıraktıklarını ve birkaç doları sanki bir kurbanmış, ziyan ettikleri yemek bir adakmış gibi buruşturup bırakmalarını yazmak istiyordun... eski püskü giyiler ve parçalanmış lastik ayakkabılar giyen zengin insanları yazmak istiyordun. Zengin Amerikalıların zayıf, yoksul Amerikalıların şişman olduğunu ve çoğunun büyük ev ve arabaları olmadığını yazmak istiyordun, ama silah konusunda henüz emin değildin çünkü ceplerinde taşıyor olabiliyorlardı.” (2019: 132-3)

Akunna, ailesine mektup yazabilecek noktaya erişmeden önce, çalıştığı restoranda kendisiyle ilgilenen beyaz bir erkekle -Neil ile- tanışır. Akunna, Nijeryalı olduğunu öğrendiğinde onun “AIDS’le savaş için Botsvana’ya bağışta bulunduğunu söylemesini” bekler ama Neil ona “Yoruba mı, İgbo mu olduğunu” sorar çünkü Akunna’da “Fulani havası” yoktur. (2019: 133) Akunna onun Sahraaltı Afrika ülkeleri ile ilgilendiğini öğrenir ve üstenci bir tavır takınmadığını fark eder. Kısa süre içinde aralarında romantik bir ilişki gelişir. Akunna için, sevgilisi ile olan ilişkisi Amerika'daki ırkçılığı ve eşitsizliği anlamlandırma işlevi de görecektir. Akunna ilk şokunu, onun hala üniversiteden mezun olmadığını öğrenmesiyle yaşar. Onun “Kendini bulmak ve özellikle Afrika ve Asya’ya gitmek için iki sene ara verdiğini” öğrenir. (2019: 135) Bu Akunna için şaşırtıcıdır çünkü “İnsanların okula gitmemeyi seçebileceğini, insanların hayata bir şeyleri dikte edebileceğini” düşünemez. O “Hayatın verdiklerini kabul etmeye, sana dikte ettiklerini yazmaya” alışıktır. (2019: 135) Tıpkı Ifemelu’nun Curt’un “birkaç telefon görüşmesiyle dünyayı yeniden düzenleyebildiği” gerçeğine karşı duyduğu kin gibi (Adichie, 2016: 278), Akunna da Neil’in hayata dikte edebilmesi karşısında şaşkınlık duyar. O, Akunna için kendi bildiği hayattan çok farklı bir yaşama biçimini ifade etmektedir. Bu fark Akunna’ya kendisini, kimliğini, konumunu ve hayatı ile ilişkisini sorgulatmaktadır. Hayatın dikte ettiklerini yazmak yerine, hayata bir şeyler dikte etmek mümkün müdür? Akunna bunun kendisi için bugüne kadar nasıl da mümkün olmadığını ilişkisinin ilerleyen evrelerinde daha çok hissedecektir. Akunna’nın ilişkisi, ırklar arası ilişki

deneyimi bakımından da Ifemelu ve Curt'un ilişkisi ile ortaklaşır. Ifemelu'nun Curt ile beraberken hissettiği ve dile getirdiği gibi, Akunna ve sevgilisi için de ırk görünmez değildir. Sevgilisi ile birlikte sürekli yemeğe gittiği Chang'ın Yeri'nde garsonun ona hangi çorbayı sevdiğini ve kız arkadaşı olup olmadığını sormuştur.

“Chang'ın Yeri'ne sık sık beraber gittiğiniz halde, menüler gelmeden öpüştüğünüz halde, Çinli adam onun kız arkadaşı olabileceğine ihtimal vermiyordu ve o gülümsemiş bir şey dememişti. Özür dilemeden önce sana boş boş bakmıştı, ama seni anlamadığını biliyordun.” (2019: 138)

Tıpkı Curt'un anlamadığı gibi, Neil de bulunduğu ayrıcalıklı konumdan bakarak bu durumu yeterince kavrayamaz. Oysa Akunna insanların fazla kötü veya fazla iyi tepkilerinden “birlikte anormal” göründüklerini anlamaktadır. (2019: 139) Onları birlikte gören siyah erkekler ya onaylamayan biçimde kafalarını sallamakta ya da onu affetmeye çabalar şekilde selam vermektedir. Siyah kadınlar ya kendisine saygı duymadığını düşünerek ona acıyan gözlerle bakmaktadır ya da dayanışma gösterme amaçlı gülücükler dağıtmaktadır. Yaşlı ve beyaz kadınlar ve erkekler de ya ona bakıp söylenmekte ya da “ne kadar açık fikirli olduklarını kendilerine ispat etmek istermiş gibi, fazlasıyla neşeli ya da yüksek bir sesle, ‘Ne güzel bir çift,’” demektedirler. (2019: 139-40) Günlük hayatta sürekli tekrar eden bu durum Akunna'nın siyah bir kadın olarak ikincil toplumsal konumunu vurgulamaktadır. Akunna'nın hem etnik hem de sınıfsal açıdan bu konuma dair soru işaretleri, kimlik algısını da etkiler ve Neil ile arasındaki toplumsal konum farkı giderek rahatsız edici bir hal almaya başlar. Ona ailesinden bahsettiğinde dudaklarını büzerek neler hissettiğini anladığını söylemesine sinirlenir çünkü Neil “dünyanın onun gibi insanlarla dolu olduğunu ya da olması gerektiğini” düşünmektedir ve bu Akunna'yı sinirlendirir. Ona göre “anlayacak bir şey” yoktur, sadece öyledir. (2019: 136-7) Neil, “hayvanları öldürme şeklinin yanlış olduğunu düşündüğü için, hayvanlarda korku toksinlerini açığa çıkardıklarını ve korku toksinlerinin insanları paranoyak yaptığını düşündüğü için” et yemediğini ve MSG'nin kanser yaptığını söylemektedir. Akunna ise ülkesinde et bulabildiği zaman yediği et parçalarının parmağının yarısı kadar olduğunu ve “köri ve kekik çok pahalı olduğu için, annenin her şeyin içine koyduğu *dawadawa* küplerinin içinde MSG olduğunu” ona söylememeyi tercih eder.

(2019: 137) Akunna, Neil'in "işe yaraması gerekmeyen, yalnızca hediye olan hediyeler alabildiğini" fark ettiğinde hediyeleri istemediğini söyler; fakat Neil'in almaya devam ettiği hediyeleri bir gün Nijerya'yı ziyaret edecek parayı bulursa götürmek üzere teyzeleri ve kuzenleri için saklar. (2019: 137) Neil'in ikisi için bilet almasını kabul etmemektedir; çünkü Neil'in başta sempatik gelen ilgisinin altında yatan ayrıcalık Akunna'yı artık rahatsız etmektedir. Neil artık Akunna için "yalnızca Bombay'daki yoksul Hintlilere gerçek Hintli" denebileceğini düşünen ve yoksulluğu egzotik bir kültür olarak tanımlayan postkolonyal bakışın bir temsili haline gelmiştir. (2019: 139)

"Onun Nijerya'ya gitmesini, dönüp onun hayatına aval aval bakamayacak yoksul insanların hayatını görmek için gittiği ülkeler listesine Nijerya'yı da eklemesini istemiyordun." (2019: 138-9)

Her ne kadar geceleri onu boğarcasına boynuna dolanan şey, düzenli bir iş ve ilişki ile birlikte yavaş yavaş gevşemeye başlasa da Akunna'nın içindeki huzursuzluk giderek güçlenmektedir. Belki de babasını *nsi*'ye benzettiği günden bu yana büyüyen bu huzursuzluk ve Neil karşısında geliştirdiği farkındalık, Akunna'nın harekete geçmesine sebep olur. Neil'in duygularını paylaşmak istediği halde Akunna artık ona kızgınlık duymaktadır. Bir gün Neil, ailesinin onları birkaç haftalığına Quebec'teki kır evine davet ettiğini fakat bu teklifi reddettiğini anlatır. Akunna, kır evinin fotoğrafını gördüğünde "ona neden kır evi dendiğini" merak eder; çünkü onun mahallesinde "o büyüklükteki binalar ancak bankalar ya da kiliselerdi." (2019: 140) Akunna'nın kırılma noktası olan bu an, tıpkı Nkem'in ihanet haberini alışı gibi bir dönüm noktası olarak işlev görür. Bugüne kadar büyüyerek taşınan çatışma, huzursuzluk ve soru işaretlerinin çözümü için Nkem kendi bedeni ve hayatı üzerindeki kontrolünü kazanırken Akunna da evine mektup yazar. Bu mektup Akunna'nın eski ve yeni hayatını bir araya getirerek, onun kimlik algısını oluşturmak ve kendi hayatı üzerinde -tıpkı Nkem gibi- söz hakkı elde etmek üzere çabasının da başlangıcıdır. Annesinden gelen cevap ile babasının beş ay önce öldüğünü öğrenmesi, Akunna'nın eve dönüş kararını tetikler. Akunna bu noktada yeşil kart hakkını kaybetmemek üzere Amerika'ya dönmek zorunda olduğunu bilir fakat rotasını Nijerya'ya çevirmesi, yalnızca ailesini göreceği anlamına gelmez. Bu eve

dönüş onu özgürleştirmek, geçmişi ve bugüne kadar taşıdığı kimliği ile barışmasını sağlamak ve boynunun etrafındaki şeyden kurtarmak için bir hamledir. Bu hamle büyük oranda Akunna'nın kendini deneyimleri ile birlikte kabul eden ve siyah bir kadın göçmen olarak bulunduğu konumun farkındalığını da kapsayan bir kimlik inşa etmesi için gereken arka planı da sağlamaktadır.

3.3. Evlilik Aracıları

“Evlilik Aracıları”, Nkem'in ve Akunna'nın “ideal aile” etiketine bıraktığı soru işaretini de yanına alarak bu sefer Chianza aracılığı ile domestik diktatörlük ve göç sonrası kimlik çatışmasını odağına alır. Bu öyküde, Chianza'nın göç deneyimi ile beraber yaşadığı kimlik çatışmasının yanı sıra yaşadığı ötekileştirmenin ev içerisinde gördüğü eril baskı ile nasıl bütünleştiği de incelenecektir. Chianza için göç deneyimi anne ve babası öldükten sonra onu büyüten yengesi ve amcasının, onun için “bir piyango” kazanmış olmaları ile başlar. (Adichie, 2019: 186) Chianza'ya bir koca adayı olarak “Amerika’da yaşayan bir doktor” bulmuşlardır. (Adichie, 2019: 185) Nijerya'nın ekonomik ve siyasi koşullarının zorlaşması, yolsuzluk ve işsizlik sıkıntıları sebebiyle Nijerya’da kendilerine gelecek göremeyen gençlerin *gerçek ve ideal bir hayatı* yaşamak üzere Batı’ya göç etme arzusu hem *Amerikana*’da hem de *Boynunun Etrafındaki Şey* derlemesindeki birçok öyküde ortak olarak bulunmaktadır. Göç ile elde edileceği umulan *Amerikan Rüyasının* erişilmesi gereken nihai nokta olduğu inancı, Chianza'nın yengesi ve amcası tarafından da Chianza'ya aşılarmaya devam etmektedir. Buna göre, Amerika’da yaşayan bir doktor ile evlenmek Chianza'nın başına gelebilecek en mükemmel şeydir. Chianza'nın hayattan başka bir beklentisi olup olmadığı kimsenin umurunda değildir çünkü Chianza'nın Amerikada yaşayan bir doktorla evlenip oraya yerleşmesi yalnızca Chianza'nın değil; her fırsatta ondan hiçbir şey esirgemediğini, onu kendi kızları gibi büyüttüğünü hatırlatan Ike Amca ve Ada Yenge'nin de başarısıdır. Belki de kendileri sahip olmak istedikleri bu fırsatı, altın tepside yeğenlerine sunarak kendi toplumsal statülerine de bir yıldız eklemektedirler. Bu durumda Chianza'nın itaat etmesi gereken toplumsal rolleri vardır. Örneğin, onu yetiştiren insanlara karşı nankör

olmamak, kendisine bulunan bu mükemmel evlilik -onun adına kazanılan piyango- için yeterince sevinmek ve aslında üniversite sınavına girmek istiyor olduğunu hiç dile getirmemek.

“İkisine de her şey için -bana bir koca buldukları, beni evlerine aldıkları, bana iki senede bir ayakkabı aldıkları için- çok teşekkür etmişim. Nankör denilmemesi için tek yol buydu. Üniversiteye gitmek için JAMB sınavına tekrar girmek istediğimi, ortaokulda Ada Yengeciğin fırınında çalışırken Enugu’daki bütün fırınlardan daha çok ekmek sattığımı, evdeki mobilyaların ve yerlerin sayemde parladığını hatırlatmadım.” (2019: 186)

Chianza’nın içerisinde olduğu bu fedakâr ve iyi aile tablosunun altında aslında yaptıkları karşısında teşekkür bekleyen iki yetişkin ve nankörlük etmemek adına kendi sesini duyurmaktan vazgeçmek zorunda kalan bir kadın vardır. Çünkü ne kadar “sıcacık” bir ses tonuyla konuşuyor olsalar da Chianza aslında teyzesi ve amcasının sordukları sorularının cevaplarını dinlemeyeceklerini ve sadece sormak için sorduklarını bilmektedir. (2019: 185) Chianza amcası ve yengesinin aracılık ettiği evliliği kabul ederek yeni kocasının peşinden Amerika Birleşik Devletleri’ne gider. Bu yeni aile biçiminde Chianza’nın kocası Ofodile, Amerika’da siyah bir göçmen olarak ayrımcılığa uğramış ve bu kimliğin ona dayattığı öteki olma halinden kurtulmak için Amerika’nın toplumsal ve ırk hiyerarşisi içinde kendisine mümkün olan en Amerikalı kimliği edinmeye çalışmaktadır. Fakat kamusal alandaki bu öteki kimliğinin aksine hane içerisinde Ofodile bir diktatördür ve Chianza üzerinde düzenli bir ataerkil baskı mekanizması uygular. Evliliğin ilk dakikasından itibaren Chianza’nın ne yediği, ne pişirdiği, neyi seveceği, hangi kelimelerle konuşacağı ve hatta hangi ismi kullanacağı üzerinde söz sahibi olur ve bunları Amerika’da yaşamanın olmazsa olmazları adı altında Chianza üzerinde bir kontrol mekanizmasına dönüştürür. Chianza’nın kimliği üzerine yaptığı bu doğrudan müdahale, Chianza’yı zaten zor olan bir göç deneyimi içerisinde tamamen yalnızlaştırır ve susturur.

Chianza’nın -hem Amerika hem de kocası tarafından- ötekileştirme tecrübesinde öykünün öne çıkardığı öğelerden bir tanesi yeme ve pişirme

alışkanlıklarıdır. Chianza bu durumda henüz Amerika'ya adım atar atmaz, havaalanında karşılaşmıştır çünkü gümrükte Nijerya'dan yanında getirdiği yiyecekleri “örümcek görmüş gibi inceleyen memur, sugeçirmez torbaların içindeki dövülmüş *egusi*, kurutulmuş *onugbu* yaprakları ve *uziza* tohumlarını, sonunda *uziza* tohumlarına el koyana kadar, eldivenli parmaklarıyla dürtmeye devam etmişti. Onları Amerikan toprağında yetiştireceğimden korkuyordu.” (2019: 184) Chianza için bu durum saçmaydı çünkü tohumlar zaten güneşte kurutulmuştu. Daria Tunca, bu zararsız tohumlara verilen tepkinin çok daha derin bir rahatsızlığı örneklediğini ifade eder. “Yabancı” kültürün Amerikan toprağında kök salmasından duyulan endişedir bu. Tunca buradaki “yabancı kültür”ün çifte anlamlı olarak hem toprağı işleme ve yetiştiricilik anlamına hem de medeniyet anlamına vurgu yaptığının altını çizer. (Tunca, 2010: 303) Chianza, bu deneyim ile birlikte yabancı bir kültürün taşıyıcısı olarak Amerika'da kök salmasından endişe duyulan bir öteki konumuna yerleşir. Ofodile, kendisini bu öteki konumundan soyutlamak üzere kusursuz bir taklit performansı sergilemeyi arzulamaktadır ve Chianza üzerinde kurduğu otorite ile onu da bu taklit performansının uygun bir parçası haline getirmek ister. Bu sebeple Chianza Amerika'daki evindeki ilk sabah çay için süt tozu sorduğunda “Amerikalılar çaylarını sütlü ve şekerli içmiyorlar” cevabını alır kocasından. (Adichie, 2019: 186) Amerikalıların çaylarını nasıl içtiği değil ama Ofodile'nin de çayını onlar gibi sütsüz ve şekersiz içiyor olması Chianza'yı şaşırtır. Ofodile, Chianza'ya dönüp “Buradakılar gibi yaşamayı öğreneli uzun zaman oldu. Sen de alışacaksın, bebeğim” dediğinde Chianza aslında bu alışma sürenin kendi istediğine bağlı olmadığını anlar. (2019: 187) Bu, Ofodile'nin Chianza'ya dayattığı bir kimliktir. Çayını Amerikalılar gibi içecek, nemli ve ince krep yiyecek ve pizzayı çok sevecektir çünkü Amerika'da pizzayı sevmek zorundasındır. Chianza'nın sebzelerin pişmemiş olduğunu düşünmesi onun suçudur çünkü her şey gibi sebzeleri doğru pişirme yöntemi de Amerikalıların yaptığı gibidir. Ofodile “Biz Nijerya'da sebzeleri fazla pişiriyoruz, o yüzden besin değerleri azalıyor. Amerikalılar doğru pişiriyor. Ne kadar sağlıklı görünüyorlar, baksana?” dediğinde Chianza kocasını başıyla onaylar ve etrafında oldukça sağlıksız kilolarda görünen insanlara bakmakla yetinir. (2019: 192) Ofodile, tıpkı Nkem'in kocası gibi Amerika'da kendi ötekileştirilmesini besleyerek kendini bu konumdan ayrı tutmak ister. Bu sebeple Chianza'nın apartmana koku yayılacak

şekilde hindistancevizli pilav pişirmesi, Ofodile için kabul edilemezdir. Chianza'ya Amerikan yemeklerinden oluşan bir tarif kitabı getirir ve bunu öğrenmesini ister çünkü Ofodile “Binayı yabancı yemek kokusuyla dolduran insanlar olarak tanınmak” istememektedir. (2019: 195) Hem kültürel hem de gündelik alışkanlıklara bağlı bir öge olarak yemek yemek, Chianza için bir kimlik çatışması alanına dönüşür. Hem *yabancı* tohumlarını topraklarında istemeyen Amerika Birleşik Devletleri hem de yabancı yemek kokuları ile taklit performansının zarar göreceğinden korkan kocası yüzünden Chianza kendini boğazından geçmeyen bir yemek sofrasında bulur.

Bu kimlik çatışması ve ötekileştirme sürecinin bir diğer ögesi dildir. Chianza'nın kullandığı dil Ofodile tarafından sürekli olarak eleştirilir ve *düzeltilir*. Ofodile, İngilizce konuşmadığı her an, Chianza'yı etrafında insanlar olduğu gerekçesiyle uyarır ve tamamen İngilizce konuşmaya alışması için evde de Igbo dilini konuşmasını yasaklar. Fakat yalnızca İngilizce konuşmak yetmez, Chianza'nın İngilizcesinin de yeterince Amerikan hale gelmesi gerekmektedir. Burada hatlar *dolu* değil *meşguldür*, eve gelen insanlara seninle yaşıt olmasa bile *hoş geldiniz* yerine *selam* denir, Chianza'nın kendini bildiği günden beri yediği *bisküviler* artık *kurabiyedir*. Ofodile, Chianza'nın kelimeleri üzerindeki kontrolü ile aslında herkesin bu şekilde konuştuğu yerde sen de bu şekilde konuşmazsan dışarıda kalırsın demek istemektedir. Merkezde olan Amerikan İngilizcesidir ve buna tam anlamıyla uyum sağlamayan bir dilin konuşanı merkez dışında konumlanacaktır. Tıpkı Ifemelu'nun Amerika'ya ilk geldiğinde Uju Hala'da fark ettiği gibi Chianza da Ofodile'nin “Amerikalılarla konuşurken” sesinin farklı çıktığını, r harfini vurgularken t harflerini yuttuğunu fark eder. Ofodile Amerikan aksanını taklit ederken “...sevilmek isteyen bir insanın hevesli gülümsemesiyle” gülümsemektedir. (2019: 191) Ifemelu, Uju Hala'yı ilk başta bu taklidinden dolayı yargıladığı halde zamanla Amerika'da siyah bir göçmen olmayı öğrendikçe kendisi de hayatını kolaylaştırmak adına Amerikan aksanı çalışmaya başlar. Fakat Chianza, Amerika'ya dair böyle bir deneyim geliştirme alanından yoksundur. O, Batı'nın ve onun zimmetinde olduğu varsayılan dil ve kültürün merkezde olduğu kolonyal deneyimi bizzat hanesi içerisinde deneyimlemektedir. Kolonyal söylem ataerki ile birleşerek Chianza'nın hayatında Ofodile ile vücut bulur. Ofodile dil aracılığı ile Chianza'yı -dolayısıyla kendisini de-

zorla merkeze en yakın konuma yerleştirmek üzere bir baskı mekanizması işletmeye devam eder.

Öykü içerisinde Chianza'nın öteki konumu ve kimlik çatışmasına dair üçüncü öge ise isim değişikliğidir. İsim, kişilerin kimlik algısında belirleyici bir rol oynar. Bu sebeple Chianza, Ofodile'nin ismini Dave, soyismini de Bell olarak değiştirdiğini duyduğunda çok şaşırır.

“Onun İngilizce bir adı olmadığını biliyordum. Düğün davetiyemizde *Ofodile Emeke Udenwa* ve *Chianza Agatha Okafor* yazıyordu... Amerika'da soyadını Waturu'ya çeviren bir Waturuocha, kulağa daha Amerikanca gelsin diye Chikel'e çeviren bir Chikelugo duymuştum ama Udenwa'dan Bell'e çevirmek?” (2019: 188)

Yine Ifemelu'nun Uju Hala'nın adını Amerika'da daha farklı telaffuz ediyor olmasına gösterdiği tepkiye benzer şekilde Chianza da Ofodile'nin bu alakasız isim tercihini anlamlandıramaz.

“Bu ülkede işlerin nasıl yürüdüğünü anlamıyorsun. Bir yerlere gelmek istiyorsan mümkün olduğunca orta yoldan yürümelisin. Yürümezsen, yol kenarında kalırsın. Burada İngilizce adını kullanmalısın.” (2019: 188)

Ofodile, Chianza'nın bu ülkede işlerin nasıl yürüdüğünü anlamadığı konusunda haklıdır; çünkü Chianza, Ifemelu'nun aksine bir işe veya okula gitmemekte, kamusal alanda sınırlı olarak var olmaktadır. Göç ve Amerika'da yaşam deneyimi ise tamamen Ofodile'nin doğrudan dayatması ve kontrolü aracılığı ile gerçekteşmektedir. Ofodile'nin “Burada İngilizce adını kullanmalısın” cümlesinin barındırdığı tavsiye aslında bir emir kipidir. Chianza, burada İngilizce ismini kullanacaktır. Nitekim Ofodile, ertesi gün sosyal güvenlik numarası başvurusu yaparken Chianza'nın ismini “Agatha Bell” olarak yazar. (2019: 188) Bu isim değişikliği ile beraber Chianza'nın üzerine farklı bir dil konuşan, farklı yemekler yiyen ve insanların bambaşka bir isimle seslendiği yeni bir kimlik giydirilir. Chianza, kendi kimlik algısı ile Amerika'da kendisine giydirilen bu kimliğin yarattığı hayal kırıklığı arasında sıkışır. Bu hayal kırıklığı, Lagos'tan Amerika'ya doğru uçağa

bindiği anda zaten başlar Chianza için. Amerika’da yaşayan ve çok para kazanması gereken doktor kocasının aslında henüz staj ve uzmanlık programını tamamlamamış bir stajyer olduğunu uçakta öğrenir. Amerika’ya vardığında “Salatalık rengi çimenliğin içinden süzülen düzgün bir araba yolu, koridora açılan bir kapı ve huzurlu tablolarla kaplı duvarlar” bulmayı hayal eder fakat havasız bir koridordan geçerek “ortasında yamuk bir halde, sanki oraya kazara düşmüş gibi duran bej rengi koltuğun bulunduğu” bir salon ve “çıplak bir şilte”nin durduğu küçük bir yatak odası ile karşılaşır. (2019: 183) Chianza’nın “Amerikan filmlerindeki beyaz yeni evlilerinki gibi bir ev” hayali yerine ruhsuz ve “mobilyasız bir daire” ile buluşmasının tasviri aslında öykünün en başında, Chianza’ya çıkan piyangoaltının boş olduğunu vurgulamakta ve Chianza’nın umulan *Amerikan Rüyası*na erişmek yerine kendisini öteki konumunda bulacağı bir hayal kırıklığını öngörmektedir. Fakat bu hayal kırıklığı ve Ofodile’nin Chianza’yı zorla içine soktuğu bu yeni kimlik, Chianza için gizli bir direnişi beraberinde getirir. Öykünün başından beri Nkem ile ortak şekilde itaatkâr bir portre çizen Chianza, hem kendisini büyüten yengesi ve amcası karşısında kendisinden beklenen toplumsal rolleri yerine getirerek kendisine ayarlanmış evliliği kabul etmiş, hem de kocasının hayatına ve kimliğine müdahalesi karşısında sessiz kalmıştır. Fakat bu görüntünün arkasında Chianza’nın kendisine yarattığı bir direniş alanı vardır. Ofodile’nin işte olduğu süre, Chianza’nın kendisine aittir. Kocasının isteği üzerine ona yemekleri Amerikan mutfağına uygun olarak pişirse de Ofodile’nin uzun çalışma saatleri sayesinde “yarı pişmiş, yapış yapış tavuk parçalarını atıp yeniden pişirmeye” vakit bulmaktadır. (2019: 195) Yediği yemekleri yalnız başınayken kendi damak tadına göre yeniden pişiren Chianza aynı zamanda sürekli İngilizce konuşmak zorunda olduğu için, evde tek başına yemek yaparken kendi kendine yüksek sesle İgbo dili konuşmaktadır. Kocasından sürüklendiği bu kimlik çatışmasında Chianza kendi kimlik algısını korumak isteyen bir alan oluşturur kendine. Bu alanı da büyük oranda apartmanda tanıştığı Afro-Amerikalı komşusu Nia ile paylaşır. Bir Svahili ismine sahip olan Nia’nın ismini kendisi seçerek on sekiz yaşında değiştirdiğini öğrendiğinde Chianza “...onun gibi siyah bir Amerikalı, bir Afrikalı adını seçmişti ve benim kocam, benimkini İngilizceye çevirtmişti” diye düşünür. (2019: 196) Kocasını Nia’nın onu kötü etkileyebileceğini düşünse de Chianza gündüzlerini Nia ile beraber geçirir, ona İgbo dilinde kelimeler

öğretir. Nkem'in yalnızlığı ve Akunna ile olan paylaşımına benzer şekilde Chianza da yalnızlığını Nia ile paylaşır. İki kadın arasındaki bu dostluk, Chianza'nın direniş alanını da genişletecektir. Nia'nın ona iş bulma konusundaki teklifini henüz çalışma izni olmadığı için kabul edemeyen Chianza, bir an önce bu özgürlüğe kavuşmak ve kendi parasını kazanabilmek istemektedir. Fakat bu sürecin uzamasının arkasında yatan sebebin Ofodile'nin belgelerini almak için evlendiği Amerikalı kadınla hala evli olması ve kadının boşanmak için para talep etmesi olduğunu öğrendiğinde Chianza içinde bulunduğu konumu somut bir şekilde sorgular. Ofodile'ye "Benimle neden evlendin?" diye soran Chianza, aldığı cevap ile birlikte bir kırılma noktası yaşayacaktır.

"Nijeryalı bir eş istiyordum ve annem iyi bir kız olduğunu söyledi... Fotoğrafını gördüğümde mutlu olmuştum... Tenin açık renkliydi. Çocuklarımın nasıl görüneceğini düşünmem gerekiyordu. Açık tenli siyahlar Amerika'da daha gözdeledir." (2019: 199)

Ofodile sahip olduğu iktidarı sonuna kadar kullanmaktadır. Chianza'ya Amerika'da hala evli olduğunu söylememiştir çünkü bu bilginin ikisinin evliliğini etkileyemeyeceğini bilmektedir. "Amcan ve yengen kararlarını vermişlerdi. Annenle baban öldüğünden beri sana bakan insanlara hayır mı diyecektin?... Ayrıca, Nijerya'da işlerin karıştığını da düşünürsen, ne yapacaktın?... Yüksek lisans yapmış insanlar işsiz güçsüz sokaklarda dolanmıyor mu?" derken aslında Chianza'nın itaat etmek zorunda olduğu bir alanın varlığına ve başka bir seçeneği olmadığına işaret eder. (2019: 199) Chianza'nın sahip olmadığı söz hakkına Ofodile sahiptir ve kendisine adeta bir meyve seçer gibi bir eş seçmektedir. Chianza bu noktada kendisinin Ofodile için yalnızca kendi ideal aile tablosuna ve bir gün erişeceğini umduğu Amerikan rüyasına giden yolda eksikleri tamamlayan bir nesne görevi gördüğünü fark etmesiyle -daha doğrusu bununla yüzleşmesi ile- eşyalarını toplayarak Nia'nın yanına gider. Tıpkı Nkem gibi, Chianza'nın kendi sesini bulma talebi de içerisinde bulunduğu durumu kabullenmeyi reddetmesi ile somutlaşır.

Chianza'nın -Nkem, Akkuna ve Ifemelu'dan farklı olarak- eve dönüşü söz konusu değildir. Chianza reddettiği konumun karşılığını Nijerya'da da bulamayacağını bilmektedir ve ona kucak açacak bir evi olmadığını düşünmektedir.

“Kocanı terk mi ettin? Ada Yengecik çılgılığı basardı. Aklını mı kaçırdın? İnsan beçtavuğunun yumurtasını bir kenara atar mı? Amerika'da yaşayan bir doktor için kaç kadın iki gözünü birden feda eder biliyor musun? Herhangi bir koca için? Ve Ike Amca da, telefonu kapatmadan önce, yumruğunu sıkar, yüzünü buruşturur ve nankörlüğüm, aptallığım hakkında demediğini komazdı.” (2019: 200)

Bu noktada iki toplum da Chianza'nın kendisi için kovaladığı arayışa cevap veremez. (Tunca, 2010: 305) Nijerya'da istediği üniversite eğitime erişememiş ve onun adına kazanılan *piyango* ile bir evliliğe zorlanmıştır. Amerika'da ise kendisine ait olmayan bir isim ve kimlik altında yaşamaya zorlanmaktadır ve burada kendisini geçindirebilecek yasal statü ve ekonomik bağımsızlığa sahip değildir. Chianza için evlilikten başka bir gelecek tahayyül etmeyen amcası ve yengesi için Chianza'nın kocasını terk ederek Nijerya'ya dönüşü kabul edilemez olacaktır. Bu sebeple evinde arayıp konuşacağı kimsenin olmadığını bilen Chianza, kendi sesini bulma yolunda eve dönüşü bir alternatif olarak değerlendirmez. Zaten bulunduğu konum itibarıyla ev kavramının kendisi Chianza için belirsizdir. Görücü usulü bir evlilik ile yerinden - ve dolayısıyla evinden- edilip yeni bir evin içine koyulan Chianza hem *evini* terk etmiştir hem de *evine* dönememektedir. Tıpkı -kendisine ait olan ve kocasının ona giydirdiği- iki kimlik arasında sıkıştığı gibi kendisine ait olmayan iki ev arasında kalan Chianza, Nia'nın evinde geçirdiği yarım günde kendine ait bir hayatı çizebilmek ve kendi sesine sahip çıkabilmek için bir plan yapmalıdır. Henüz iki toplum içerisinde de bunu mümkün kılamayacağını fark eden Chianza kendisi için tek çarenin, valizi ile birlikte Ofodile'nin evine dönerek evrakları gelene kadar beklemek olduğuna karar verir. Chianza, bu tezde incelenen diğer kadın karakterlerden sınıfsal konum ve ekonomik bağımsızlık anlamında dezavantajlı bir konumdadır. Bu dezavantajın getirdiği şartlar nedeniyle kendi hayatı üzerinde söz sahibi olmak için valizinde bir gelecek planı ile kocasının evine dönmesi gerekir. Bu dönüş kararı Nkem, Akunna ve Ifemelu örneğinde olduğu gibi kendi kimlik algılarını yeniden inşa etmek için eve dönmekten oldukça farklı olsa da, Chianza da kendi hayatı üzerinde söz sahibi olma arzusu ile çıktığı bir kapıya geri dönmektedir.

“Boynunun Etrafındaki Şey” derlemesinden seçilen ve bu tez içerisinde dataylıca analiz edilen *Taklit*, *Boynunun Etrafındaki Şey* ve *Evlilik Aracıları* başlıklı bu üç öykü, Nijerya’dan Amerika’ya farklı motivasyonlarla göç etmiş fakat ortak şekilde hem domestik bir erkek iktidarı ile hem de kendilerine biçilmiş bir öteki kimliği ile karşı karşıya kalmış kadınların hayatlarını temsil eder. Nkem, Akunna ve Chianza farklı deneyimlerden geçerek ortak bir hamlede ortaklaşır. Bu hamle, hem kendilerine biçilen toplumsal cinsiyet rollerine itaat etmeyi bırakma kararını hem de sömürgeci ve ataerkil söylem tarafından iki kere baskılanmış ve susturulmuş seslerine tekrar kavuşma arzusunu kapsamaktadır.



SONUÇ

Kimlik, kendimizle ve içinde yaşadığımız topluluklarla nasıl ilişkilendiğimiz noktasında belirleyici bir rol oynar. Bir yandan kim olduğumuzu ve kendimizi nereye ait hissettiğimizi tanımlarken, diğer yandan uğradığımız her türlü ayrımcılık ve ötekileştirmenin altında da bize dayatılan kimlikler yatar. Kimliğin bu işlevini açığa çıkartmak, üstlendiğimiz etiketlerin kendimizi tanımlamak ve çevremizle etkileşime geçmek için doğuştan gelen sabit unsurlar olmadığını da algılamamıza yardımcı olur. Bize dayatılan kimliklerin, yaşamımızı sürdürürken benimsememiz gereken tek doğru olmadığını algılamak, bu doğruların hangi söylemler çerçevesinde üretildiğini ve iktidar ilişkilerinin devamını sağlamadaki rolünü de gözler önüne serer. Bu çalışmada, incelenen eserler aracılığıyla bireylerin kendilerini tanımlamak ve toplum/diğer bireyler tarafından tanımlanmak üzere edindikleri kimliklerin, içinde üretildikleri söylem dışında sabit ve doğal olarak var olmadığını; Doğu-Batı, siyah-beyaz, kadın-erkek, yöneten-yönetilen, ezen-ezilen vb. karşıtlıklar aracılığıyla iktidar ilişkilerini meşrulaştırmak üzere kurgulanmış “biz” ve “öteki” kimliklerini örneklendirmeyi; göç vb. deneyimler ile birlikte bu kimliklerin sorgulanabileceği, çatılabileceği, dönüşebileceğini; bu deneyimlerin ırk ve toplumsal cinsiyet başta olmak üzere birçok değişkene göre çeşitlilik gösterebileceğini ortaya koymayı amaçladım. Bu amaç çerçevesinde, kimlik ve iktidar arasındaki ilişkiyi açığa çıkartmak ve kimliğin doğuştan gelen sabit bir unsur olmayıp, söylem içerisinde şekillenerek değişiklik gösterebildiğini aktarmak için uygun bir örnek sunduğunu düşündüğümünden, Chimamanda Ngozi Adichie’nin *Amerikana* isimli romanı ile *Boynunun Etrafındaki Şey* başlıklı öykü derlemesinden seçtiğim “Taklit”, “Boynunun Etrafındaki Şey” ve “Evlilik Aracıları” öykülerini postkolonyal feminist bir bakış açısı ile inceledim. Eserlerin göç bağlamında ırk ve toplumsal cinsiyete dayalı ayrımcılığı nasıl örneklendirdiğine bakarak, bu ayrımcılığın karakterlerin kimlik algıları üzerindeki etkisini ve buna bağlı dönüşümleri ortaya koymayı hedefledim.

Bu hedefler doğrultusunda gerekli arka plan bilgisini sağlamak üzere birinci bölümde, kimlik kavramının kişilerin kendilerini tanımlamak üzere doğuştan gelen,

değişmez ve doğal bir unsur olmadığı, aksine iktidar tarafından güç ilişkilerini pekiştirmek ve sürdürmek üzere bireylere dayatılan, kurgusal bir söyleme dayalı olarak inşa edilmiş olduğunu belirttim. Bu da kişilerin edindikleri kimliklerin sorgulanabileceği ve dönüşebileceği anlamını taşımaktadır. İnşa edilmiş kimlikler aynı zamanda toplumsal cinsiyetlendirilmiş ve toplum içerisinde cinsiyetlerine dayalı olarak belirli rollerle ve normlarla çevrelenirler. Bu normların iktidarın meşrulaştırılmasındaki işlevine vurgu yaparak kurgusal kimliklerin bir ögesi olarak sorgulanabilir ve dönüştürülebilir oluşunun altını çizmeye çalıştım. Devamında ise postkolonyal kuramı ele aldım. Sömürgeci söylem, sahip olduğu Batı merkezli perspektif aracılığı ile merkez ve merkez dışı olmak üzere bir karşıtlık inşa eder. Bu karşıtlık içerisinde merkez dışına konumlandığı ve klişeler/stereotipler aracılığı ile -kurgu ürünü olmasına rağmen- sabit ve doğal olarak yansıttığı bir “Öteki” kimliği inşa eder. Bununla birlikte, postkolonyal kuram, sömürgeci ve sömürge ilişkisini ele alırken, kadınların toplumsal cinsiyet normları ve eril tahakküm altında gördüğü ekstra baskıyı göz ardı eder. Bu eksikliği doldurmak üzere bölümün devamında feminist kuramın postkolonyal kuram ile buluştuğu postkolonyal feminist eleştiriye açıkladım. Bu bağlamda kadınların, sömürgeci ve ataerkil söylem ortaklığı aracılığı ile çifte sömürgeleştirmeye maruz kaldığını belirttim. Kuramsal çerçevenin son halkası olarak da gündelik yaşam pratiklerinde önemli değişikliklere sebep olan göç kavramını inceledim. Göç etme deneyiminin arkasında yatan motivasyon çeşitliliğini ve göçün klasik olarak zorunlu ve gönüllü olarak sınıflandırılmasının göç deneyimini açıklamakta yeterli olmadığını vurguladım. Yine, göç deneyimi ile beraber kişilerin kimlik algısının kesintiye uğradığı ve dönüştüğünü -sonraki bölümlerde de örneklediğim üzere- vurgulamaya çalıştım.

Bu çerçeveye ışığında, tezin ikinci bölümünde *Amerikana* başlıklı romanı inceledim. Öncelikle roman hakkında genel bilgiler vererek, romanın geniş bir karakter yelpazesi sunarak çok boyutlu olarak incelenebileceğini belirttim. Klasik sömürgeci anlatıyı ters çevirmesi ve farklı kimlikleri temsil etmesi sebebiyle postkolonyal bir roman kabul edilmesinin yanı sıra, *Amerikana*’nın siyah bir kadın olan Ifemelu karakterinin roman içerisindeki gelişimi baz alınarak bir *bildungsroman* örneği olarak da kabul edilebileceğini ifade ettim. Fakat beyaz karakterlerin

toplumsal yapıya entegre olmak üzere gelişim gösterdiği klasik *bildungsroman* anlatının aksine *Amerikana*'da, merkez dışında bırakılan kişilerin ötekileştirilmesini meşru kılan söyleme yönelik eleştirel tutum geliştirmeyi kapsayan alternatif bir gelişim süreci örneklenmektedir. Romanda incelenen birçok unsur göç bağlamı çevresinde bir araya gelmektedir. Bu sebeple göçün, roman boyunca nasıl bir iskelet oluşturduğu sorusunu cevaplayarak, Batıya göç etmenin genç karakterler için iyi ve tutarlı bir yaşamın tek yolu olduğu algısının dayatıldığını vurguladım. Tek bir göç anlatısı oluşturmak yerine, roman farklı göç deneyimleri betimler ve yasal, yasa dışı, zorunlu vb. farklı göçmenlik temsillerini yansıtır. Ayrıca cinsiyete bağlı olarak, göç deneyiminin farklılık gösterebileceği örnekler. Devamında, romanın temel unsurlarından biri olan ırk kavramına odaklandım ve göç eden karakterlerin ortak olarak kurumsal ve kültürel ırkçılık ile karşılaştığını açıkladım. Başta Ifemelu olmak üzere karakterler göç sonrası ötekileştirme ve stereotipleştirmeye maruz kalarak, daha önce kendilerini tanımlamadıkları -ve başkaları tarafından tanımlanmadıkları- şekilde bir “siyah” kimliği edinirler. Ifemelu'nun Amerika'ya göç ettikten sonra Amerika'ya ait ırk hiyerarşisini öğrenme ve anlamlandırma çabası, bu hiyerarşi ve ırk algısının tarihsellik ve içinde bulunduğu söylem dışında, genel geçer bir gerçeklik olmadığının ve bir kurgu ürünü olarak inşa edildiğinin de altını çizer. Göç deneyimi sonrası maruz kalınan ayrımcılık, yeniden tanımlanma ve toplumsal hiyerarşi yapılarını anlamlandırma süreci, Ifemelu için bir kimlik çatışmasını beraberinde getirir. Çalışmanın sonraki başlığında Ifemelu'nun bu kimlik çatışmasını ve devamındaki *bildungs* sürecini detaylıca inceledim. Ifemelu'nun Amerika'ya ilk göç ettiğinde şaşkınlıkla karşılayıp anlamlandırmakta zorlandığı saçlarını düzleştirme ve Amerikan aksanını taklit etme pratikleri, maruz kaldığı ayrımcılık deneyimlerini azaltma yolunda zaman içerisinde başvurduğu pratiklere dönüşür. Fakat bu durum bir süre sonra Ifemelu'nun yaşadığı çatışmayı güçlendirir. Kendisine yüklenen bu öteki kimliğinin işlevini anlamlandırdıkça, Ifemelu'nun kendi *bildungs* sürecini önce doğal saçları ile barışarak, sonra Amerikan aksanını taklit etmekten vazgeçerek ve son olarak da yaşadığı deneyimleri aktaracak güvenli bir ortam yaratmak üzere açtığı blogu aracılığı ile gerçekleştirir. İkinci bölümün son başlığında ise Ifemelu'nun bu *bildungs* sürecini tamamlamak üzere Nijerya'ya dönme kararı ele aldım ve coğrafi olarak göç döngüsü Ifemelu'yu başladığı noktaya döndürse de Ifemelu'nun göç

deneyiminin ev ile olan bağına da dönüşüme uğrattığını açıkladım. Eve dönüş, Ifemelu için yeni bir kimlik çatışmasına sebep olur ve *bildungs* sürecinin tamamlanması için Amerika deneyimi ile dönüşmüş olara kimlik algısı, Nijerya’da tekrar bir dönüşüm sürecinden geçer.

Çalışmanın üçüncü bölümünde “Taklit”, “Boynunun Etrafındaki Şey” ve “Evlilik Aracıları” başlıklı öyküleri inceleyerek göç bağlamında kimlik, ırk ayrımcılığı ve toplumsal cinsiyete dair soruların, öykülerde nasıl örneklendiğini açıkladım. “Taklit” öyküsünü incelerken, Nkem’in göç deneyimi arkasında yatan toplumsal cinsiyet rollerini açığa çıkarmaya çalıştım ve kalıcı göçmenlik kararının kendi iradesi dışında eşi Obiora tarafından verilmiş olduğunun altını çizdim. Bu nedenle, Nkem’in Amerika’da sessiz kalarak kabullendiği yaşamın arkasında, sömürgeci söylem ile hane içerisinde bir iktidar unsuru olarak karşımıza çıkan ve Nkem üzerinde baskı kuran eşi Obiora arasındaki paralelliğin var olduğu söylenebilir. Devamında, eşinin ihanetinin bir kırılma noktası yaratması ile Nkem’in kendisinden beklenen iyi eş rolünden sıyrılma ve kendi hayatı üzerine tekrar söz sahibi olma arzusunun nasıl örneklendiğine baktım. Nkem’in, bu arzusunun başta saçları ve bedenini kocasının arzusuna göre şekillendirmekten vazgeçerek, kendi bedeni üzerinde hakimiyet kurarak, daha sonra da sessizlikle kabullendiği hayatı ve evliliğini sorgulayıp Nijerya’ya dönmeye karar vererek hayata geçirdiğini açıkladım. Üçüncü bölümün ikinci öyküsü olan “Boynunun Etrafındaki Şey” incelemesinde ise Akunna’nın göç deneyiminin benzer şekilde Batı’nın daha iyi bir yaşam vadettiği algısı çerçevesinde gerçekleştiğini fakat göç deneyimi sonrası yaşanan hayal kırıklığı ve ötekileştirmenin Akunna’yı bir kimlik çatışmasına taşıdığını açıkladım. Göç sonrası maruz kalınan ayrımcılık öykü içerisinde stereotiplerle karşılaşma üzerinden örneklendirilir. Ayrıca Akunna’nın amcası tarafından cinsel tacize uğraması, - Ifemelu’nun maddi imkansızlıklar sebebiyle istemediği bir cinsel eyleme maruz kalmasıyla ortak şekilde- bir kadın göçmen olmanın getirdiği toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı ikincil konumu da vurgular. Çalışmanın devamında, Akunna’nın da içinde bulunduğu ırk hiyerarşisini anlamlandırması ile yaşadığı kimlik çatışmasına dair farkındalık geliştirdiğini, buna bağlı olarak kendi kimlik algısındaki dönüşümü takip edebilmek üzere Nijerya’ya dönmeye karar verdiğini belirttim. İncelediğim son

öykü olan “Evlilik Aracıları” ise, göç bağlamını “Taklit” ile ortak şekilde toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde çizer. Yaptığı evlilik aracılığı ile Amerika’ya göç eden Chianza’nın yaşadığı kimlik çatışmasının altında yatan sömürgeci söylem ve kocası tarafından uygulanan eril tahakküm arasındaki ortak payda öykü içerisinde yeniden gözler önüne serilir.

Bu çalışmada incelediğim eserler aracılığı ile ortaya koyduğum kimlik çatışmaları, dönüşümleri ve deneyimler, kimliklerin genel geçer olmadığını vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda baskı mekanizmalarının bu içselleştirilmiş kimlikler aracılığı ile yeniden üretildiğini de ifade eder. Bugüne kadar bireyler üzerinde sabit ve doğuştan olarak dayatılan bu kimliklerin sorgulamaya açılmasının, ataerkil ve Batı merkezli söylem içerisinde insan hakları ihlallerine, ayrımcılık ve ötekileştirmeye maruz kalmış herkesin eşitliğe kavuşması yolunda önemli bir adım olduğunu düşünmekle beraber, bu görünürlüğün aynı zamanda kendi kimlik algılarımızı sorgulamaya, maruz kaldığımız veya başkalarını maruz bıraktığımız baskıları farketmemize ve kendimizi çoğunlukla biz olmayan bir “Öteki” üzerinden tanımladığımız gerçeği ile yüzleşerek bütün kimliklere kucak açmamıza da kapı aralayacağına inanıyorum.

KAYNAKÇA

- Adichie, Chimamanda Ngozi: **Amerikana**, çev. Zeynep Çiftçi Kanburoğlu, Can Yayınları, İstanbul, 2016.
- Adichie, Chimamanda Ngozi: **The Danger of a Single Story**, Oxford, Haziran 2009 (Video) https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/
- Adichie, Chimamanda Ngozi: **Boynunun Etrafındaki Şey**, çev. Sibel Sakacı, Can Yayınları, İstanbul, 2019
- Alou, Yacoubou: “Narrating African Immigrants’ Survival Strategies: Fake Relationship and Marriages in Chimamanda N. Adichie’s *Americanah*”, **International Journal of Recent Innovations in Academic Research**, Vol.2, No:7, Kasım 2018, s. 316-325
- Androne, Mary J.: “Adichie’s *Americanah*: A Migrant Bildungsroman”, **A Companion to Chimamanda Ngozi Adichie**, der. Ernest Emenyonu, Boydell & Brewer, Woodbridge, 2017, s. 229-243
- Appiah, Kwame A.: “Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?”, **Critical Inquiry**, Vol. 17, no. 2, The University of Chicago Press, 1991, s. 336-57 (Çevrimiçi) www.jstor.org/stable/1343840 Mart 2020
- Ashcroft, Bill; Griffiths; Gareth; Tiffin, Helen: **Post-Colonial Studies The Key Concepts**, 2. bs., New York, Routledge, 2007
- Ashcroft, Bill; Griffiths; Gareth; Tiffin, Helen: **The Empire Writes Back: Theory and practice in post-**

colonial literatures, 2. bs., London and New York, Routledge, 2002

- Bakhtin, Mikhail: “The *Bildungsroman* and Its Significance in the History of Realism (Toward a Historical Typology of the Novel)”, **Speech Genres and Other Late Essays: M.M.Bakhtin**, çev. Vern W. McGee, der. Caryl Emerson, Michael Holquist, University of Texas Press, Austin, 1986, s. 10-59
- Banks, Ingrid **Hair Matters: Beauty, Power, and Black Women’s Consciousness**, New York University Press, New York, 2000
- Bertens, Hans: **Literary Theory: The Basics**, 2. bs, Oxon, Routledge, 2008
- Bhabha, Homi: **Kültürel Konumlanış**, çev. Tahir Uluç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016
- Bhabha, Homi: “Postcolonial Criticism”, **Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies**, der. Stephen Greenblatt ve Giles Gunn, Modern Language Association of America, New York, 1992, s. 437-465)
- Boyce-Davies, Carole: **Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject**, Routledge, Londra, 1994
- Bughra, Dinesh: "Migration, distress and cultural identity", içinde **British Medical Bulletin**, Vol. 69, No: 1, 2004, s. 129–141
DOI: 10.1093/bmb/ldh007
- Butler, Judith: **Cinsiyet Belası: Feminizm ve Kimliğin Altüst Edilmesi**, çev. Başak Ertür, Metis, İstanbul, 2012
- Butler, Judith: **Taklit ve ‘Toplumsal Cinsiyet’e Karşı Durma**, çev. Osman Akınhay, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2007

Byrd, Ayana D.:

Tharps, Lori L.: **Hair Story: “Untangling the Roots of Black Hair in America”**, St. Martin’s Griffing, New York, 2001

Carby, Hazel V.: “White women listen! Black feminism and the boundaries of sisterhood”, **The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain**, Londra, Routledge, 2015, s. 211-234

Chambers, Iain: **Göç, Kültür, Kimlik**, çev. İsmail Türkmen, Mehmet Beşikçi, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014

Cobo Piñero, M. “Americanah: Translating Three Countries into English and the Rocío Afropolitan Consciousness”, **On the Move: Glancing Backwards to Build a Future in English Studies**, der. Aitor Ibarrola, Jon Ortiz de Urbina, Universidad de Deusto, Bilbao, 2016, s. 83-88

Cruz-Gutiérrez, Cristina: “Hair politics in the blogosphere: Safe spaces and the politics of self-representation in Chimamanda Adichie’s Americanah”, **Journal of Postcolonial Writing**, Vol.55 No.1, s. 66-79 DOI: 10.1080/17449855.2018.1462243

De Beauvoir, Simone: **The Second Sex**, çev. Constance Borde ve Shelia Malovany-Chevallier, Vintage Books, New York, 2010

Derrida, Jacques: **Margins of Philosophy**, çev. Alan Bass, The Harvester Press, Brighton, 1982

Derrida, Jacques: **Points...: Interviews, 1974-1994**, Stanford University Press, Stanford, 1995

Donnan, Hastings: **Sınırlar: Kimlik, Ulus ve Devletin Uçları**, çev. Zeki Yaş, Ütopya Yayınları, Ankara, 2002

Wilson, Thomas

M.:

Eilittä, Leena Hannele: “‘The world outside seemed mummified into a sheet of dead whiteness’: Epiphanic experience in the short stories of Chimamanda Ngozi Adichie”, **Short Fiction in Theory & Practice**, Vol.4, No:1, 2014, s. 79-92.

Espin, Oliva: “Gender, sexuality, language, and migration”, **Cultural psychology of immigrants**, der. Ram Mahalingam, NJ: Lawrence Erlbaum, 2006, s. 241-258

Fanon, Frantz: **Black Skin, White Masks**, çev. Charles Lam Markmann, Pluto Press, London, 1986

Feldner, Maximillian: “Return Migration in Chimamanda Ngozi Adichie’s *Americanah* (2013)”, **Narrating the New African Diaspora: 21st Century Nigerian Literature in Context**, Palgrave Macmillan, Cham, 2019, s. 185-199.

Foucault, Michel: **Büyük Kapatılma**, 3. bs, çev. Işık Ergüden ve Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011

Foucault, Michel: **Hapishane’nin Doğuşu**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara, 1992

Foucault, Michel: **Özne ve İktidar**, 4. bs, çev. Işık Ergüden ve Osman Akınhay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014

Gmelch, George: “Return Migration”, **Annual Review of Anthropology**, Vol.9, 1980, s.135-159.

Goffman, Erving: **Asylums**, Anchor Books, New York, 1961

Goyal, Yogita: “Africa and the Black Atlantic”, **Research in African**

Literatures. Vol. 45, No. 3, Fall 2014: v-xxv.

- hooks, bell: **Talking back: thinking feminist, thinking black**, South End Press, Boston 1989.
- hooks, bell: **Yearning: race, gender, and cultural politics**, South End Press, Boston, 1990.
- Igboanusi, Herbert: “Varieties of Nigerian English: Igbo English in Nigerian literature”, **Multilingua - Journal of Cross-Cultural and Interlanguage Communication**, Vol. 20, No:4, s. 361–378, 2001 DOI:10.1515/mult.2001.007
- Jagose, Annamarie: **Queer Teori**, çev. Ali Toprak, NotaBene Yayınları, İstanbul, 2017
- Kaplan, Caren: “Deterritorializations: The Rewriting of Home and Exile in Western Feminist Discourse”, **Cultural Critique, No. 6, The Nature and Context of Minority Discourse**, University of Minnesota Press, 1987, s.187-198
- Koskei, Margaret C.: “Representation of Female African Immigrant Experience in the West: A Case Study of Chimamanda Adichie's *Americanah*”, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, University of Nairobi, Kenya, 2014
- Ley, David; Kobayashi, Audrey: “Back to Hong Kong: return migration or transnational sojourn?”, **Global Networks**, Vol.5, No:2, 2005, s. 111-127.
- Lorde, Audre: “The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House”, **Sister Outsider: Essays and Speeches**, New York, Crossing Press, 1984, s. 110-113
- Lyon, David: **Surveillance Studies: An Overview**, Polity Press, Oxford, 2007

- Mohanty, Chandra T.: “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, **Feminist Review** 30, 1988, s. 61-88
- Naipaul, V. S.: **Nehrin Dönemeci**, çev. Aslı Biçen, Can Yayınları, İstanbul, 2015
- Nederveen Pieterse, Jan: “Europe and its Others”, **A Companion to Racial and Ethnic Studies**, der. David Theo Goldberg, John Solomos, Malden, Blackwell, 2002, s.17-24
- Ngwira, Emmanuel: “Gendering the transnational: history, migration and material culture in Zoë Wicomb’s The One That Got Away and Chimamanda Ngozi Adichie’s The Thing Around Your Neck”, **Social Dynamics**, Vol.43, No:2, 2017, s. 286-297.
- Petersen, Kirsten H.: **A Double Colonization: Colonial and Post-colonial Women’s Writing**, Dangaroo Press, 1986
- Rutherford, Anna:
- Reuter, Stefanie: “Becoming a Subject: Developing a Critical Consciousness and Coming to Voice in Chimamanda Ngozi Adichie's Americanah”, **Reviewing the Past, Negotiating the Future: The African Bildungsroman**, 2015, <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.2808396>
(Son Erişim Tarihi: 31 Temmuz 2020)
- Rittersberger-Tılıç, Helga; Özen, Yelda; Çelik, Kezban: “Geriye Göçün Dinamikleri: Almanya’dan ‘Ev’e Dönüş”, **Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar**, der. S. Gülfer İhlamur-Öner, N. Aslı Şirin Öner, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 287-307.
- Romo-Carmona, Mariana: “Introduction”, **Compañeras: Latina Lesbians: An Anthology**, der. Juanita Ramos, New York City, Latina Lesbian History

Project, 1987, s. xx-xxix

Rosser, Sue V.: **Women, Science, and Myth: Gender Beliefs from Antiquity to the Present**, ABC-CLIO, California, 2008

Rubin, Gayle: “The Traffic in Women”, **Toward an Anthropology of Women**, der. Rayna R. Reiter, Monthly Review Press, New York and London, 1975, s.157-210

Said, Edward: **Şarkiyatçılık**, çev. Berna Yıldırım, İstanbul, Metis Yayınları, 2017.

Scott, Joan W.: “Gender: A Useful Category of Historical Analysis”, **The American Historical Review**, Vol.91, No.5, Aralık 1986, s.1053-1075 <https://www.jstor.org/stable/1864376>

Sert, Deniz Ş.: “Uluslararası Göç Yazınında Bütünleyici Bir Kurama Doğru”, **Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar, Tartışmalar**, der. S. Gülfer İhlamur-Öner, N. Aslı Şirin Öner, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 29-47

Spivak, Gayatri C.: “Can the Subaltern Speak?”, **The Post-Colonial Studies Reader**, der. Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin, London, Routledge, 1995.

Spivak, Gayatri C.; Landry, Donna; MacLean, Gerald M.: **The Spivak Reader: Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak**, New York, Routledge, 1996.

Tunca, Daria: “Of French Fries and Cookies: Chimamanda Ngozi Adichie’s mDiasporic Short Fiction”, **Présence Africaine en Europe et Au-Delà-African Presence in Europe and Beyond**, der.

Kathleen Gyssels, Bénédicte Ledent, L'Harmattan, 2010, s. 291-309.

Tunca, Daria; "The Power of a Singular Story: Narrating Africa and Its
Ledent, Diasporas", **Research in African Literatures** , Vol. 46, No. 4,
Bénédicte.: What Is Africa to Me Now?, Indiana University Press, Winter
2015, s. 1-9

Ture, Kwame; **Black Power: The Politics of Liberation in America**, New
Hamilton, York, Vintage Books, 1992.
Charles V.:

Waters, Mary
C.; **The New Americans: A Guide to Immigration Since 1965**,
Ueda, Reed; Harvard University Press, 2009
Marrow, Helen
B.:

White, Paul: "Geography, Literature and Migration", **Writing Across World:
Literature and Migration**, der. Russell King, John Connell,
Paul White, Londra, Routledge, 2003, s. 1-20.

<https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/colonialism>

<https://www.theguardian.com/books/2015/apr/20/toni-morrison-race-relations-america-criminal-justice-system>