

T.C.
BEYKENT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM VE TASARIM ANASANAT DALI
İLETİŞİM SANATLARI VE TASARIM SANAT DALI

**POSTKOLONYALİST SÖYLEM BAĞLAMINDA V.S.
NAİPAUL VE NEHRİN DÖNEMECİ**
Yüksek Lisans Tezi

Tezi Hazırlayan:
Gözde ÖZDEMİR

İstanbul, 2019

T.C.
BEYKENT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM VE TASARIM ANASANAT DALI
İLETİŞİM SANATLARI VE TASARIM SANAT DALI

**POSTKOLONYALİST SÖYLEM BAĞLAMINDA V.S.
NAİPAUL VE NEHRİN DÖNEMECİ**
Yüksek Lisans Tezi

Tezi Hazırlayan:
Gözde ÖZDEMİR

Öğrenci No:
150784008

Danışman:
Prof. Dr. NAZAN ALİOĞLU

İstanbul, 2019

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “**Postkolonyalist Söylem Bağlamında V.S. Naipaul ve Nehrin Dönemeci**” başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere uygun şekilde tarafımdan yazıldığını, yararlandığım eserlerin tamamının kaynaklarda gösterildiğini ve çalışmamın içinde kullanıldıkları her yerde bunlara atıf yapıldığını belirtir ve bunu onurumla doğrularım. 12/06/2019

Gözde ÖZDEMİR

T.C.
BEYKENT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ
TEZLİ YÜKSEK LİSANS SINAV TUTANAĞI

12 / 06 / 2019

Enstitümüz *İletişim ve Tasarım* Anasanat Dalı *İletişim Sanatları ve Tasarım* Programı yüksek lisans öğrencilerinden **150784008** numaralı **Gözde DÜNDAR** “*Beykent Üniversitesi Lisansüstü Eğitim – Öğretim Yönetmeliği*”nin ilgili maddesine göre hazırlayarak, Enstitümüze teslim ettiği “*Postkolonyalist Söylem Bağlamında V.S. Naipaul ve Nehrin Dönemeci*” konulu tezini, Yönetim Kurulumuzun 28/05/2019 tarih ve 2019/22 sayılı toplantısında seçilen ve Taksim Yerleşkesinde toplanan biz jüri üyeleri huzurunda, Beykent Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Yönetmeliğinin 29. maddesinin 3. fıkrası gereğince (**50**) dakika süre ile aday tarafından savunulmuş ve sonuçta adayın tezi hakkında ~~oyçokluğu/oybirliği~~ ile Kabul/Red veya ~~Düzeltilme~~ kararı verilmiştir.

İşbu tutanak, 4 nüsha olarak hazırlanmış ve Enstitü Müdürlüğü’ne sunulmak üzere tarafımızdan düzenlenmiştir.


DANIŞMAN
Prof . Dr. Nazan ALİOĞLU
(Beykent Üniversitesi)


ÜYE
Doç. Dr. Mine DEMİRTAŞ
(Beykent Üniversitesi)


ÜYE
Doç. Dr. Bengisu BAYRAK
(Nişantaşı Üniversitesi)

Adı ve Soyadı : Gözde ÖZDEMİR
Danışman : Prof. Dr. Nazan ALİOĞLU
Türü ve Tarihi : Yüksek Lisans Tezi, 2019
Alanı : İletişim Sanatları ve Tasarım
Anahtar Kelimeler : Sömürgecilik, Sömürgecilik Sonrası, Naipaul, Afrika

ÖZ

POSTKOLONYALİST SÖYLEM BAĞLAMINDA V.S. NAİPAUL VE NEHRİN DÖNEMECİ

Çağdaş İngiliz edebiyatı ve dünya edebiyatının Nobel ödüllü en önemli yazarlarından biri olan V.S. Naipaul'un Nehrin Dönemeci adlı romanı Afrika üzerine yazılmış, politik ve toplumsal özellikleri yansıtan en önemli eserlerinden biridir. Bu çalışmada, sömürgeleştirilen Afrika ve Afrika toplumları sömürge ve sömürge sonrası söylem ışığında ele alınarak incelenecektir.

Tez çalışması boyunca niteliksel arama teknikleri kullanılarak literatür taraması gerçekleştirilmiştir. V.S Naipaul, sömürge sonrası bir yazar olarak kabul edilmektedir. Bundan dolayı, Naipaul'un eserindeki sömürge dünyası karakterleri ve anlatıcısı tarafından yapılan eleştirinin aynı zamanda sömürgecinin de eleştirisini yaptığını ortaya çıkarabilmek için sömürgecilik sonrası kuramsal bakış açılarından faydalanılmıştır.

Name and Surname : Gzde ÖZDEMİR
Supervisor : Prof. Dr. Nazan ALİOĞLU
Degree and Date : Master, 2019
Scope : Communication and Design
Key Words : Colonialism, Postcolonialism, Naipaul, Africa

ABSTRACT

V.S. NAIPAUL AND *A BEND IN THE RIVER* IN THE POSTCOLONIALISM CONTEXT

One of the most important Nobel-winning writer of contemporary English and World literature, V.S. Naipaul's *A Bend in the River*, is one of the most important novel which reflects political and social characteristics about Africa. In this study, colonized Africa and societies of Africa will be examined in the light of colonial and post-colonial discourse.

During the thesis study, literature search was performed by using the qualitative research methods. V.S. Naipaul is considered as a post-colonial write. Therefore, post-colonial theoretical perspective has been used to reveal that the criticism of the characters and narrator of the colonial world in the novel of Naipaul is also the criticism of the colonialist.

İÇİNDEKİLER

	Sayfa No.
ÖZ.....	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. ELEŞTİREL TEORİ ÇERÇEVESİNDE SÖMÜRGEÇİLİK VE SÖMÜRGEÇİLİK SONRASI KAVRAMLARININ ANALİZİ

1.1.Eleştirel Teori ve Kültürel Çalışmalar.....	3
1.2. Kültürel Çalışmalar Çerçevesinde Sömürgecilik ve Sömürgecilik Sonrası Kavramları.....	23
1.3.Kimlik ve Ötekileştirme.....	45

İKİNCİ BÖLÜM

2. YAPISÖKÜM BAĞLAMINDA SÖMÜRGE DÖNEMİ SONRASI ELEŞTİRİ ANLAYIŞI

2.1.Jacques Derrida ve Yapisöküm (yapıbozum) Yöntemi.....	58
2.2.Michel Foucault ve Güç-İktidar Söylemi.....	68
2.3.Frantz Fanon ve Psikanalitik Saptamaları.....	78
2.4.Homi K. Bhabha ve Melezleme-Üçüncü Alan Kavramı.....	91
2.5.Gayatri Chakravorty Spivak ve Maduniyet Kavramı.....	95
2.6.W. Edward Said ve Postkolonyalizm Çözümlemesi.....	101

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. NEHRİN DÖNEMECİ VE POSTYAPISALCI ELEŞTİRİ

3.1.V.S. Naipaul’un Hayatı ve Eserleri.....	108
3.2.“Nehrin Dönemeci” Adlı Romanın Postkolonyalizm Çözümlemesi.....	111
SONUÇ	163
KAYNAKÇA	167



GİRİŞ

Sömürgecilik sonrası yazılan edebi metinler, hem tarihsel bir dönemi hemde ideolojik bir bakış ile sömürgecilik karşıtı bir söylemi içeren edebiyattır (Çelikel, 2011, s. 73). V.S. Naipaul, sömürgecilik sonrası (1950) İngiliz edebiyatının Batı Atlantik'ten gelen en önemli isimlerinden biridir. 2001 yılında edebiyat alanında Nobel Barış ödülü almıştır. V.S. Naipaul'un "Nehrin Dönemeci" adlı eserinin ele alınmasının nedeni, Naipaul'un sömürge ve sömürge sonrası oluşumları en iyi yansıtan yapıtı olmasıdır.

Bu çalışma, politik ve ideolojik söylemleri ile sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası dönem kavramlarına ışık tutan, çağdaş Dünya edebiyatı yazarlarından olan Hint asıllı V.S. Naipaul'un "Nehrin Dönemeci" (A Bend in the River) adlı eserinde sömürgeleştirilen Afrika'yı ve Doğu toplumlarının sömürsünü postkolonyalist söylem ışığında konu edinmektedir. Bu araştırma, "uygarlık misyonu" söylemini haklı çıkaran Naipaul'un daha geniş kitlelere ulaşmasında önemli bir rol üstlenecektir.

Niteliksel arama teknikleri ile kapsamlı bir literatür taraması yapılarak; postkolonyalist bir bakış açısıyla V.S. Naipaul'un Afrika merkezli, politik ve toplumsal eserinde yer alan Afrika'nın bağımsızlık mücadeleleri sonucunda karşı karşıya kaldığı kaos ortamı, etnik ayrımlar, göç olgusu, kabile çatışmaları, azgelişmişlik, sömüren-sömürülen odaklı hegemonya ve ötekileşme olgusu üzerinde durulacaktır. Eserin yapıbozumcu bir yaklaşımla ele alınacağı bu çalışmada, öncelikle sömürge dönemi söylemi ile eserin tüm bakış açılarıyla, anlaşılmasına katkıda bulunacak olan eleştirel kuram ve yaklaşımlara yer verilecektir. Sömürge sonrası dönemin eleştiri anlayışının öncülerinden Michel Foucault, Frantz Fanon, Gayatri Chakravorty Spivak ve Homi K. Bhabha gibi kuramcılara zaman zaman başvurulacağı gibi çalışmanın yöntemsel yoğunluğu yirminci yüzyılın en önemli yazarlarından, yapısöküm yönteminin kurucusu olan Jacques Derrida ve postkolonyalizm çözümlemeleri ışığında Edward Said' in düşünceleri üzerinde durulacaktır.

Tezin kuramsal çerçevesini postkolonyal söylem oluşturmaktadır. Postkolonyal söylemin temelinde, evrensel aklın başarısı, ilerleme ve kendi yaşamını

yönlendirebilen insan ve buna dayalı özgürleştirme anlayışının eleştirisi yatmaktadır. *“Postkolonyal teori bugün ırk ve cinsiyet hakkında akademik tartışmalarda kolonyal çarpışma ve muhalifliğin algılanma şeklini yeniden tanımlayan veya daha doğrusu onu dönüştürerek politize eden yeni bir felsefi pratiktir”* (Behdad, 2007, s. 17). Bu çalışmada yer alan postkolonyalizm kavramı, bu kuramsal çerçeveler doğrultusunda oluşturulmuştur. ‘Söylem Analizi’ bu kavramsal çerçeve kapsamında ele alınacaktır.

Bu çalışma genel çerçeve doğrultusunda giriş ve sonuç bölümü hariç üç bölümden oluşmaktadır. Genel bir giriş yapıldıktan sonra birinci bölümde eleştirel teori çerçevesinde kültürel çalışmalarda sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası kavramı üzerinde durulacak ve ötekileştirme ve kimlik bağlamında ele alınacaktır. İkinci bölümde otobiyografik özellikleri de olan romanın kültür çalışmaları çerçevesinde sömürge dönemi sonrası edebiyat alanında eleştiri anlayışına sahip ve büyük katkı sağlayan eleştirmenlerden Derrida, Fanon, Said ve diğer düşünürlerin düşünceleri üzerinde durulacaktır. Üçüncü bölümde, V.S. Naipaul’un, hayatı, kişiliği, sosyal görüşlerine değinilecektir. Postyapısalcı eleştiri anlayışı bağlamında sömürgeci yapı irdelenerek sömürge uygulamaları, İngiliz sömürgeciliğinin Nehrin Dönemeci’ndeki yansıması ve romandaki karakterler üzerinden bahsedilen kuramsal çerçeve kapsamında değerlendirilerek ve metnin postkolonyalist söylem bağlamında eleştirel analizi yapılacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1.ELEŞTİREL TEORİ ÇERÇEVESİNDE SÖMÜRGEÇİLİK VE SÖMÜRGEÇİLİK SONRASI KAVRAMLARININ ANALİZİ

*"Yaşamın bütünü, aklın doruklarından
bakıldığında, kötü huylu bir hastalığa, dünya
ise bir akıl hastanesine benziyor"*

Geothe¹

1.1. Eleştirel Teori ve Kültürel Çalışmalar

Günümüz dünyasında yaşantıları etkileyen aydınlanma, küreselleşme, demokrasi gibi çok sayıda yeni kavramlar ortaya çıkmıştır. 1970’lerde günlük yaşantımıza giren bu yeni kavramlar, anlamsal olarak değerlendirildiğinde oluşum süreci bakımında eski kavramlar olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu kavramlar teorisyenler tarafından yeniden tanımlanarak, incelenerek, revize edilmektedir. Hatta bütün dünyayı bu kavramlarla şekillendirildiği söylenebilir.

Bu bölümde öncelikle varolanın arkasında olanı görebilmeyi amaç edinen, aydınlatıcı ve özgürleştirici bilgi içeren “eleştirel teori” incelenecek olup bu süreçte büyüyen disiplinlerarası analizlerle başarı öyküsüne sahip olan “kültürel çalışmalar” üzerinde durulacaktır. Teorik alan son 20-30 yıllık zaman içerisinde kültürel incelemelerde büyüyen önemli alanlardan biri haline gelmiştir. Dolayısıyla günümüzde yapılan kültürel çalışmalarda metinler, toplumlar ve toplumsal cinsiyet konuları üzerinden teori sıklıkla işlenmektedir (Sim & van Loon, 2012, s. 3).

Bu bağlamda çeşitli kültürel olguların teorik uygulamaların etkisi altında kalmasından dolayı, kültürel olguları açıklığa kavuşturmak için teorik araçlardan

¹ Jay, M. Diyalektik İmgelem, 2014, s. 92.

yararlanma ihtiyacı duyulmuştur. Böylelikle kültürlerin anlaşılabilirliği açısından teorinin yol gösterici bir rol üstlendiği söylenebilir.

“Eleştiri”nin anlamı Türk Dil Kurumu’nda en geniş anlamıyla şu şekilde ifade edilmiştir:

“1. Bir insanı, bir eseri, bir konuyu, doğru ve yanlış yanlarını bulup göstermek amacıyla inceleme işi, tenkit. 2. Bir edebiyat veya sanat eserini her yönüyle değerlendiren ve anlaşılmasını sağlamak amacıyla yazılan yazı türü, tenkit, kritik. 3. Özellikle bilginin temellerini ve doğruluk durumunu inceleme, sınama, yargılama’dır”

(www.tdk.gov.tr, E.T. 10.12.2018).

“Eleştiri” kelimesi bu tanımlamalar doğrultusunda incelemeyi, sınımayı ve yargılamayı içine almaktadır. Eleştirel teorisyenler de ilgi alanlarına giren konularda tenkit, inceleme, sınama üzerinden yollarına devam etmişlerdir.

Eleştirel teori, Platon ve Sokrates’in yaşadığı döneme kadar dayanmakta ve geçmişte filozofların ortaya attıkları düşüncelerden yola çıkarak pek çok bakış açılarıyla kavramlar üretmiş ve teorisyenlerin düşünceleriyle gelişmiştir. Geçmiş dönem filozoflarının yol açtığı eleştirel teori, terimsel olarak ele alındığında çok önceki dönemlerde de Marksizm görüşlerine dayandığı görülmektedir. Marx’ın döneminin başlamasıyla oluşum ve gelişim açısından eleştirel teori daha anlaşılır bir hale gelmiştir. Özellikle Karl Marx (1818-1883) dönemi sonrasında kendisinin izinden giden teorisyenlerin bıraktıkları miras, “büyük anlatı” kavramı olarak kullanılmaktadır (Sim & Van Loon, 2012, s. 4).

Eleştirel teori, Frankfurt Toplumsal Araştırmalar Enstitüsü tarafından geliştirilmiş bir düşünce akımıdır. Daha sonra Frankfurt Okulu olarak anılan kurumun genel yaklaşım biçimi “eleştirel teori” olarak isimlendirilmiştir. 1922 yılında Enstitü’nün yöneticisi, politik olarak sosyalist olan entelektüel Carl Grünberg’tir. Entelektüel, Enstitü’nün açılış konuşmasında, bilimsel bir kuram olarak gördüğü

Marksizm’le olan bireysel bağılılığını dile getirmiştir. Enstitü bünyesinde verilen eğitimler Marksizm teorisi üzerinden işlenmiştir (Jay, 2014, s. 48 - 51). Bu bağlamda Frankfurt Okulu, eleştirel teorinin gelişmesinde önemli bir entellektüel hareket olduğundan genel olarak incelenecektir.

Frankfurt Okulu’nun ortaya çıkışında I. Dünya Savaşı’ndaki yenilgiler önemli bir etken olmuştur. Diğer gelişmeler ise, Batı Avrupa’daki sol işçi sınıfı hareketleri, Rus Devriminin Stalinizm zulmüne dönüşmesi ve Nazi ve Faşist yönetim biçimleri oldukça etkili olmuştur (Tekinalp & Uzun, 2013, s. 165).

Yukarıda bahsedilen sosyal ve ekonomik gelişmelerin etkisinde kalan Frankfurt Okulu, tarihsel gelişiminde birçok farklı bakış açılarıyla dikkat çekmiştir. Frankfurt Okulu’nun ortaya çıkmasında o dönemdeki gelişmelerin önemli bir rol üstlendiği söylenebilir.

Eleştirel teoriyi geliştiren klasik Marksizm dışında onun izinden yoluna devam eden Frankfurt Okulu, özgün düşünceleriyle Marksizm’i revize etmiş ve resmi olarak 1923 yılında Almanya’da bir grup entellektüel ve akademisyen tarafından kurulmuştur. “Frankfurt Okulu” kavram olarak bir grup aydını ve özel bir toplum teorisini belirtmek için kullanılmıştır. Horkheimer’in yöneticiliğe atanmasıyla “Frankfurt Okulu” olarak adlandırdığı kurumun temeli atılmıştır. Eleştirel teorinin oluşmasında ve ortaya çıkmasında Horkheimer’in çok büyük katkısı olmuştur. Böylelikle Frankfurt Okulu yeni bir döneme girmiş ve enstitünün küçük ekibi oluşmuştur (Slater, 1998, s. 9).

Frankfurt Okulu, edebiyat, sanat, müzik, siyaset bilimi, spor, felsefe, tarih, psikanaliz, estetik gibi kültürel olgularla insanları bir araya getiren Toplumsal Araştırma Enstitüsü’nün bir düşünce akımı olarak ifade edilmektedir (Sim & van Loon, 2012, s. 4). Kendi türünde kurulduğu dönemde eşi benzeri olmayan Frankfurt Okulu’nun başlıca kurucu mimarları arasında; Felix, Weil, Friedrich Pollock ve sonrasında Enstitü’nün yönetici olan Max Horkheimer sayılabilir. “Eleştirel toplum teorisi” adı, Max Horkheimer’in 1937 yılında yazdığı “Geleneksel ve Eleştirel Teori”

adını verdiği makalesinden ilham alarak oluşmuştur. Aynı dönem içerisinde Herbert Marcuse, “Felsefe ve Eleştirel Teori” adını verdiği makalesiyle bazı eklemelerde bulunmuştur. Daha sonra Marcuse yaptığı çalışmalarında ağırlıklı olarak “eleştirel teori” kavramını kullanmıştır (Slater, 1998, s. 61).

Frankfurt Okulu deyince ilk akla gelen, felsefeci Herbert Marcuse (1898-1979), felsefeci, sosyolog ve müzikolog Theodor W. Adorno (1903-1969), psikolog Erich Fromm (1900-1980), felsefeci ve sosyolog Jürgen Habermas (d.1929), denemeci ve edebiyat eleştirmeni Walter Benjamin (1892-1940) ve felsefeci, sosyolog olan Max Horkheimer (1895-1973) gibi isimler yer almaktadır (Slater, 1998, s. 9) , (Woodfin & Zarate, 2013, s. 129). Horkheimer, enstitü döneminde felsefeden sosyolojiye, edebiyattan tarihe, ekonomiden sanata kadar geniş kapsamlı araştırmalar yapılmış, toplumsal felsefeye katkı sağlamıştır.

Horkheimer’ın düşüncesine göre sosyal felsefe, bilginin doğruluğunun araştırılmasında tek bir bilim dalı ile etkileşim içerisinde olmamalıdır. Aksine ampirik çalışmalarla geliştirilmeli ve tamamlanmalıdır. Buna bağlı olarak doğa felsefesi gibi birden fazla disiplinle ilişki içerisinde olmalıdır (Jay, 2014, s. 70). Böylelikle yeni bir sentez oluşturularak ve sentezin temelini farklı disiplinlerden gelen düşünürlerle ortaklaşa çalışmaları belirlemektedir.

Enstitü’nn faaliyet gösterdiği ilk dönemde (1923-1929), araştırmaların dayandığı mantık, burjuva kesimlerinin sosyo-ekonomik alt-yapısını çözümlemektir. 1930 yılından sonra Frankfurt Okulu, ilgi alanını burjuva toplumunun kültürel, toplumsal ve düşünsel st-yapı çözümlemeleri üzerine değişim göstermiştir. Böylelikle, alt yapı ve st yapı arasındaki ilişkinin doğruluğu Marksist düşüncelerin doğrultusunda sorgulanmaktadır (Jay, 2014, s. 64). 1930 yılından sonraki dönemde okulun gerçek kimliğini kazanmaya başladığı söylenebilir.

Eleştirel teori, aslında toplumun içinde bulunduğu şartlara dayanmaktadır. Fakat yine de toplumun dışında yer almaktadır. Praksise³ bağlı ama belli bir uzaklıkta duran, sağlam temeller üzerine dayandırılmış bir akıl ve doğruluğa hakimdir. Doğruluk, toplumun dışında değil aksine o toplumun kendi düşüncelerinin içerisinde yer almaktadır. Bireyler, özgürleştirici çıkarlarından dolayı sahip oldukları ideolojilerini gerçeğe dönüştürmek istemektedir. Aklın üstünlüğü konusunda şüpheyeye düşülme de, praxis ile akıl arasında ortaya çıkan etkileşim, eleştirel teorisinin diyalektik mesafesine katkıda bulunmaktadır. Marcuse “Us ve Devrim” adlı eserinde Frankfurt Okulu adına konuşmasında şu sözlere yer vermiştir: “*Devrimci pratik kendine özgü yoldan sapmış olsa bile, Eleştirel Teori, doğruluğu muhafaza edecektir*” (akt. Jay, 2014, s. 123 - 125).

Bu ifade doğrultusunda eleştirel teori’ye göre sosyo-ekonomik ve kültürel ilerlemenin diyalektik yasaya göre belirlendiği söylenebilir. Bu bağlamda görüşlerinin çoğunu Marx ve Engels’ten almaktadır. Dolayısıyla toplumlardaki üretim şekilleri, sadece ekonomik olarak değil aksine kültürel ve toplumsal olguların da sonucunda oluşmuştur. Sosyal sınıfların oluşması ve sınıflar arası gerçekleşen mücadele de bu temel düşünce kendini göstermektedir.

Eleştirel teori, 20. yüzyıl düşünce tarihinde kendinden sonrasını büyük ölçüde etkisi altına almıştır. Bu dönemde eleştirel teorisinin gelişme göstermesiyle, analitik teori ortaya çıkmaktadır. Yapısalcılık, post yapısalcılık, post modernizm, yapısöküm, feminizm, eşcinsellik teorileri, siyahi kültürel araştırmalar ve eleştiriler bu yaklaşımla kendini göstermeye başlamaktadır. Teorik yaklaşımlar çoğunlukla politik yönden destek olmak amacıyla katkı sağlamaktadır (Sim & van Loon, 2012, s. 6). Aydınlanma dönemiyle felsefe, iktisat, ve diğer bilim dallarında teorik yaklaşımlar etkisini göstermeye başlamıştır. Bu dönemde eleştirel teori tarihsel olarak gelişim göstererek

³ *Praxis*, insanın kontrolü dışındaki güçlerin neden olduğu dıştan güdümlü davranış tarzından farklı olan bir çeşit kendi kendini yaratma eylemi için kullanılıyordu. *Praxis* kavramı köken olarak, Aristoteles onu *Metafizik Metaphysics*’inde ilk kullandığında salt düşünce temelli *theoria*’nın karşısı olarak değerlendirilmesine rağmen, Marksist kullanımında teoriyle kurulan diyalektik ilişki içerisinde ele alınmıştır (Jay, 2014, s. 40).

çok sayıda kavram ve kuramların ortaya çıktığı dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bu süreçte çok fazla eleştirel teori bolluğu ve yaşanmaktadır.

Aydınlanma ile meydana gelen teori bolluğunun ve kültürel çalışmaların çeşitliliğinin sebebi, teorinin geçmişinin iktisat, felsefe ve bilim alanlarında varlığını hissettirmesine dayanmaktadır. Kant ve Hegel'in açtığı yolda ilerleyen Marx, "tüm dönemlerin teorisi" diye adlandırılan Marksizm'i geliştirmiştir. Böylelikle teori pek çok çalışmaya miras olarak kalmıştır. Bu durumda Marksizm, eleştirel teorinin gelişmesine ve ilerlemesine pek çok açıdan yön vermiştir. Bir teori için en önemli etken, bilginin en saf haline ulaşmaktır. Teorinin bir sonuca ulaşması gerektiği söylenebilir. Diyalektik yaklaşım doğru bilginin saf haline ulaşmada önemli bir yöntemdir. Hegel'in diyalektiği idealist felsefedir ve felsefi fikirlerine yabancılaşma kavramını ekleyerek zenginleştirmiştir (Sim & van Loon, 2012, s. 16). Hegel (1770-1831), fikirlerin birbirine meydan okumasıyla beraber daha iyi bir teoriyi doğurma sürecini "diyalektik" olarak adlandırmıştır. Bu süreçle tez, sentez ve antitez şeklinde eleştirel çözülmeyi amaçlamaktadır (Woodfin & Zarate, 2013, s. 21 - 23).

Eleştirel teorinin, kültürel alanda yıkıcı bir güce sahip olduğu söylenebilir. Bu yıkıcı gücün sebebi, hem geçmişte hem de son dönemlerde kültürel alanda bir güç kaynağı oluşturmalarıdır. Son zamanlarda eleştirel teori, kültürel disiplinlerin titizlikle ve etraflıca incelenmesine olanak sağlamaktadır. Kültürel olgular üzerinden çözümlemeler yapılarak, izlenecek bir çok yolun ortaya çıkması düşüncelerin irdelenmesine ortam hazırlamaktadır. Bir düşüncenin teorileştirilebilmesi için o düşüncenin bilgi içerikli olması gerekli görülmektedir. Böylelikle bilginin gücüne dikkat çekilmektedir. Eleştirel teori alanı varolduğundan beri çoğulcu bir yapıya sahiptir. Bu çoğulcu görüş, kültürel yapıtların yanında toplumsal, tarihsel, siyasi, politik, etnik, cinsiyet ve kimlik ilişkileri üzerinden de farklı yöntemler sunarak daha anlaşılır hale gelmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda kültürel bir değerler dizisi olan çoğulculuğa katkıda bulunan teori çeşitliliği meydana gelir. Eleştirel teori, sadece akademik bir uygulama alanı oluşturmakla kalmamakta büyük anlatıların oluşumunu da destekleyerek daha bilinçli bir insan olmaya doğru yol almamızı sağlamaktadır (Sim & van Loon, 2012, s. 164 - 165).

Teorinin çoğulculuğu ve kültürel araştırmaların çeşitliliği “Aydınlanma” (1640-1789) çağına dayanmaktadır. Dönemin filozoflarının önemsedikleri paradigmlar; insanın özerkliği, akılcılaşıma, kuşkuculuk, doğalcılık, insancılık, ilerlemecilik, laiklik, hoşgörü, özel mülkiyet, düşünceyi ifade etme özgürlüğü, sanatın yüceliğı ve pozitif bilim değerkleridir. Dolayısıyla aydınlanma insana yani özneye önem vermektedir. Horkheimer ve Adorno’nun temel yaklaşımı olan “Aydınlanmanın Diyalektiğı” (1947) II. Dünya Savaşı sonrasında ilgi odağı olmuştur (Hall & Birchall, 2013, s. 311). Bu düşünürler Marksist aydınlanma görüşlerine karşıt bakış açıları ortaya koymuşlardır. Aynı zamanda Marksist oldukları halde, Marksizm’in eleştirel bir açıdan revize edilmesi gereken yönlerinin olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Immanuel Kant, 1784 yılında bir Alman dergisinde okurlarına “Aydınlanma nedir? (Was ist Aufklärung?)” sorusunu iletmiştir. Cevabı veren yine Kant olmuştur. Kısa metninde aydınlanmayı, insanlığın hiç bir otorite baskısına maruz kalmadan kendi aklını kullanabileceğı an olarak anlatmıştır. Aydınlanma bir dönemdir. Birey kendini adlandırarak, kendi kendini geçmişı ve geleceğı karşısında konumlandırarak, ve şimdiki zamanda yapması gerekenleri belirleyerek kendi kendinin bilincine varmış olan kültürel bir süreçtir (Foucault, 2016, s. 165 - 180).

“Aydınlanma, insanın kendi kendini tabi kıldığı olgunlaşmamışlıktan kurtulmasıdır. Burada olgunlaşmamışlık, insanın başka biri tarafından yönlendirilmeksizin zekasını kullanamaması anlamı gelir” (Spencer & Krauze, 2018, s. 153).

İnsanın aklını özgürce kullanması her zaman serbest olmalıdır. Çünkü bir tek bu insanlar arasında aydınlanmayı sağlamaktadır. Sadece aydınlanmayla, aklın yol göstericiliğı doğrultusunda yeni bir insan ve toplum biçimi yaratmak mümkün olmaktadır.

Geuss’un “Eleştirel Teori” adlı kitabında, eleştirel teorisyenlerin temel amaçları iki şekilde ifade edilmektedir: Birincisi aydınlanmayı, bireylerin gizli zorlanmaları fark etmelerini sağlamayı ve bu zorlamalardan kurtarıp gerçek

çıkarlarının nerede olduğunu saptamalarını sağlamak; ikincisi özgürleşmeyi yani bireylerin en azından kısmen kendi kendilerini dayatmış oldukları zorlamadan, bilinçli insan eyleminin kendi kendini engellemesinden kurtarmaktır (2013, s. 14). Dolayısıyla eleştirel teorinin, insanlara aydınlatıcı ve özgürleştirici bilgi veren bir özelliği olması gerekmektedir.

Eleştirel teorinin dayandığı orta nokta, ideoloji eleştirisidir. Toplumdaki insanların doğrularını ve yanlışlarını, gerçek çıkarlarını anlayabilmelerinin önünde engel oluşturan ideolojileridir. Toplumsal baskıdan kurtulmak isteyen insanlar, öncelikle ideolojik yanılsamadan kurtulması gerekmektedir (Geuss, 2013, s. 15 - 16).

Bu bağlamda eleştirel teori'ye göre ideolojinin nesnesi kültürdür. Eleştirel teorinin ilimi, bilimi, bireysel ve toplumsal sorunları kültür anlamında eleştirdiği söylenebilir. Dolayısıyla kültür üretilen birşeydir. İdeolojik olarak baskı altında kalan insanlar için düşüncelerinin bilgi edinilerek sağlanması, bireyler açısından oldukça sağlıklı olmaktadır. Dolayısıyla bu şekilde ilerleyen eleştirel teori, toplumdaki bireylerin düşüncelerinin özgürleşmesini ve aydınlanmalarını sağlamaktadır.

Eleştirel teori'nin en etkili olduğu alan Frankfurt Okulu düşünürlerinin geliştirmiş oldukları kültür kuramıdır. Kültür kuramının en baskın kavramlarından biri Adorno ve Horkheimer'in 1940'lı yılların ortasında yarattıkları "kültür endüstrisi" kavramıdır. Frankfurt Okulu'nun daha sonra toplumbilimleri alanında yapılacak olan kültürel çalışmaların oluşumuna da katkı sağlayacak olan "kültür endüstrisi" eleştirisidir. Adorno ve Horkheimer'e göre kültürel ürünler; filmler, magazin programları, radyo programları, arabaların ve kentleşme projelerinin seri şekilde üretilmesi, planlanmasına ait teknik mantığın görüşüne sahiptirler. Kültür endüstrisi, insanların birden fazla ihtiyacını karşılamak için her yerde standart mallar sunmaktadır. Kültür endüstrisi diye nitelendirilen kitle iletişim araçlarının kullandığı dil, insanlar üzerinde kavramsal düşünceyi engellemekte ve endüstriyelmiş insanların bilincini artık direnmeyi bile düşünemez hale getirmiştir. Frankfurt Okulu'na göre genel olarak kitle iletişim araçları baskıcı ve kötücüdür. Kitle iletişim araçları kültürel yaşamı ortak bir noktaya indirgeyerek tek biçim ve sıradan bir kitle

kültürü yaratmıştır. Eleştirel teorisyenlere göre, kültür endüstrisinin amacı, toplumların bilincini kendi çıkarlarına göre yönlendirmektir. Böylelikle toplumsal, ekonomik, ve siyasal kurumların devam etmesini sağlamaktır. Toplumların üst yapısında yer alan burjuvazi, böylelikle kapitalist toplumlardaki kurumları kontrol etmektedir (Berger, 2012, s. 53 - 55) , (Tekinalp & Uzun, 2013, s. 165 - 166).

Frankfurt Okulu sonrasında eleştirel kavramların yol göstericiliği üzerine pek çok düşünür ve teorisyenler çeşitli kültürel çalışmalar gerçekleştirmeye başlamışlardır. “Kültür” kelimesi içerisinde tarihsel olarak çok sayıda kavram barındırmaktadır. Bundan dolayı kültürel çalışmalar tarihsel olarak geniş bir alana yayılmaktadır.

Kültür kuramı, 19.yüzyıldan itibaren insan ve toplumla ilişkilendirilerek toplumbilimlerinin ana konusu olan bir kavram olmuştur. Kültür kavramı ile ilgili çok sayıda tanım yapılmıştır. En geniş tanımıyla “kültür”, insanın ortaya koyduğu ve insanın içinde varolduğu tüm gerçeklik anlamına gelmektedir. Ekonomi, estetik, hukuk, bilim, devlet, yöntem, insanın oluşturduğu her şey kültüre girer (Uygur, 2013, s. 18).

“Kültür” kavramının en eski tanımlamalarından biri İngiliz antropolog olan Sir E. B. Tylor’a aittir. Edward Tylor’a göre “kültür” ; *“İnsanın, toplumun bir üyesi olarak edindiği bilgi, inanç, sanat, ahlaki değerler, yasa, gelenek ve başka beceri ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bütündür”*(Tylor’dan akt. Giddens, 2017, s. 34). Edward Said’in kullanımına göre ise “kültür” özellikle iki anlama gelmektedir:

“Her şeyden önce, betimleme, iletişim ve gösterim sanatları gibi, başlıca amaçlarından biri haz olan ve iktisadi, toplumsal ve siyasal alanlardan görece bir özerklik içinde, genellikle estetik biçimlerde var olan uygulamalar anlamını taşıyor. Bunların içinde, kuşkusuz, hem dünyanın uzak yerlerine ilişkin popüler bilgi stokları, hem de etnografya, tarih yazıcılığı, filoloji, toplumbilim ve edebiyat tarihi gibi bilimsel disiplinlere ait uzmanlık bilgileri vardır” (Said, 2010, s. 12).

Yukarıdaki tanımlamalardan yola çıkarak bahsedildiği gibi kültür kavramı çok geniş ve kapsamlı bir yapıya sahiptir. Kültür genel anlamıyla bir yaşam tarzının bütününe kapsamaktadır.

Kültür, toplumbilimlerinde oldukça verimli bir kavram olmasına rağmen aynı zamanda çelişkili çalışmalara da yol açmıştır. Kavram, bazen büyük “meşru” eserler panteonuna, bazen de insan ve topluma özgü yaşama, işitme, düşünme biçimlerini kapsayarak daha antropolojik bir anlam taşımaktadır (Cuche’dan akt. Mattelart & Neveu, 2007, s. 1).

Toplumbilimlerinde kültüre, gündelik hayattaki kullanımların dışında bir durum geliştirilmiştir. Sosyoloji, felsefe ya da antropoloji gibi disiplinlerde kültür kavramının tanımı, özellikleri, biçimleri üzerinden farklı şekilde değerlendirilmiştir. Kültürel çalışmaların nasıl gerçekleştiğini anlamak için bu bölümde eleştirel teori ve kültür kavramı üzerinde durulmuştur.

Çalışmalarının konusu “kültür” olan, akademik olarak şekillenen kültürel çalışmalar ilk olarak 1964 yılında İngiltere’nin Birmingham Üniversitesi’nin İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü bünyesinde ortaya çıkmıştır. Richard Hoggart, Raymond Williams, Edward P. Thompson ve Stuart Hall’ın önderliğinde “Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi (Centre for Contemporary Cultural Studies)” adıyla bir araştırma merkezi kurulmuştur. Merkez de medya, ideoloji, ırk, etniklik ve cinsiyet gibi konular üzerinde durulmuştur. O dönemde merkezde işlenen bu konular Batı dünyasında siyasi ve aydın çevrelerdeki tartışılan sorunlarla ve konularla aynı olmasından dolayı, merkez kısa sürede aydınlar tarafından dikkat çekmiştir (Güngör, 2013, s. 302 - 303).

Hall, kültürel çalışmaların ortaya çıkış koşullarını şu şekilde açıklamaktadır: *“Ciddi, eleştirel entelektüel çalışmalarda, “mutlak başlangıçlar” hiç yoktur ve kırılma meydana gelmeyen çok az devamlılık vardır... Asıl değer taşıyansa önemli kırılmalar... Kültürel çalışmalar, kendine özgü birer sorunsal olarak, 1950’lerin ortalarında böylesi bir anda ortaya çıkmıştır”* (akt. Göktürk, 2012, s. 94 - 95).

İngiltere’de kurulan Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi kültürel çalışmaların kurumsallaşma aşamasının başlangıç noktasıdır. E.P. Thompson, Hoggart ve Williams gibi işçi sınıfı ve sıradan halkın kültürü üzerine araştırmalar yapan kültür düşünürleridir. Merkezin kurulmasındaki amaç, bu düşünürlerin özellikle II.Dünya Savaşı’ndan sonra İngiliz Kültürü’nün Amerikan Kültürü tarafından himaye altına alınması karşısında endişe duyarak harekete geçmeleri hissiyatı karşısındaki inançlarıdır (Güngör, 2013, s. 305).

Richard Hoggart ve Raymond Williams gibi ilk İngiliz teorisyenler, “yaşam şekillerini” bir kültür olarak kabul ettirmişlerdir. Bu yaklaşımla kültür, popüler kullanımlarla, taktiklerle, pratiklerle kendini göstererek “yaşam biçimini” ortaya koymaktadır. Kültür hem somut davranışlarla anlam kazanmaktayken, hem de insanların en iyi davranış şekillerine ve hangi şartlarda yaşamaya karar vermeleri için faydalandıkları bir araç haline gelmektedir. Buna bağlı olarak kültürel çalışmalar eleştirel ve disiplinlerarası bir tutum eşliğinde popüler kültürleri politik ve toplumsal neticeler sonucunda ele almayı amaç edinmiştir. Dolayısıyla ilk kültürel çalışmalar popüler kültürle ilişkilidir (Bourse, 2017, s. 7 - 9).

Bir sosyolog ve eleştirel olan Stuart Hall, kültür çalışmalarının öncülerinden biridir. Hall, çalışmalarını bir akademisyen olarak hem kuramsal hem de politik yönden ele almıştır. Stuart Hall’ın tezlerinde öne sürdüğü gibi kültürel çalışmalar hiç bir zaman Marksizmin içerisine derinlemesine dalmamış ve her zaman Marksizm’e bir seslenimlik uzaklıkta olduğunu dile getirmiştir (Hall & Birchall, 2013, s. 80). Kültür, sömürgeci toplumların bir parçası olduğu kadar kapitalizm içinde aynı şekilde merkezi bir noktada yer almaktadır. Böylelikle Hall, ‘kültürelciliğini’ sömürgeci anayurdun merkezine taşıyabilmiştir (Eagleton, 2006, s. 219).

Stuart Hall’ın 1980 yılında kaleme aldığı “Kültürel Çalışmalar: İki paradigma (Cultural Studies: Two Paradigms)” adlı çalışması kültürel çalışmaların durumunu tarafsız bir değerlendirme olarak ele almış ve “yapısalcılığın” 1960’ların sonu ve 1970’lerin başında yükselişe geçeceğini ileri sürmüştür (Hall & Birchall, 2013, s. 166).

Yapısalcılık herşeyi içerisine alan insani sorunları ve gündelik hayatla ilgili her şeye açıklık getirme özelliğine sahip bir analiz biçimi olarak oldukça ilerlemiştir. Zaman ilerledikçe bu yaklaşım fazlasıyla saf ve idelojik olarak şüphe yaratmaya başlamıştır. Yeni ortaya çıkan düşünörlere göre dünya yapısalcılığın öne sürdüğü kadar sistemli değildir. Farklılık unsuru ilerleyen dönemde ortaya çıkacak olan postyapısalcılık hareketini çekici hale getirmiştir (Sim & van Loon, 2012, s. 86 - 87).

Yapısalcılığın kökeni Ferdinand de Saussure (1857-1913) dilbilim teorisinin içerisinde barınmaktadır. Dilin evrensel yapısının ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Temelinde gösterenin gösterilenle ilişkisi üzerinde durulmuştur. Saussure, dili evrensel bir sistem olarak ele almış ve göstergebilim (işaretler bilimi) olarak adlandırdığı bir alanın gelişmesini öngörmüştür. Yapısalcı teorisyenler dünyayı birbirine bağlanmış bir dizi işaret sistemi olarak algılamaktadır (Sim & van Loon, 2012, s. 64 - 65).

Dil ve söylemin kuramsal olarak tartışılmaya başlanması, bu bağlamda Saussure'ün dil kuramsal görüşlerini ve diğer düşünörlerin görüşleri üzerinde durulmuştur. Göstergenin, gösteren ve gösterilen ilişkisini ortaya koymuşlardır (Duman, 2018, s. 155). Saussure, dili kendi kendine yeterli ve bağımsız bir sistem olarak irdelemeyi önermiştir. Örneğın, 16. yüzyıl Türkçesi ile 20. yüzyıl Türkçesi ayrı ayrı irdelendiğinde birbirinden farklı iki ayrı sistemi içerdikleri görölmektedir. Edebiyat alanında yapısalcılığı anlamak için Saussure, dili konusunda bazı ayrımlar yapmıştır. Bunların başında dil (langue) ve söz (parole) ayrımı gelmektedir. Dil, bir dil sistemi olmakla birlikte Türkçe, İngilizce dilleri denildiğinde kullanılmaktadır. Söz ise dilin somut kullanım şeklidir. Yani dilin bir birey tarafından uygulanması demektir. Buna bağılı olarak somut ve bireysel olarak uygulanan söz'ün arkasında yatan, onun ortaya çıkmasını sağlayan soyut ve toplumsal (yapı), dilin varlığı görölecektir. Dilbilimin amacı sözcükleri inceleyerek bu yapıyı ortaya çıkarmaktır. Diğer bir ayrım ise gösteren (ses) ve gösterilen (kavram)'dır. Sözcükler bir şeyi işaret etmelerinden dolayı gösterge iken, dil bir göstergeler sistemidir. Her yapı bir takım simge, sembol ve eylemlerden oluşmaktadır. Örnek olarak; "Köpek" başka dillerde farklı sözcüklerle anlatılmaktadır. İnsanlar arasında iletişim kurabilmek için dilden farklı gösterge

sistemleri de kullanılmaktadır. Bu örneklere; sağır ve dilsizlerin işaretleri, trafik işaretleri vb. eklenebilir. Bir başka iletişim yollarından biri insanların giyiniş şekilleri, yedikleri yemekler, davranışları ve inançları sınıflarını ortaya koyan birer gösterge olmaktadır. Yapısalcı yaklaşım, sosyal ve kültürel bütün olayları kapsamaktadır. Bu kültür faaliyetlerinden biri de yapısalcı yaklaşımla incelenmeye en uygun olan edebiyat alanıdır. Bunun nedeni, kullandığı malzeme dilin kendisi olmasıdır (Moran, 2017, s. 187 - 191).

1960'lı yılların sonlarında ortaya çıkan postyapısalcılık zamanla içerisinde çok farklı düşünceleri barındırmıştır. Bu düşünceleri ortaya atan “post-yapısalcılar”, Roland Barthes (1915-1980), Julia Kristeva (d.1941), ve özellikle Jacques Derrida (1930-2004) tarafından yapısalcılık çökertilmiştir (Robinson & Groves, 2018, s. 161). Teorisyenler, yapısalcı çözümlemenin ciddi kusurlar içerdiği konusunda aynı düşünceye sahiptirler. Postyapısalcılığın dert edindiği konular, sisteme uyum sağlamayan ne varsa ya geçersiz sayılmış ya da sisteme uyum sağlaması için yeniden kodlanmaya mecbur bırakılmıştır. Bu zorlama postyapısalcı zihniyete göre otoriterliğin baskın olduğunu göstermektedir (Sim & van Loon, 2012, s. 86 - 87).

Bu bağlamda, postyapısalcılığın, yapısalcı felsefenin kesinlik ve sistem gibi terimlerine karşı saldırgan bir tavıra büründüğü söylenebilir. Postyapısalcılığın gösteren karşısında gösterileni ön plana çıkardığı düşünülmektedir. Anlamın kesin olarak belirlenemediği ve sürekli yeniden inşa edildiği düşüncesine savunmuşlardır. Yapısalcılık yapıyı merkezine yerleştirirken postyapısalcılık yapıyı ortadan kaldırarak anlamın sonsuz çeşitliliğine dikkat çekmiştir.

Postmodernist düşünürler, postmodernizmi tanımlarken modernizmin reddi, modernizmin devamı, modernizmin sonu gibi açıklamalara dayandırsalar da tek gerçek, postmodernizmin modernizm ile ilintili olduğu düşüncesidir. Bu bağlamda postmodernizm, modernizmin sonrasını işaret ederken hem de yeni bir değişim sürecinin başlayacağını belirtmektedir. 20. yüzyılda II.Dünya Savaşı, Sosyalizm ve Faşizm gibi totoliter rejimler, temel noktasında kapitalizmin olduğu sömürgecilik hareketleri gibi pek çok olumsuzluklar yaşanmıştır. Yaşanan bu olumsuz deneyimler

modernitenin getirdiği özgür ve mutlu bir geleceği şüpheli hale getirmiştir. Bu şüphe, kültür, felsefe, sanat ve sosyal teori gibi birçok alanda etkisini göstermiştir. 1970 ve 1980 yıllarında birçok teorisyenin çalışmalarıyla felsefi bir söylem olma yolunda ilerlemiştir. Bunların başında Lyotrad, Derrida, Foucault gibi pek çok önemli teorisyenler gelmektedir. Postmodernizm ve postyapısalcı teorilerin ilgi alanları genel olarak modernitenin ve onun bilimsel bakış açısının eleştirisi üzerinde odaklanmıştır. Postyapısalcılar çalışmalarında dil, yapısöküm kavramlarını ele alırken, aynı zamanda geleneksel moderniteye karşı bir duruşları olmuştur.

Kültürel çalışmalarda “Post-yapısalcı Yapısöküm” en dikkat çekici ve en şüpheli yöntemlerden bir tanesidir. Fransız filozof Jacques Derrida (1930 - 2004) tarafından eleştiri dünyasına kazandırılmış yapısöküm kavramı, dil, edebiyat, felsefe, kültür araştırmalarında başvurulmuş bir yöntem olmuştur. Yapısalcılıkta herşey belirli ve sistemli iken, post-yapısalcı yapısöküm de çok daha oynak ve belirsizdir. Derrida bu varsayımı söz-merkezcilik olarak adlandırmaktadır (Sim & van Loon, 2012, s. 88). Derrida’nın yapısöküm stratejisine göre sorun “yanlış kimlik tespitidir”. Filozoflar her zaman kelimelerin öz anlamının metni okuyan için akılda mevcut olan anlamları ile bağlantı olduğunu düşünmüşlerdir. Burada yanlış olan, okunan metnin dışında ona tek sabit bir anlam yüklemektir. Anlam asla sabit değildir ve her zaman ertelenebilmektedir (Robinson & Groves, 2018, s. 163).

Yapısöküm açıklanması zor bir kavramdır. Esas zorluğu Jacques Derrida ve onun bakış açısından ilerleyen diğer teorisyenleri anlamaya dayanmaktadır. Metinlerin belli bir anlam içermediklerini, bunu anlayabilmesinde o metnin yakından incelenmesiyle anlaşılır hale geleceğini savunmuşlardır. Okunan metinlerin anlamının okuyucu tarafından yaratıldığı söylenebilmektedir. Bu yaklaşımın en önemli sorunu aşırıya kaçma ihtimalidir. Okunan metnin sadece bir “öz, gerçek” anlamı olmayabilir. Yapısökümcü yaklaşım, metinleri okurken felsefi bir temele dayanmaktadır. Derrida, çalışmalarıyla post-yapısalcı düşünceye öncülük etmiştir. Bugün bazı düşünürler, yapısökümün popülerliğinin geçtiğini, edebiyat alanında ve kültürel çalışmalarda yapısöküm gibi diğer edebiyat kuramlarının yerine post-postyapısalcı ve post-kuram bir döneme girdiğimizi savunmaktadırlar. Bu yaklaşımların sürekli değişim içerisinde

olması edebiyat alanında ve kültürel çalışmalarda olumlu karşılanmaktadır. Böylelikle yeni şeyler ortaya çıkmaktadır. Bu alanlarla ilgili ortaya çıkmış bir diğer kuram ise post-modernizmdir (Berger, 2012, s. 34 - 36).

Postmodernizm, aklın hayatımızdaki herşeye hükmedebileceğini söyleyen modernizme karşı bir tepki olarak gelişmiştir. Kültürel bir olgu olan modernizmin kökleri 18.yüzyıl Avrupasının Aydınlanma Çağı'na dayanmaktadır. Postmodernizm, “büyük anlatıların çöküşü” anlamına gelmektedir. Jean-François Lyotard (1924-1999) “Postmodern Durum” da (1979) “büyük anlatılar”a karşı saldırıya girişmiş, “küçük anlatılar”a yönelik destek olmuştur. Yani büyük anlatılar’ın yıkıldığını savunmuştur. Lyotard’a göre “büyük anlatılar”, yani Aydınlanma döneminden kaynaklanan inanç sistemlerinin çökmesi “postmodern durum” dediği şeyin habercisidir. Çöken büyük anlatıların yeni bir döneme geçildiğinde hayatta olmayacakları görüşüne sahiptir. Modernizm’in maddi olarak gelişme gösterdiğini ve sosyopolitik olarak özgürleşme peşinde olmasına bakıldığında bir projeden öteye gidememiştir (Sim & van Loon, 2012, s. 96 - 97). Bu bağlamda postmodern düşüncenin moderne karşı bir isyan hareketi olduğu söylenebilir.

Bryan S. Turner’e göre postmodern düşüncüyü, “büyük anlatılara duyulan şüphe” olarak tanımlayabiliriz. Postmodernizm, hem sömürgeci kapitalizmi, hem de bürokratik sosyalizmi, sosyal dünyanın üzerinde gereksiz bir monotonluğa sahip olduğu için aynı anda mahkum etmektedir. Postmodernizm, feminizm ve anti-sömürgecilik arasında kendisine müttefikler bulmuştur ve Batı modernizminin tekdüze, ataerkil, rasyonalist ve hiyerarşik yapılarını sorgulamıştır. Postmodernizm, heterojenliğe, farklılığa ve çelişkiye, yerel bilgiye öncelik tanıyan yeni bir adalet vizyonu önermektedir (2003, s. 30).

Postmodernizm kavramı, Amerikan kültürünün “modernizm” olarak adlandırılan çağın ötesine geçtiğini öne sürmektedir. Buna bağlı olarak öncelikle modernizmin ne olduğunu anlamak için, postmodernizmin ne olmadığını kavramamız gerekmektedir. Modernizm, bireyselliğin yükseliş gösterdiği, kapitalist ve endüstriyelleşmenin başlamasıyla ilişki içerisinde görülen Rönesans döneminin bir

sonucu olarak ortaya çıkan bir döneme gönderme yapmaktadır. Post-modernizm çalışmalar üzerinden ilerleyen görüşlerde, sanat ile gündelik hayat arasındaki sınırların yok olduğu gözlemlenilmiş, yüksek ile kitle/popüler kültür arasındaki ayrımın yok olduğu ileri sürülmüştür (Berger, 2012, s. 37). Postmodernist teori 1980’lerden sonra edebiyat, sanat, felsefe, mimari, sosyoloji gibi çeşitli alanlarda tartışma konusu olmuştur.

Yukarıdaki paragraftan hareketle daha anlaşılır bir biçimde bahsedilecek olunursa, postmodernizm, Rönesans’tan itibaren kendisini gösteren ve Aydınlanma’yla yükselişe geçen modernizme ve onun öne çıkardığı akılcılığa, bilginin evrenselliğine, insan merkezliliğe, evrenselci insana, ontolojik ve epistemolojik köktencilığe karşı çıkmıştır. Aynı zamanda postmodernizmin siyasi ve entellektüel gelişmeleri oryantalizme meydan okuduğu da söylenebilir.

Edward Said’in sömürgecilik-sonrası kavramı olarak ifade ettiği postkolonyalizm, 1980 yıllarında postmodernizm ile ortak uğraş olan konuları sonucunda ortaya çıkmıştır. Filistin asıllı Amerikalı eleştirmen Edward Said (1935-2003), 1978 yılında “Şarkiyatçılık” adlı eseriyle postkolonyalizm teorisinin gelişimini hızlandırmıştır. Dolayısıyla “oryantalizm” yerine “postkolonyalizm” teorisinin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Çalışmasında Doğu’nun Batı kültüründe “öteki” olarak nasıl yaratıldığının üzerinde durmuştur. Yani Batı ülkelerinin Doğu’yu ötekileştirmesi söz konusudur. Batı, “öteki” olan Doğu üzerinden cinsellik ya da başka fanteziler kurgulayarak Doğu’yu kurmaca olarak görmektedir. Doğu erotik, egzotik ve heyecan verici olarak yaratılmışken, Batı akılcı bir toplumdur. Bu kültürel olguyu ele alan bütün eleştirilerin son derece açık bir şekilde politik amaçlara sahip olması gerekli görülmektedir (Sim & Van Loon, 2012, s. 136 - 137).

Edward Said, psitiyatr ve politika teorisyeni olan Frantz Fanon’un (1925-1961) 1952 yılında kaleme aldığı “Siyah Deri ve Beyaz Maskeler” adlı eserinden faydalanmıştır. Bu yapıt, sömürgeleştirilmiş siyahi ırka sahip olan insanların, onları sömürgeci tahakküm altına alan beyazların düşüncelerini nasıl benimsediklerini incelemektedir (Sim & Van Loon, 2012, s. 138).

Homi K. Bhabha (d.1949), post-yapısalcı çalışmalarıyla önemli bir etki yaratmıştır. Kilit fikirlerinden biri “Hibridite” “Melez”dir. Bu kavram, pek çok farklı fikirleri biraraya getirip sentezlemek anlamına gelmektedir. Postkolonyalizm kavramını en çekinmeden kullanan Bhabha’dır. Bhabha, sömürgeciliğin ortaya çıkardığı durumun bir kültürel aralık (interstice), ve melezlik (hybridity) ürettiğini göstermeyi amaçlamıştır (Mutman, 2010, s. 4).

Gayatri Chakravorty Spivak (d.1941), “Madun Çalışmaları” topluluğunun öncü üyelerinden biridir. Post-yapısalcı düşüncelerini Derrida’nın yapısöküm kavramını kullanarak sömürge sonrası çalışmalara uyguladığı bilinmektedir. Hintli ezilen, horgörülen kadınların nasıl “madun” kavramıyla ilişkilendirerek feminizm yaklaşımıyla anlaşılır kılmaya ve aydınlatmaya çalışmıştır. Madun kavramını ilk olarak Gramsci kullanmıştır. Baskıya maruz kalan Hintli köylü sınıfı, ilk önce sömürgecilikten, daha sonra Hint siyasi elitinden baskı görmüştür (Sim & Van Loon, 2012, s. 140).

Feminizm, eleştirel teori üzerinde çok büyük etki yaratmıştır. Kavram, kadınların otoriteye karşı haklarını savunması anlamını taşımaktadır. Diğer bir deyişle, ezilen kadınların haklarını savunan bir ideolojidir. Eleştirel olarak değerlendirildiğinde, feminizm teorisinin amacı, kadın üzerine yapılan çalışmaların ilkelerini ortaya koyarak sanat gibi benzeri alanlarda erkek egemenliğine karşı mücadele etmektedir (Sim & Van Loon, 2012, s. 141).

Foucault (1926-1984), üç ciltten oluşmuş “Cinselliğin Tarihi” (1976-1984) isimli çalışmasında farklılığın yıkıcı unsur olarak görülmeye başladığını irdelemektedir. Heteroseksüellik norm haline gelmiş ve bu durumu normalleştirmiştir (Sim & Van Loon, 2012, s. 92 - 93).

II. Dünya Savaşı’ndan sonra entellektüel çevreler yeni bir döneme girmiştir. Savaş ekonomik açıdan ciddi bir bunalıma neden olmuş ve toparlanma süreci sadece uygulama alanında değil, düşünsel anlamda da kavramların yeniden sorgulanmasına zemin hazırlamıştır. Bu toparlanma sürecinde tartışmalara maruz kalan ise Marksizm teorisinin kavram ve kuramlarıdır. 1960-70’li yıllar pek çok entellektüel bakış

açıların da birbirleriyle çatıştığı bir dönem olarak nitelendirilebilir (Güngör, 2013, s. 303 - 304).

Modernizmin içine doğan, bütün düşünsel gelişimlerini modernizmin içerisinde şekillendiren entelektüeller kendilerini bir anda postmodernizmin düşünsel alanında görmeye başlamışlardır. Bu durum karşısında entelektüellerin yaşadığı kafa karışıklığı modernizmin yapısalcılarıyla postmodernizmin postyapısalcılarını hem birbirinden ayırmış hem de birbirleriyle çatışan düşüncelerini ortaya çıkarmıştır. Klasik Marksist teorisyenlerin eleştirel ekonomi politik düşünceleriyle yeni Marksistlerin ideolojiyi merkeze alması söz konusudur. Bu durumun yarattığı kaos, akademik alanda yaşanmakta olan karışıklığın pratikte karşılık bulması ile yeni bir entellektüel trendin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Yani kültürel çalışmaların farklı kesimlerce ilgi görmesini, dikkat çekmesini sağladığı söylenebilir (Güngör, 2014, s. 304).

Günümüzde yüksek kuram diyebileceğimiz bir dönemin hemen ardından Althusser, Barthes, Derrida ve diğer teorisyenlerin yükselttiği kavrayış seviyesi üzerine ilerlemiş ve bazı yönlerden onlardan da ileri bir zaman diliminde yaşamaktayız. Bu düşünürlerden sonra gelen kuşak, bir şeylerin arkasından birçok kuşağın yaptığının ötesine geçememiştir. Kendilerine ait fikirleri geliştirip uygulamaya sokarak feminizm ve yapısalcılık üzerinde çalışmışlardır. Akademinin dehşet ortamında yapısalcılık, Marksizm, post-yapısalcılık ve benzeri alanlar yerine insan bedeni, Fransız öpücüğü, vampirizm gibi çarpıcı konular üzerine çalışmak daha ilgi çekici hale gelmiştir. Entellektüel topluluklar sorunlarını fildişi kuleye kapatmayıp medyayı, alışveriş merkezlerini, yatak odalarını ve genelevleri de içerisine alarak geniş bir dünyaya kucak açmaktadır (Eagleton, 2004, s. 2 - 3).

Yeats'ın söylediği gibi, “...*insan zihni, mükemmel yaşam ile çalışma arasında seçim yapmaya zorlanmıştır*” (William Butler Yeats'tan akt. Martin Jay, 2014, s. 31). Radikal aydın, fildişi kulesinden ayrılmak için değişimin popüler gücüyle çok yakın benzerlik gösterdiğinde, kusursuz olanı başaramayarak tehlikeye atmaktadır. Bu

durumla karşı karşıya kalan aydının orta bir yol bularak ilerlemesi gerekmektedir. İlerlemezse başarısızlığın kaçınılmaz olacağı söylenebilir (Jay, 2014, s. 31).

Terry Eagleton, “Kuramdan Sonra” adlı kitabında kültürün kazanımlarından şu şekilde bahsetmiştir;

“Kültür kuramının en büyük kazanımlarından birisi, cinsiyet ve cinselliği akademik çalışma konuları ve hatta siyasal öneme sahip ciddi meseleler olarak orta yere koyabilmiş olmasıdır.

Kültür kuramının bir başka tarihsel kazanımı da, popüler kültürün akademik çalışmaya değer bir alan olduğunu kabul ettirmek olmuştur. Geleneksel akademi, ortalama insanların gündelik yaşamını yüzyıllar ihmal etti. Aslında bakılırsa, ihmal edilen, yalnızca gündelik hayat değil, hayatın ta kendisiydi de” (2004, s. 4 - 5).

Kültürel çalışmalar’ın üzerinde durduğu araştırma alanı, “popüler medya, alt kültür, giyim, spor, popüler müzik” ile ilgilidir. Kültür kavramının ‘olağan’ ve ‘olağandışı’ toplumsal kitleler tarafından nasıl kullanıldığını ve çıkarları doğrultusunda nasıl dönüştürüldüğünü incelemektedir. Kültürel çalışmalar’ın başarısını sağlayan temel faktör aslında bakıldığında, kültürün geleneksel tanımından çok dışlanmış kültürel biçimlere değer vermesidir: popüler kültür, aynı zamanda azınlık kültürleri (toplumsal, etnik, toplumsal cinsiyetler, cinsel azınlıklar) ve kitle kültürü (Bourse, 2017, s. 7).

1990 yıllarında ilerleme gösteren “Kültürel Çalışmalar”, görsel çalışmalar, toplumsal cinsiyet çalışmaları ve sömürgecilik sonrası çalışmaları’na doğru bir gelişme göstermektedir. Bu alanlar, “...temelde hem kültürel üretimlerin göstergebilimsel bir kavranışını hem kitle toplumlarının sosyolojik bir incelemesini hem de toplumsal egemenlik üzerine iletilerin alımlanmasının yeniden tanımlanması yoluyla toplumsal egemenlik üzerine bir antropolojik düşüncüyü içeren bir kuramsal akım söz konusudur” (Bourse, 2017, s. 9). Bu üçlü düşünceyle kültürel çalışmalar

“kültürü” yeniden değerlendirme konusunda katkı sağlamaktadır. Kültürel çalışmalar üzerine birçok alan olsa bile, kültürel çalışmalar bir disiplin olarak ele alınmamaktadır. Aksine, topluluğu oluşturan bireyleri, ilk günden bu yana birbirinden farklı kültür şekillerinin özgün incelemelerini önermektedir. Bunları araştırılmaya değer konular olarak ele almak için, 1950’li yılların son dönemlerinde ilerleme göstererek farklı bilim dallarından yararlanmayı öğrenmiş olan akıma anti-disiplin şeklinde adlandırmayı uygun görmektedirler. 1960’lı yıllardan sonra toplumsal sınıflara, toplumsal cinsiyete, cinselliğe, ırklara, azınlıklara, toplumdaki dışlanan insanlara, ezilenlere, kültürel direnişlere önem vermektedirler. Böylelikle iletişim, medya, sosyoloji, teknoloji, antropoloji, ve eğitim üzerine araştırmalar önermektedirler (Bourse, 2017, s. 10).

Kültürel çalışmalar farklı alanlardan düşünürlerin kavramlarına ve kaynaklarına başvurmaktadır. Örneğin “ideoloji ve hegemonya” kavramı üzerine Antonio Gramsci, “yabancılaşma” kavramı üzerine Theodor Adorno, “iktidar-güç” kavramı üzerine Michel Foucault, “yapısöküm” kavramı üzerine Jacques Derrida, “oryantalizm” kavramı üzerine Edward Said, “madun çalışmaları” üzerine Gayatri Chakrovarty Spivak, “Cinsel kimlik” üzerine Judith Butler, “hibridite” kavramı üzerine Homi K. Bhabha, “metinlerarasılık” düşüncesi üzerine Umberto Eco, “metinlerarasılık ve simgesel düzen teorisi” üzerine Julia Kristeva. Bu ve pek çok disiplinler arası teorilerin yeniden ele alınması, benimsenmesinin ve aydınlanma sağlayarak doğru bilgiye ulaşmanın yolunu açmaktadır.

Kültürel çalışmalar, sosyal bilimlerin disiplinlerinden, insan bilimlerin ve sanat alanının bütün dallarında ödünç alma hareketini gerçekleştirerek çalışmaktadır. Çalışmaların konusuna ve amacına göre, disiplinler arası ve yöntemler arasında hareket etmektedir. Bundan dolayı kültürel çalışmaları bir disiplin olarak görmek doğru değildir. Kültürel çalışmalar, bir şey değil. pek çok şeydir. Önceden inşa edilmiş disiplinlerden, yeni politik hareketlere; Marksizm, feminizm, postmodernizm, post-yapısalcılığın bütünün ortaya çıkan entelektüel ve akademik bir temelden beslenmektedir (Alioğlu, 2017, s. 1- 2).

Günümüzde çoğu eleştirmenler, kendi bireysel yaklaşımlarından yola çıkarak teoriler arasında seçimler ya da bağdaştırarak saksagan usulüyle çalışmaktadırlar. Karşılaştığımız bu teori çeşitliliği bu türden araştırmalara öncülük etmektedir. Salt edebiyat çalışmak yerine ek olarak okumaları kurgulayabilmek için eleştirel teoriden faydalanılmaktadır. Aynı durum sosyoloji, sanat, medya vb. diğer alanlar içinde geçerlidir. Kültürel çalışmalar bu disiplinlerin çoğunu kapsamaktadır (Sim & van Loon, 2012, s. 6 - 8).

Çalışma kapsamında yer alacak eleştirel bir teorinin uygulanabilmesi için ilk olarak teorinin sahip olduğu modelin çerçevesinin çizilmesi gereklidir. Eleştirel olmak için o teoriyi görünür, anlaşılır kılmak gerekmektedir. Buna bağlı olarak eseri değerlendirirken eleştiriye açık olması şarttır (Sim & van Loon, 2012, s. 10). Eser sahibinin teorik yönteminin incelenmesi uygun görülmekte ancak bu yol izlendiğinde doğru bilgiye ulaşmak mümkün olacaktır. Bir eleştirel teoriyi kavrayabilmek ve bilginin doğruluğunu kanıtlayabilmek için eleştirel teorinin ne olduğunu, oluşumundaki kavramları, gelişimi üzerinde incelemeler yapmak, çalışmanın ilerleyişinde önemlidir. Bu bağlamda bir sonraki bölümde kültürel çalışmalarda sömürgecilik (kolonyalizm) ve sömürgecilik sonrası (postkolonyalizm) kavramları ele alınacaktır.

1.2. Kültürel Çalışmalar Çerçevesinde Sömürgecilik ve Sömürgecilik Sonrası Kavramları

Araştırmanın temelini oluşturan kavramlardan bir diğeri ise sömürgecilik ve sömürgecilik sonrasıdır. Sömürgelerin, II.Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsızlıklarını kazanmalarıyla başlayan sömürgecilik sonrası dönemi irdeleyebilmek için emperyalizmi ve sömürgeciliği tarihsel bir perspektif içinde ele alarak, dayandığı düşünceler çerçevesinde irdelemek gerekmektedir.

“Sömürgecilik” kavramından önce, “sömürü” kelimesinin ne anlama geldiğine bakılmalıdır. Çünkü sömürge ve sömürgecilik kavramları, “sömürü” kelimesinden türemişlerdir. “*Sömürü; ister toprak, ister emek, isterse piyasa konumu olsun, iktisadi bir kaynağın kabul edilemez amaçlarla kullanılmasını anlatan bir terimdir*” (Marshall, 2005, s. 691).

Yeni pazarlar arayışı, yabancı ülkelerin varlıklarını ele geçirme, öteki sömürgeci Avrupa ülkelerine üstünlük sağlama, İngiliz kültürünü başka toplumlara yayma ve böylelikle dünyada egemen kılma, Hristiyanlığı yaymak gibi daha birçok nedenlerle sömürge toplumlarını ele geçirmeye başlayan İngiliz emperyalizminin başlangıç noktası 16.yüzyıl başlarına kadar dayanmaktadır.

Sömürgeciliğin doğmasına yol açan Rönesans çağıdır. 15.yüzyıl sonlarından itibaren gerçekleşen coğrafi keşiflerle, elde edilen hammaddelerin işlenmesi ihtiyacı, bilim ve teknolojinin getirdiği buhar gücü ve benzeri yenilikler, Avrupa’da özellikle de İngiltere’de sanayileşme döneminin başlangıcını oluşturmuştur (Çelikel, 2011, s. 19).

Sömürgecilik (kolonyalizm), her ikisinde aynı anlama denk gelmektedir. Kolonyalizm kavramı daha eski dünya yani Rönesans’ta kullanılmış bir terimdir. Sömürgecilik kavramı ise Ortaçağ (Roma imparatorluğunun çöküşü 1453-1492) sonrasında kullanılmaya başlanmıştır. Eski dünya tarımsal toplumlardan oluşmuş ve köleliğe dayanmaktadır. Üretim biçimleri el işçiliğine, ticaret ise kıyı gemiciliğiyle sağlanmaktaydı. Ortaçağ sonrasında modern toplumlarda durum aynı değildir. Ortaçağın sonunda teknik bir devrimin beraberinde büyük değişimler yaşanmıştır. Barutun ve matbaanın bulunması buna en iyi örnek olmaktadır. Yeni bir toplumsal sınıf olarak ortaya çıkan modern burjuva sınıfı doğmuş ve hızlı bir şekilde ilerlemiştir. Burjuvazi çalışmalarının temeli, üretim ve değişim alanına dayanmaktadır. Ortaya çıkan burjuvazi, çalışmayı, kölelere özgü bir özellik olarak gördüğünden insanın başta gelen görevlerinden biri olarak algılamışlardır. Kölelerin sağladığı el emeğinden yoksun olan burjuvazi, yeni kaynaklar aramaya başlamıştır. Giordano Bruno, “Kahramanca Öfkeler” adlı yapıtında, yeni toplumun keşiflerde bulunmasını ve

istilaya iten kaygılı bekleyişi ele almıştır. Zemberekli saatin geliştirilerek insanın okyanus ortasında hangi boylamda olduğunu saptaması, yelkenli gemilerin geliştirilmesi, Jürgen'in iplik yapımında kullandığı rotatif çıkırığı bulması, maden bulma teknolojisinin gelişmesi gibi birçok ilerleme, Ortaçağdaki zanaat atölyelerinin yok olmasına sebep olmuştur. Hemen ardından onların yerini fabrikalar almış ve üretim biçimlerinin merkezine yerleşmiştir (Luraghi, 2000, s. 13 - 15) , (Loomba, 2000, s. 21). Böylelikle 18.yüzyılda başlayan Batı Avrupa denen toprak parçalarında, üretimi çoğaltmaya olanak sağlayan ilerlemiş bir tekniğe dayanan Sanayi Devrimi dönemi başlamıştır.

Tarihsel bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde Roma hatta Antik Yunan Kent devletleri yayılımcı bir davranış sergilemişlerdir. Sömürgeciliğin ilk devletinin Roma imparatorluğu olduğu söylenebilir. Sınırlarını genişleten Romalılar, Hint Okyanusu'nu aşarak Hindistan'la ve Orta Asya ile ticaret yapmaya başlamışlardır. Bu bağlamda Roma İmparatorluğu dünyanın ilk büyük emperyalist ülkesi olduğu söylenebilmektedir. Dolayısıyla keşifci/istilacı toplumların dünyayı tek bir ulusa dönüştürme düşüncesi, 19.yüzyıldan çok önceki tarihlere dayanmaktadır. İster Çin, Babil, Asur ister Peru İmparatorlukları olsun “üzerlerinde güneş hiç batmaz” düşüncesine sahiptirler. Kendilerini yerin, göğün, doğunun ve batının, kuzeyin ve güneyin yaratıcısı, efendileri olarak görmektedirler. “Beyaz adamın” gelmesiyle sömürgecilik başka bir boyuta taşınmıştır. Hristiyanlaştırma, pazarların fethi, hammadde sağlama, yeni topraklar arayışına girme, işgücüne duyulan ihtiyaç, sömürgeci emperyalizmin en doğal yoldaşları haline gelmiştir. Sömürgeciliğin büyülü ve ihtişamlı yaşamı, insanlığın gözünü boyamış, sömürülen ülkenin insanlarını cezbetmiştir. Bir çoğu, barbarlığı “uygarlık”; zulmü “yardımseverlik”; teknik olarak ilerlemeyi “devrimcilik”; yozlaşmaya doğru giden hayatı gelişme sanmış ve hala günümüzde de sanmaya devam edilmektedir. İlerleme düşüncesiyle dünyanın bütün değerli kaynakları yok edilmektedir. İlerleme, insanlığın emilmesi ve dünyanın yoksullaşmasından öteye gidememiştir. Roma İmparatorluğu dünyayı cehenneme çevirerek sürekli talan ve yağma gerçekleştirmiştir. Engels yağma gerçekleştiren toplumları “barbar” olarak nitelendirmiştir (Ülger, 2018, s. 34 - 45).

Amerika'nın keşfi ve Afrika'nın deniz yoluyla güneyden aşılması, yeni doğmakta olan burjuvaziye yeni bir alan yaratmıştır. Hint ve Çin pazarları, Amerika'nın sömürgeleştirilmesi, sömürge ticareti alışverişi, denizciliğe ve sanayiye görülmedik bir gelişme sağlamıştır. Yeni pazarlar açıldıkça eski derebeylik ve lonca sanayi üretimi ihtiyaçlara cevap veremez hale gelmiştir. Pazarlar durmadan genişlerken, talepte hızla artmıştır. Makineleşme sonucu üretim olanakları artarken diğer yandan sanayi bölgelerinde ihtiyaç duyulan için yeni yerleşimler kurulmuş ve bu durum kırsal kesimden sanayi bölgesine göçe neden olmuştur. Bu nedenle üretim ilişkileri hızla değişirken, kırsal kesimden kopmuş bir işçi sınıfını meydana getirmiştir. Yeni üretim ilişkileri sonucunda ortaya çıkan işçi sınıfı (proletarya) ve orta sınıf, toplumdaki dinamiği değiştirmeye başlamakta ve aristokrasi ile alt sınıf değerlerinden farklı bir değerler sistemi oluşturmuşlardır. (Çelikel, 2011, s. 20).

Bu bağlamda temeli ekonomiye dayanan sınıflar arasında gerçekleşen rekabet ve kendilerini kabul ettirme hırsları beraberinde çatışmalara neden olmuştur. Bu çatışmaların dışında dünyanın başka bölgelerinde de farklı sınıflar arasında çatışmalar yaşanmış ve bu kargaşa sömürgeciliğin temellerini oluşturmuştur.

El emeği kullanan üretim birimleri yerini büyük sanayiye bırakmıştır. Büyük sanayi, Amerika'nın keşfi ile ortaya çıkan dünya pazarını doğurmuştur. Dünya pazarı da, ticaretin, denizciliğin ve ulaşım yollarının gelişmesine katkı sağlamıştır. Bu gelişme ile burjuvazi sermaye üzerine sermaye ekleyerek Ortaçağ'dan kalma sınıfları geri planda bırakarak büyümeye devam etmiştir. Burjuvazi, dünya pazarını sömürerek bütün ulusların üretim ve tüketimine evrensel bir rol biçmiştir. Teknik yönden geri kalmış ülkeler umutsuzluğa kapılmış ve eski ulusal sanayiler yok edilmiştir. Ulusal sanayilerin yerine yeni sanayiler gelmiştir. Yeni sanayiler, kendi topraklarında bulunan ana maddeler yerine en uzak yerlerden gelen ana maddeleri kullanmaktadırlar. Sanayilerin ürettiği ürünler sadece sanayinin bulunduğu ülkelerde değil, dünyanın her yerinde kullanılmaktadır. Ulusal üretimle elde edilen ürünlerle giderilen ihtiyaçlar yerini en uzak ülkelerin ürünlerini gerektiren yeni ihtiyaçların doğmasına neden olmuştur. Bu durum evrensel ilişkiler ve evrensel bir birbirine bağımlılık ortamı yaratmaktadır (Marx & Engels, 1966, s. 8 - 9).

Modern sömürgecilik endüstri ürünlerinin pazarlanmasının yanı sıra Avrupa'nın fikir ürünleri de sömürülen ülkelere pazarlanmıştır. Bu dönem, bütün dünyayı kökten etkileyecek bir değişimin kapısını açmıştır. Yeni teknikle ticareti ilerletmek, yeni pazar ortamları elde etmek, altın ve madde zenginliklerini ele geçirmek isteyen Avrupalılar, yepyeni bir istila hırsıyla dünyanın başka yerlerine göz dikmişlerdir. Çünkü Avrupalılar, kendilerini “tektipleştirilmiş” uygarlık olarak görmeye başlamışlardır. Bu düşünüş bir toplumun uygarlığının teknik gelişmelerle ölçülebileceği düşüncesinden doğmaktaydı. Tarım ve zanaat ile uğraşan “öteki” ulusları “barbar”⁴ olarak nitelendirmişlerdir. Yeni teknikler Avrupalılar’a askeri güç imkanı da sağlamıştır (Luraghi, 2000, s. 17 - 18).

Sömürgecilik tarih boyunca emrivaki yaparak varlığını sürdürmüştür. Kendisini zorla dayatmış ve en zorba yöntemleri kullanmıştır. Roma, Amerika ve Afrika kıtasının sömürgeleştirirken onların gerçekliğini görmezden gelmiş ve yok etme pahasına halkları soykırımdan geçirmiştir. Roma dışındaki diğer hakim toplumlar, bir yabancı ülkeye girerken onların gerçekliğini görmezden gelmeyecek dikkate almış, doğal yapılarını bozmadan yaşamlarına devam etmişlerdir. Batı kültürünün karakteri tasfiyeciliktir. Faşist ve tekçi karakterlidir. Batı’ya göre kendisi dışında hiçbir ulus, kültür yaşamayı hak etmemekte ve tasfiye edilmeye mahkumdur. Bu türden bir yaklaşım sömürgeciliğin karakterini oluşturmaktadır. Sömürgeciliğin bir başka özelliği ise imha politikasıdır. Roma imparatorluğuyla kendisini gösteren imha politikası, insansızlaştırmayı devam ettirmiştir. Kendilerini dünyanın tek sahibi olarak görmüşler ve onlar dışındaki her canlı yine onların kölesi olmuştur. Onlara göre insan yoktur. Kendilerini herşeyin sahibi olarak görmelerinden dolayı talan ve yağma hakkını her zaman kendilerinde görebilmişlerdir. (Ülger, 2018, s. 54 - 55).

Sömürgeci sistemin başlangıcı da ve devamı da bu şekildedir. Bu bağlamda sömürgecilik döneminde ortaya çıkan kültürler arası diğer bir etkileşim, Afrika kıtasından Amerika ve Avrupa’ya köle ticareti yapılmasıyla ortaya çıktığı söylenebilir.

⁴ Barbar kelimesi ilk olarak Yunan şehir devletlerinin dışında kalanlar için kullanılmıştır. Bu kavramın tarihsel süreç içerisinde anlam kaymasına uğrayarak günümüzdeki anlamını kazandığı unutulmamalıdır (www.turkcebilgi.com, E.T. 29.12.2018).

Köle işçilerin soyundan gelenler, sonuç itibariyle hakim kültürün bir unsuru haline getirilmeye çalışılmıştır. Çoğu zaman bu konuda başarılı olunurken; aksi durumda bazı toplumlarda ise bu süreç toplu katliamlara, etnik isyanlara ve soykırıma giden çatışmalara neden olmuştur.

Ekonomisi tarıma ve zanaata bağlı olan, teknik olarak geride kalmış insanların, teknik yönden çok daha ileri olan uluslar tarafından himaye altına alınmaları modern sömürgeciliği doğurmuştur. Bundan dolayı sömürgecilik, teknik yönden gelişmiş ve tarıma dayalı teknik yönden gelişmemiş ülkeler arasında bir kültür mücadelesi halini almıştır. Böylelikle dünyayı “uygarlaştırma” inancına sahip olarak sömürgeci yayılma sürüp gitmiştir. Fakat ilkel ve geri kalmış eserleri yok etmek, bütün dünyaya teknikle yaratılmış ürünleri getirmek sömürge toplumlarına onarılması zor zararlar vermiştir. Bağımsızlığın kaybedilmesi, hakim güçler tarafından sömürülme, uygarlığa ve gelişmeye değil aksine sömürge halkların yoksul, sefalet içinde yaşamalarına ve aşağılanmalarına neden olmuştur (Luraghi, 2000, s. 18). Sömürgeci toplumlar kadar, sömürülen bireyleri de eleştirmek gerekmektedir. Sonuçta biri diğerrinin varoluşu nedenidir. Köle ile efendi arasındaki kuvvetli bağ hala sürmektedir. Kurulan düzene göre, herkes yerini bildiğinden sömürgeci toplumlara boyun eğerek yaşantılarını sürdürmektedirler (Ülger, 2018, s. 61).

Sömürgecilik (kolonyalizm) ve “emperyalizm”, “kapitalizm” kavramları beraber kullanılmasına karşın aralarında çok küçük farklar vardır. Sömürgeciliğin tüm tanımlarının, bir ulusun başka bir yabancı toplumun topraklarını ele geçirmesi ve o yabancı topraklarda yerleşmesi gerçeğini ifade ettiği görülmektedir. Sömürgecilik, Latince “colonia” sözcüğünden gelmektedir. Oxford English Dictionary’ye (OED) göre, kolonyalizm sözcüğü “çiftlik” veya “yerleşke” anlamına gelmektedir. Kolonyalizm kavramı, ilk olarak Romalıların başka topraklara yerleşmeler de anayurtla bağlantısını koparmayarak Roma yurttaşı olmaya devam eden topluluklar için kullanılmıştır (Loomba, 2000, s. 18). Oxford English Dictionary’in tarifine göre sömürgecilik şu şekilde ifade edilmiştir:

“Yeni bir ÷lkedeki bir yerleşke... yeni bir yöreye yerleşen, anayurtlarına tabi halde ya da onunla bağlantısını koruyarak bir topluluk oluşturan bir grup insan; yerleşimi ilk olarak gerçekleştirenlerin soyu ve ardılları tarafından bu şekilde oluşturulan topluluk anayurtla bağlantıyı koruduğı sürece bu yerleşime “colonia” denir” (Loomba, 2000, s. 18 - 19).

Sömürgeleştirme, yeni olan topraklar üzerinde bir “topluluk oluşturma” orada daha önce yaşayan toplumları bozmak ve yeniden oluşturma sürecinin adıdır. Bu süreç pazarlık, ticaret, savaş, bireyleri köleleştirme, soykırım ve isyanlar dahil olmak üzere kapsamlı bir pratiklerden oluşmaktadır. Varolan pratikler çok çeşitli olarak özel kayıtlar, ticari belgeler, devlet tahvilatları, kurmaca ve bilimsel literatür gibi benzeri yazılı kaynaklar üretmiş hem de bu yazılı kaynaklar tarafından üretilmiştir. Bu pratikler silsilesi ve yazılı kaynaklar, sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası araştırmalarının anlam yüklemeye çalıştığı şeyin önemli ve büyük bir kısmını oluşturmaktadır. Bundan dolayı sömürgecilik, başka bireylerin topraklarının ve mallarının ele geçirilmesi ve denetlenmesi olarak tanımlanabilir (Loomba, 2000, s. 19).

Sömürgecilik uygulamalarının, dünya düzeni üzerinde tahmin edilemeyecek etkileri olduğu söylenebilir. Sömürgeci toplumlar, bu süreçte soğukkanlı bir şekilde çıkarları doğrultusunda ilerlerken, yaptıklarının global dünya düzeninin doğal bir sonucu olduğunu ileri sürmüşlerdir. Said, “Şarkiyatçılık” adlı çalışmasında Lenord Beaulieu’nun sömürgecilikle ilgili yorumlarını şu şekilde aktarmıştır:

“Bir toplum, yüksek bir olgunluk ve güç düzeyine ulaştığında sömürgeler kurar; can verdiği yeni toplumu döller, korur, iyi gelişim koşullarında yaşatır ve ergenliğe kavuşturur. Sömürge kurmak, toplumsal psikolojinin en karmaşık, en hassas olaylarından biridir. Sömürgeleştirme, bir halkın yaygın gücüdür; o halkın yeniden üretme gücüdür; uzamda genişlemesi, çoğalmasındır; evrenin ya da evrenin

büyük bir kısmının, o halkın diline, törelerine, fikirlerine, hukukuna tabi kılınmasıdır” (Said, 2017, s. 231).

Yukarıdaki ifadeye göre, Doğu gibi zayıf veya az gelişmiş bölgelerin, Avrupalı toplumların sömürgeleştirmesine olanak sağlayan bir tutum olarak görüldüğü söylenebilir. Sömürgeciliğin doğurduğu sonuçlar sömürülen toplumlar için her zaman bir kaos ortamı yaratmıştır. Sömürgeci toplumlar, sömürdüğü halklardan çok, maddi sonuçlarıyla ilgilenmiştir. Bu halkın ne hissettikleri, psikolojileri ve gelecek yaşamları hiç düşünülmemiştir.

M. Ali Çelikel, Said’in “Şarkiyatçılık” adlı çalışmasından yola çıkarak tarihteki her şeyin insan eliyle oluşturulduğunu ve sömürgecilik dahil insanlara ideolojik olarak rol biçtiğini, anlam yüklediğini savunurken Said’in sömürgeciliğin ortaya nasıl çıktığı sorusuna cevap niteliği taşıyan şu sözlerini aktarmaktadır:

“Birkaç hektarlık bir toprak parçası üzerinde yaşayan bir grup insan kendi toprakları ve hemen çevrelerinde “barbarların toprakları” olarak adlandırdıkları bölgelerle aralarında sınırlar çekmektedirler. Bir başka deyişle, bireyin aklında “bizim” olarak bildiği bir mekân ile “bizimkinin” ötesinde “onların” olarak bildiği bir mekân fikri oluşturan evrensel uygulama, bütünüyle keyfi olarak nitelenebilecek coğrafi ayrımlar oluşturma bir yoldur ” (2011, s. 23).

Sömürgecilik çok yönlü bir yapıya sahiptir. En çok dayandığı nokta maddi olduğundan pek çok farklı stratejiler uygulamaktadır. Aynı zamanda en fazla etki yaratan stratejilerden biri de eğitimidir. Sömürgeci toplumlar yabancı topraklarda sömürge okulları açarak bu okullarda çalışacak olan öğretmenler ve akademisyenleri kendisi belirlemektedir. Bu entellektüeller de ülkelerinin çıkarlarına hizmet edebilmek adına okula eğitim almak için gelen öğrencilere kendi kültürlerini aşlamak istemişlerdir.

Said, Yeats üzerine yoğunlaşarak kaleme aldığı “Yeats ve Sömürgesizleşme” yazısında Batı zihniyeti aşılana sömürge halklarına şu şekilde değinmiştir:

“Sözgelimi, büyük sömürge okulları yerli burjuvazinin kuşaklarına tarih, bilim, kültür hakkında önemli gerçekleri öğretti. Ve bu öğrenme sürecinden geçen milyonlarca insan modern yaşamın temellerini kavradı, fakat yaşamları dışında her yerde üslenmiş otoritenin boyun eğen bağımlıları olmayı sürdürdüler. Sömürge eğitiminin amaçlarından biri de Fransa ya da İngiltere tarihinin tutunmasını sağlamak olduğu için, aynı eğitim aynı zamanda yerli tarihi de aşağıladı” (Said, 1993, s. 72).

Yukarıdaki paragrafta anlatılmak istenileni daha anlaşılır kılmak adına, Batılı toplumların, ulaştıkları toplumlara kendi yaşam tarzlarını tüketmeye teşvik ettiği söylenebilir. Bu şekilde sömürülen toplumların milli benliklerini aşama aşama yıkmak, onları kendi kültürlerinden, geçmişlerinden ve felsefelerinden uzaklaştırmaya çalışmışlardır.

Sömürgeci toplumların sömürge ülkeleri üzerinde daha etkili olabilmek için kullanmaya gereksinim duydukları bir başka yöntem de, kendi toplumuna ait insanlarını sömürdükleri toplumların gözünde “üstün” görünmelerini sağlamaktır. Said, V.G. Kiernan, fiziksel görünüşüne ilişkin olarak sömürgeci toplumların sömürdükleri toplumun gözünde yarattıkları dış görünüme verdikleri önemi şu şekilde ifade etmektedir:

“On dokuzuncu yüzyılda, İngiltere’de, Hindistan’daki ve başka yerlerdeki yöneticileri elli beşlerine varır varmaz emekli etmek genel bir uygulama haline geldiğinde, Şarkiyatçılıkta da daha incelikli bir düzeye ulaşılmış oldu; hiçbir Şarklının bir Batılıyı yaşlanıp bozulmuş haliyle görmesine izin verilmediği gibi, hiçbir Batılı da kendi görüntüsünün bağımlı ırkın gözlerine dinç, akılcı ve her zaman tetikte olan bir Raca’dan farklı bir şey olarak yansıma olasılığına katlanmak zorunda kalmadı” (2010, s. 123).

En kritik nokta II. Dünya Savaşı dönemidir. Avrupayı bölen çatışmalar ve uluslar arasındaki anlaşmazlıklar, tüm dünyayı ve daha çok sömürge topraklarındaki kaynaklara ulaşmaya itmiştir. Avrupa’da Nazilere karşı yapılan silahlı direniş ve

gerilla savaşı diğer topraklara sıçrayarak sömürgecilik sisteminin çöküşüne zemin hazırlamıştır. 1917 yılında Rusya’da bir Sovyet Devleti kurulmuştur. Bu devletin kurucusu olan Vladimir İlyiç Lenin, sömürgeciliğin kapitalist dünyayı oluşturduğunu ilan etmiştir. Komünistler sömürü altındaki halklar arasında kışkırtmaya giderek büyük bir girişimde bulunmuştur. Bu girişim, Amerika’nın üstün gelmesi ve savaşın sonucu itibariyle Batı Avrupa’nın eski sömürgeleri üzerinde hakimiyetini yitirmesine yol açmıştır. Batı Avrupa toplumlarının, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra sömürgeci uygulamalarına son vermesine neden olmuştur. Kominizmin yayılmasına karşı olduklarından ve Sovyet yanlıların ellerine düşmektense buralardan vazgeçmek zorunda olduklarını farketmişlerdir (Luraghi, 2000, s. 20 - 21).

Böylelikle bir dünya ölüyor iken yeni bir dünya doğmaktadır. Bu yeni dünyada politika alanında olduğu kadar kültürel ve toplumsal alanlar ön plana çıkmaktadır. Eski unutulmuş kültürel geleneklerin yeniden hayat bulması söz konusudur. 19. yüzyılla birlikte yeni bir tutum geliştirilmiş, Batılı olmayan toplumlara karşı büyük ilgi gösterilmiştir. “Toplu turizm” olarak adlandırılan hareket de, Batı’nın eskiden barbar saydığı toplumları, bunların kültürlerini anlaşılır hale getirmeye dayanan ilginin yeni bir bakış açısıdır. Gelenek ve kültürlerin bir arada kaynaştığı başka bir dünya varolmaktadır. Bu dünyada, ancak daha insanca, daha özgür ve daha adil olursa yaşanabileceği söylenerek bu dünyadaki farklı medeniyetlerin arasında işbirliği ve karşılıklı anlayış zorunlu görülmektedir. Bugün Avrupalı geçmişi daha iyi tanımak ve anlamak için bütün kapanmış eski dönemin sentezini yapmak ve tekrar uzun ve karmaşık bir yoldan geçmesi gerekmektedir (Luraghi, 2000, s. 21 – 22 - 23). Ancak bu şekilde doğru bilgiye ulaşarak özgürlüğün doğuşu sağlanacaktır.

Sömürgeciliği anlayabilmek için kapitalizmle olan bağlantısı da incelenmelidir. Marksist düşünce, “eski sömürgecilik” ile “yeni sömürgecilik” arasında farkları ortaya koymaktadır. Eski sömürgecilik kapitalizm öncesine dayanırken, modern sömürgecilik Batı Avrupa’da kapitalizmin kuruluşuna denk gelmiştir (Bottomore’dan akt. Loomba, 2000, s. 21). Modern sömürgecilik ele geçirdiği uluslardan haraç, mal ve zenginlik elde etmekten daha fazlasını yapmış ve ulusların ekonomilerini yeniden yapılandırmıştır. Kendi ekonomileri ile sömürge

toplumlarının ekonomilerini karmaşık bir ilişki içerisine sokmuşlardır. Böylelikle sömürgeleştirilmiş toplumlar ile sömürgeci toplumlar arasında insan ve doğa kaynaklarının hareketliliği başlamıştır. Kölelerin yanı sıra hammaddelerde; büyük şehirlerdeki talebi karşılamak için başka bölgelerde yapılan mal üretimine yönlendirilmiştir. Böylelikle sömürü toplumları da Avrupa mallarının alıcısının olduğu bir pazar ortamı yaratmıştır. Örneğin; Hindistan’da üretilen ham pamuk, elbise yapımında kullanılmak için İngiltere’ye gönderildi, bu işlenmiş, üretilmiş giysinin tekrar Hindistan’a satılması bu ülkenin giysi üretimini zarara uğratmıştır. İnsanlar ve hammaddeler nereye hangi yöne giderse gitsin, karlar her zaman anayurda akmaktadır (Loomba, 2000, s. 21).

Sömürgecilik, Avrupa kapitalizminin varolmasına yardım etmiştir. Diğer bir ifadeyle Avrupa’da kapitalizme geçiş sömürgeci yayılma sayesinde gerçekleştiği söylenebilir. Kapitalizm-öncesi sömürgecilikler ile kapitalist sömürgecilikler arasında bir ayrım yapılırken, çoğunlukla ikincisi emperyalizm olarak adlandırılmaktadır. “Emperyal” in ilk kullanımı basit bir ifadeyle, “buyruk ya da üstün güç” anlamına gelmektedir. OED, emperyalizmi “imparatorluğun yönetimi” şeklinde tanımlamaktadır. “*Lenin’e göre emperyalizm; sömürgecilik anlamında kapitalizmin “en yüksek aşaması”ydı ve onun ortadan kaldırılması bir bütün olarak kapitalizmin sonunu haber verecekti*” (Marshall, 2005, s. 193). Modern dünyada, toprakların işgal altına alınması, maddi zenginliklerin ele geçirilmesi, emeğin sömürülmesi ve yabancı bir ulusun politik ve kültürel değerlerine müdahale edilmesi olarak kolonizasyon ve emperyalizm arasında ayrım yapılabilir. Emperyalizmin, ekonomik ve kültürel boyutlarının birbirinden farklı etkileri söz konusudur. Örneğin; Amerikan emperyalizminin ekonomik anlamı olup; Sovyet emperyalizminin politik anlamı ağır basmaktadır. Buna bağlı olarak emperyalizm ve sömürgecilik arasındaki farklılıklar tarihsel dönemlere göre farklı şekillerde tanımlanabilmekte ve ikisinin arasında net bir ayrım yapmak mümkün değildir. Sonuç olarak, emperyal ülke, iktidarın kaynağı ve dışa aktığı “metropol”dür; koloni “metropol”ün nüfus ettiği ve denetim altına aldığı yerdir. Emperyalizm, sömürge toplumları olmadan işleyebilir; fakat sömürgecilik işleyemez. Bu düzensiz değişimler post-kolonyal teriminin anlamını da karmaşıklığa itmektedir (Loomba, 2000, s. 22 - 24).

Emperyalizm çağının 1870’li yılların sonunda, Afrika’yı kapma çabalarıyla başladığı söylenir. Fakat Said, siyasal belirtilerin yanı sıra kültürel belirtilerin çok daha önce başladığını söylemiştir. Said şu şekilde ifade eder: “*Emperyalizmin kendisi Afrika için kapışmadan en azından bir buçuk yüzyıl önce olan devamlı bir süreçtir*” (Said, 1993, s. 68).

Sömürgeciliğin maddi olduğu kadar manevi çıkarları da söz konusudur. II. Dünya Savaşı’ndan sonra sömürülen ülkelerin bağımsızlıklarını kazanmalarıyla 1960–1970’li yıllar kültürel eleştiri kuramları, çokkültürlülük, kimlik, aidiyet, ulusçuluk modernizm eleştirisinin ön planda olduğu yıllardır. Birey bir kültürün, ırkın, ailenin, dilin ve inancın üyesi olarak doğar. Aidiyet toplulukları denilen bu yapıların değerleri doğrultusunda sosyalleşerek kim olduğu, nereden geldiğini ve nereye gideceği konusunda fikir sahibi olmaktadır. Irka ait insan kimliği ten renginin dışında, etnik, dilsel, dinsel, ulusal ve sınıfsal farklılıklar üzerinden yarattığı algı sonucu şekillendirilir. Dolayısıyla bir topluluğu oluşturan ten renginden ya da dış görünüşünden ziyade, nasıl yaşadığı, neye inandığı, hangi dili konuştuğu, ve olayları algılayış şeklidir (Loomba, 2000, s. 144 - 145).

Bu bağlamda dilin, insanın kimliğinin şekillenmesinin yanında toplumsal olarak bütünleşmesinde önemli bir rol üstlendiği söylenebilir. Sömürgeci ülkelerin, sömürülen toplumlara dilini öğretmeye çalışması, sömürülenlerin kimliğini değiştirmeye yönelik bir gayrettir. Yani sömürge altında olan toplumun dili ve kültürü aşağı görülmektedir. Buna bağlı olarak Üçüncü Dünya ülkelerine karşı uygulanan bir beyin yıkama çalışmaları başladığı söylenebilir.

Sosyolojide kimlik kuramı, William James ile George Herbert Mead tarafından tartışılan “pragmatik benlik” kuramından ortaya çıkmıştır. Benlik, bireylerin iletişim ve dil yoluyla kendi doğaları ve toplumsal dünyaları üzerinde fikir sahibi olmalarını ve düşünmelerine sağlayan, insana özgü bir özelliktir. Toplumbilimlerinde yapısalcılık ve postyapısalcılığın kimliğin şekillenmesinde dilin ve temsilin derinlere uzanan şekillendirici yapısını daha çok ön plana çıkardığı söylenebilmektedir (Marshall, 2005, s. 405).

Kimlik siyaseti sömürge sonrası eleştirinin popülerliğini artırmıştır. Üçüncü Dünya kadınlarına ve siyahi kadınlara göre, sömürgecilik sonrası eleştiri toplumsal cinsiyetle ilgili kavramlarla çelişen bir epistemolojiye sahiptir. Bu epistemolojinin ortaya çıkışı, sosyal ilişkiler üzerinden bir kimlik teorisi değil; aksine etnik ve ırksal ilişkilere dayalı özgül sosyal ilişkilerdir (Dirlik, 2010, s. 24).

Sömürgeciliğin işlemlerini sağlayan kültürel bağlam, epistemik güç ilişkilerinden biri de söylemin kontrolüdür. Söylem, Foucault’cu bir şekilde güç ilişkilerinden bağımsız düşünülememektedir. İktidar, söylemi kontrol ederek, söylemi denetleyerek işlemektedir (Foucault, 2003, s. 41). Beyaz’ın, Batılı’nın ve egemen özne’nin dili her daim sömürgeci söylem olmuştur.

Kabbani’ye göre, Avrupalı sömürgecinin imajı her zaman şerefli olmalıdır. Yeni Dünya’nın “Cannibal” (yamyam)larına ise ancak boyun eğdirildiği taktirde katlanılabilir. Doğu halklarını diğer bir deyişle “yerli ötekileri”; “yamyam”, “vahşi” olarak adlandırmışlardır. Yapılan büyük katliamlara kılıf uydurabilmek ve meşrulaştırabilmek için bu türden bir söyleme gereksinim duymuşlardır (Kabbani, 1993, s. 15).

Sömürgecilik ve göçler üzerine ortaya çıkan bir diğer terim ise çokkültürlülük’tür. Kavramın temeli “çoğulculuk” olarak bilinen felsefi bir görüşe dayanmaktadır. Çoğulculuk ilk kez Avrupa’da ortaya çıkmıştır. Amacı etnik, kültürel, dinsel ve dilsel farklılıkları sentezleyerek ortak bir tarih, dil ve kültüre dayalı bir ulus yaratmaktır. Çokkültürlülük özü itibariyle toplumda her türlü birlik ve ortalığı bozan “çeşitlilik” olgusuna vurgu yapmaktadır (www.felsefe.gen.tr, E.T. 05.01.2019).

Batı, sömürgelerinde yaşayan toplumların kültürel ve politik sorunlarına çokkültürcülük paradigması ile çözüm bulmaya çalışmış, aynı zamanda bu toplumların incelenmesinde bu düşünce yapısını kullanmıştır. Bu politikayla kendisinden farklı olan toplumların analizini yaparak aynı zamanda etnik sorunlar yaşayan farklı toplumlara çokkültürcü yaklaşımı tavsiye etmiştir. Aslında çokkültürcülük farklı

kültürlerin birbirlerine karşı uyum içerisinde varlıklarını sürdürmesini öngördüğünü ileri sürse de “yerel kültürlerle yukarıdan bakan Avrupa-merkezci mesafe ya da ırkçılık meselesini kapsamaktadır” (Zizek, 2011, s. 282).

Çokkültürcülük, kültürel ve toplumsal farklılığı anlamayı ve bununla yaşamayı vurgulamaktadır. Kültürel ve toplumsal farklılığı vurgulayan çokkültürcülük’e göre, her toplum ya da kültür, kendisini öteki birimlerden farklılaştırmakta ve kendisini sınırlarıyla onlardan ayıran tekil bir birimdir. Dolayısıyla insanların, ait oldukları kültürel ve toplumsal birimlerin yansımaları olduğu söylenebilir. Bu şekilde anlaşılan çokkültürcülük, epistemik bir sorunu da beraberinde getirmektedir. Etnik, ırksal, dinsel, cinsel ve kültürel farklılıkları öne çıkaran çokkültürlü bir dünya da, toplumsal bilginin parçalanmaması kaçınılmazdır. Sonuç olarak tek türden insanların sadece aynı türden insanlar tarafından bilineceği düşüncesine varılmaktadır. Örnek verecek olursak, kadınları ancak kadınlar anlayabilmektedir. Bu bağlamda çokkültürcülüğün olmakla bilmeyi eşitlediği söylenmektedir (Fay, 2017, s. 15 - 16).

Yukarıdaki paragraftan hareketle daha anlaşılır biçimde bahsedilecek olunursa, kişi toplumsal bir grubun üyesiyse, belli bir deneyimi sadece o gruptaki insanlar yaşamakta ya da bir deneyimi bilmek için onu yaşamak gerekli görülmüştür. Bu durumda belli bir grubun ya da sınıfın deneyimlerini sadece bu grup ve üyeleri bilmektedir. İşçi sınıfı sadece işçi sınıfı üyeleri tarafından bilinçli bir şekilde araştırılabilir. Dolayısıyla her grup ya da sınıf kendi kendisinin sosyal bilimcisi olması gerektiği söylenebilir.

Çokkültürlü evrensellik esasen Avrupamerkezcidir. Zizek’in ifadesiyle, “öteki”yi her türlü içerikten arındıran bir ırkçılık olan çokkültürcülük, köktenci saydığı yönleri yoksaymaktadır. Öteki’nin özgül kimliğine duyduğu saygı, aslında kendi üstünlüğünü gösterme şeklidir (Zizek, 2011, s. 282). Bu bağlamda çokkültürcülüğün kültürü tektipleştiren ve homojenleştiren yaklaşımı Üçüncü Dünya’daki madun toplumların sorunlara çözüm üretmekten çok yeni sorunların çıkmasına neden olmuştur.

Sömürgeciliğin güçlü tarafı olan Avrupalılar için kendilerini “tek” bir uygarlık olarak gördükleri söylenebilir. 19.yüzyılda sömürgecilik iyice yayılmaya başlamıştır. Amerika; Avusturalya ve Afrika gibi ilkel toplumları sömürme uğruna oralara askerlerle giderek kendi yurttaşlarını yerleştirmek ve onları yerlilerin saldırılarına karşı korumaları gerekmektedir. Rönesanstan bu yana savaşların çoğunun nedeni sömürgecilik olmuştur (Akdeniz, 1988, s. 3 - 7).

Sömürgecilik; genel olarak bakıldığında, yabancı egemen bir toplumun kendi ekonomik ve politik çıkarlarına uygun olarak başka insanların topraklarını eğitim, hukuk, ticaret ve üretim kurumlarını yeniden düzenlemesi, denetim uygulaması olarak özetlenebilir. Sömürgecilik, bir toprağın yabancı bir toplum tarafından ele geçirilmesi, yabancı hakim gücün o toprağı işlemesi ve oraya göçmenlerin yerleşmesini kapsamaktadır. Sömürülen toplulukların akıl ve maddi zenginliklerine tek taraflı olarak el konulması şeklinde de ifade edilebilir. Sömürgeci beyaz adamın gittiğı her yerde toprakları sahiplenmesi, orayı kendi toprağı gibi görmesi, yerlileri ise sistemin getirmiş olduğı kırıma maruz bırakmıştır. Bazen insanları öldürerek bazen de güçlü erkekleri gemiye bindirerek anakaraya çalışmaya göndererek yapmaya çalışmıştır. Sömürülen toplum maddi kaynaklarının yanı sıra manevi değerlerini de yitirmiştir. İlk olarak tarihi ile beraber, kültürel değerleri unutturulmuştur. Amacı “tek tip” insan görmek olan Batı toplumları bununla yetinmemiş, sömürdükleri halkları renginden, ve kendilerinden farklı bir etnik kökene ait olduklarından dolayı her zaman hor görmüş, aşağılamışlardır.

Sömürge sonrası çalışmaların oluşmasını sağlayan siyasi, iktisadi ve kültürel süreçleri inceledikten sonra bu alanda Filistin asıllı Amerikalı eleştirmen Edward Said’in ortaya attığı tartışmalar doğrultusunda “Sömürgecilik Sonrası” (Postkolonyalizm) teorisi incelenecektir. Said, 1978 yılında yayınladığı, akademik bir bakış açısı getirdiğı “Oryantalizm” adlı çalışmasıyla, Batı kültürünün yarattığı kolonyal/sömürgeci bilgiyi eleştirmiştir. Said’in ileri sürdüğü fikirler doğrultusunda “Sömürgecilik Sonrası” (Postkolonyalizm) teorisi doğmuştur (Sim & van Loon, 2012, s. 136).

1980’li yıllarda Said’in “Oryantalizm”i ile başlayan sömürgecilik sonrası yazın, son yıllarda büyük bir okuyucu kitlesine seslenmeye başlamıştır. Sömürgecilik sonrası yazının bu denli dikkat çekici hale gelmesinin ilk nedeni, kullanılan dil ve işlenen konulardır. Genel olarak sömürgeleştirilen toplumların sesi olarak bilinmektedir. Ağır ezilmişlikler yaşayan toplumların sömürge yönetimi baskısıyla neler yaşadıklarını, ulusal bir kimlik kazanırken yaşadıkları ikilemleri, kendi sahip oldukları kültürel kimliklerini geri alma arzuları, alt kesimde yer alan insanların bilgilerinin nasıl oluştuğu ve kullanıldığı dile getirilmiştir.

Bu eserlerde kullanılan bir diğer unsur ise, çok dilliliktir. Sömürgeleştirilen toplumlar, sömürgeciliğin bıraktığı izlerine bir tepki olarak yazmaktadırlar. Yazarlar kendi amaçları doğrultusunda sömürge dilini araç olarak kullanırlar. Yazında kullanılan dil, sömürgeleştiren halkların dilidir ancak farklı olarak sömürgeleşen toplumun ağzıyla kullanılmaktadır. Edebiyat çalışmaları alanında bu konuda sömürgecilik sonrası yazarlarından biri olan Chinua Achebe, İngilizcenin yeni bir İngilizce olarak kalmak zorunda olacağını, Afrika’daki yeni ortama uyacak ölçüde değiştirileceğini söyleyerek başkaldırıya bulunmuştur. Böylelikle kendi kültürlerine bağlılığını dile getirmiştir (Loomba, 2000, s. 115).

Genel olarak bakıldığında çokkültürlülük, bir toplumun başka bir toplumu maddi ve manevi her yönden ele geçirerek büyümesi anlamına gelen sömürgeciliğe ve sömürgecilik sonrası sürecine dayanmaktadır. Değişen dünya ile birlikte sömürgeciliğin en göze çarpan etkileri göçler ve bu göçlerle beraber ortaya çıkan sorunlar olduğunu söylenebilir. Değişime giren dünya sistemi açısından insanların hayatlarını altüst eden sömürgecilik ve onun bir sonucu olarak ortaya çıkan göç, edebiyatta da etkisini göstermiş ve bu süreçte yazılan yapıtlarda bir çoğunun ana teması olmuştur. Bu bağlamda “çokkültürlülük” teriminin arkasında sömürgecilikten kültüre, çok dillilikten, terimin dünya sistemi ve edebiyatta yarattığı değişikliklere kadar büyük bir yelpazeye sahip olduğunu söylenebilir.

Sömürge sonrası dönemde, İngiliz kültüründe de yabancılaşma ve melezleşme yaşanmaktadır. 16.yüzyılın başlarında coğrafi keşiflerle başlayan, “uygarlaştırma

misyonu” ile genişleyen İngiliz sömürgeciliğinin yarattığı imparatorluk, sömürgecilik sonrası gerçekleşen göçlerle, çok eski yıllar boyunca kendi kültürünü aşılama çalıştığı sömürge kültürleri tarafından melezleştirilmekte ve yeni bir kimliğe bürünmektedir. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra başlayan sömürgecilik sonrası göçlerin arkasından, İngilizler de kendi kültürlerine yabancılaşmaya, yaşadıkları vatanlarının artık yabancı bir ülkeye benzediğini görmeye başlamışlardır (Çelikel, 2011, s. 10). Çelikel’e göre 20.yüzyılın ikinci yarısında, İngiltere’nin kültürel değerlerinde değişikliklere yol açan sömürgecilik sonrası göçün nedenleri, bir başka ifadeyle bağımsızlığın kazanılmasına ve arkasından göçlerin yaşanmasına neden olan dönem, sömürgeci toplumların yönetimi altında yaşayan toplumlarda milliyetçiliğin ortaya çıkmasıyla başlamıştır (2011, s. 48).

Young’a göre, Said’in çalışmasının önemi yepyeni bir alan ve yeni bir disiplinin ortaya çıkmasından ileri gelmektedir. Sömürgeciliğin sömürgeleştirilmiş toprak ve halklar üzerinde yarattığı her türlü etkisini “kavram” ve “söylem” olarak analiz edilebileceğini göstermesi, akademik hayattaki sömürge sonrası çalışmalarına hayat vermiştir. Postkolonyal kuram, ağırlıklı olarak Franz Fanon’un eserlerine dayanmaktadır. Sömürgeciliğin tekil olarak analizini geliştiren Fanon (1967)’dur (Young, 2016, s. 23).

Postmodernizm ile ortak konular üzerinde duran postkolonyalizm, birer öncel olarak şarkiyatçılık türünden çalışmaları göz önünde bulundurmıştır. “Postmodernizm” ve “postkolonyalizm” teriminde bulunan “post” öneki, ötesine geçme anlamından çok, Ella Shohat’ın sömürgecilik-sonrası üzerine yazdığı önemli bir çalışmada dediği gibi, "süreklilikler ve kesintiler" anlamını vermiş olsa da aslında vurguladığı şey, bir “öte” değil, eski sömürgeci uygulamaların yeni halleri ve biçimleri anlamına gelir. Sömürgecilik-sonrasına/postkolonyalizme ait ilk çalışmalar, Anwar Abdel Makel, Samir Amin, C.L.R. James gibi önemli düşünürler tarafından ortaya konulmuştur (Said, 2017, s. 363 - 364).

Edward Said gibi Ania Loomba da, sömürgecilik-sonrası/ postkolonyalizmin “post” önekinden dolayı fazlaca şiddetli bir şekilde tartışmalara neden olduğunu

belirtmiş ve sömürgeciliğin/kolonyalizmin ölümüne işaret etmediğini savunmuştur. Ancak sömürgeci baskıya da karşı koyarak, sömürgeciliğin geride bıraktığı çeşitli miraslar olarak değerlendirdiğini ve kendisinin bu görüşe sahip olduğunu ima etmektedir (Loomba, 2000, s. 24 - 29).

Sömürge sonrası kavramı 1980'lerin sonunda popülerlik kazanarak kültürel çalışmalar alanında ön plana çıkmıştır. Bu dönem İngiltere'de Çağdaş Kültürel Çalışmalar Merkezi'nin öncüsü olan Stuart Hall ve öğrencilerinin ortaya attığı 'kültürel çalışmalar' 1980'lerde İngiltere'den Amerika'ya ulaşarak hızla profesyonelleştiği bir dönemdir. Kültürel çalışmaların Amerika'ya geçerken medya konularından uzaklaştığı daha çok etnografik bir şekile büründüğü görülmüştür. Jean-François Lyotard ve Fredric Jameson bu döneme "postmodernizm" denilmesini önermişlerdir. Sömürge sonrası, Fransız radikal felsefi akımın "post-strükturalizm"i, Marksizm'in de "post-marksizm" ifadesini özümsemişti ve "post" önekinin popüler olduğu bir dönemin çeşitli disiplinlerle ilişki içerisinde olduğu bir sürecin ürünüdür. Bu kavram Üçüncü Dünya ülkeleri dışında bugün, Birinci Dünya'da yer alan önemli bir göçmen kitlesinin kültürel ve toplumsal varlığı ve onların sıkıntılarını da kapsamaktadır (Mutman, 2010, s. 1 - 2).

Arif Dirlik'e göre, sömürge sonrası kavramı, II. Dünya Savaşı'ndan sonra "Üçüncü Dünya"nın ve savaşın yarım yüzyıl öncesinde kolonyal/yarıkolonyal olan toplumların yerine kullanılmıştır. Aijaz Ahmed bu terimin 1970'li yılların başında sömürgecilikten yeni kurtulmuş toplumlara göndermede bulunduğunu belirtmiştir. Akademik disiplinler arasında ve "çokkültürcülük" gibi sloganlarla siyasette derin izler bıraktığı söylenebilir. Postkolonyallik söyleminin büyük bir güce ulaşmasını sağlayan faktör, Birinci Dünya kurumlarında çalışan Üçüncü Dünya kökenli aydınların kültürel çalışmalar alanında yarattıkları etkileri olduğu söylenebilir. Birinci Dünya'da artış gösteren "diaspora"⁵ nüfusu büyük bir güce ulaşmış ve artış gösteren nüfus kültürel çalışmalara önemli destekte bulunmuştur (Dirlik, 2008, s. 26 - 27).

⁵ Diaspora ilk başta dünya çapında Yahudilerin yeryüzünün her tarafına dağılmasını anlatmak için kullanılan, fakat artık bir Zenci diasporasını, Afrika kökenli insanların farklı kıtalardaki hareketini ve göç gelişlerini anlatmaya başlamış olan bir terimdir (Marshall, 2005, s. 407).

Russel Jacoby'ye göre sömürge sonrası kavramı, bir süredir akademik hayatın aklını başından alan, en son genel geçer kavramdır. Stuart Hall'a göre sömürge sonrası kavramı, “güçlü” bilinçdışı yatırımların taşıyıcısı haline gelmiştir. Bazıları açısından bir arzunun göstergesi (sign), başkaları açısından tehlikeli bir göstereni (signifier) olmuştur (Loomba, 2000, s. 9 - 11).

1980'li yıllarda ABD ve İngiltere neo-liberal politikalarının etkisiyle beraber küreselleşme adı altında anılan bir Yeni Dünya Düzeni, postkolonyal teori içerisinde yeni bir anlama bürünmektedir. Neoliberalizmin zaferiyle birlikte “yeni ortaya çıkan” ülkelerin ekonomilerini tetikleyerek ve transnasyonel bir sermaye dünya üzerinde etkisini göstermeye başlamıştır. Bu dönemde sınıf mücadelesi üzerine olan okumalar yerine daha çok etnik, dini ve cins kimliğin üzerine olan okumalar ve kimlik sorunlarına bırakmıştır (Akay, 2010, s. 5 - 6). Bu bağlamda çalışmanın kapsamında ilerleyen bölümlerde kimlik ve ötekileştirme kavramları daha detaylı incelenecektir.

Sömürgecilik sonrası kavramı hem bir kavramın sonrasına göndermelerde bulunmakta (post) hem de o terimi içerisinde barındırmaktadır. Sömürgecilik sonrası kuramın önemli üç aydını Edward Said'in, Homi Bhabha'nın ve Gayatri Spivak'ın bu terimde “...olağanüstü bir şevk ve bağlamın içinde araştırdıkları şey, sömürgecilik sonrası değil, sömürgeciliğin, sömürgeci metin ve sömürgeci ilişkinin nasıl oluştuğu, yani bir anlamda sömürgeciliğin öncesidir” (Mutman, 2010, s. 3).

Sömürgecilik sonrası kavramına en ciddi direnen Spivak'tır. “Sirmurlu Rani: Arşiv Okumalarında bir Deneme (The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives)” başlıklı en çok bilinen ve okunan makalelerinin daha başında Spivak, “Avrupa'nın hükümrân özne olarak, aslında hükümrân ve özne olarak kuruluşunun güzergahını” belgeleyerek kurumlaştırmıştır (Mutman, 2010, s. 5).

Madun kavramı Antonio Gramsci, Ranajit Guha ve Gayatri Chakravorty Spivak tarafından birbirleriyle ilişki içerisinde ancak farklı içeriklerle kullanılmıştır. Kavramı tek bir kitleyi işaret eden sabit bir kimlik olarak adlandırmaktansa toplumsal

değişikliğe neden olan ve sürekli farklı olmayı içeren dinamik bir unsur olarak değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir. 1934-1935 yıllarında Gramsci, toplumda sesi olmayan, kendilerini ifade edemeyen, işçiler, köylü kadınlar gibi klasik Marksist proletaryadan “başka” bir durumda olduğunu belirtmek amacıyla bu kişileri “madun” olarak ifade etmiştir. 1970’li yıllarda Güney Asya tarihçileri, Gramsci’nin önerdiği kavramı dikkate alarak Ranajit Guha’nın atılımıyla Madun Çalışmaları Kolektifi’ni kurulmuştur. Kolektife göre madun kavramı sınıf, kast, cins-kimlik (gender), yaş olarak her türden aşağıda ve altta yer alan kişileri kapsamaktadır (Yetişkin, 2010, s. 2).

1990’larda kültürel çalışmaların yayılması sonucu çokkültürcülük ekonomik ve politik olarak benimsenmiştir. Sonrasında madun kavramı ezilmiş, yoksayılmış, azınlıkta kalmış, mağdur ve mazlum ile anılmış böylece kavram ekonomik ve politik olarak araçsallaştırılmıştır. Madun Çalışmalar Kolektifi’nin ele aldığı biçimiyle madunun, bilginin oluşturulma aşamasının sorunsallaştırıldığı ve epistemik şiddete karşı bir girişimi ortaya çıkardığı unutulmaması gerekmektedir (Yetişkin, 2010, s. 2 - 3).

Spivak’ın ortaya attığı bir diğer kavram ise epistemik ihlal’dir. Kavramı Foucault’un “epistemik şiddet” kavramından yola çıkarak geliştirmiştir. Epistemik ihlalin bilimsel olarak kullanımı epistemik şiddet ile yapılmaktadır. Epistemik şiddet, hegemonik ilişkilerin yeniden üretilmesine olanak sağlayan ve bu dengeyi güven altına alan bir “sessizleştirme programı” olarak tanımlanmaktadır. Birbirini hiç tanımadan yöneten, hakim olanlar epistemik şiddeti çoğaltmakta ve buna ortam hazırlamaktadırlar (Yetişkin, 2010, s. 4).

Madunu etkin bir özne olarak ifade eden ve bu melezlik (hybridity) terimi bağlamında açıklık getirmeye çalışan post-kolonyal düşünür Homi Bhabha’dır. Bhabha, yersizyurtsuz insanların geldikleri ülkelerdeki yaşam mücadelesi ve o ülkedeki kültüre yaptıkları olumlu katkılar üzerinde durmaktadır. Bu işgücü katkısıyla beraber kültürel katkılardır. Ona göre madun, bir mağdur, yoksul, ezilen değil aksine aktif bir özne ve direnişçi rolündedir (Polat, 2010, s. 4).

Arif Dirlik, “Postkolonyal Aura” kitabında şu şekilde ifade etmektedir: Zaman içinde sömürgecilik sonrasının tarihsel olarak kapladığı alan “bağımsızlık-sonrası” sözcüğünün ilk anlamını yansıttığı alanları aşacak şekilde ilerlemiş ve sömürgeciliğin tamamı da dahil olmak üzere her şeyi içerisine almıştır. Bunun sonucunda kültürel bağımsızlık sorunsalıyla bağlantılı olan ve sömürge mirasıyla ortak temel arayan bir epistemoloji “sömürge-öncesi” dönem hariç tarihi geçmişin tümünü içerisine alan bir epistemolojiye dönüşmüştür (2010, s. 281).

Hint kökenli bir aydın olan Loomba’ya göre sömürge sonrası çalışmalar sömürgecilikten sonra gelen ve sömürge egemenliğin ölümünü gösteren bir durum değildir. Daha esnek bir şekilde sömürge baskısına karşı koyma ve sömürgeciliğin geride bıraktığı miraslar olarak düşünmek gerekmektedir. Sömürgecilik sonrasına böyle bir açıdan bakıldığında, Afrikalı-Amerikalılar, Asyalılar ya da Britanya’daki Karayip kökenliler gibi sömürgeciliğin yerinden ettiği toplumlarda metropoliten kültürler içerisinde hayatlarını sürseler de “postkolonyal” özneler olarak kabul edilmektedirler. Aynı zamanda bu konum, anti-sömürgeci direniş tarihini, emperyalizme ve Batı kültürüne karşı yürütülen direnişlerle birleştirmeyi olanaklı kılmaktadır (2000, s. 29 - 30).

Yukarıdaki paragraftan yola çıkarak sömürgecilik dönemi bittiğinde ve sömürgeleştirilmiş halkların dünyanın her yerinde yaşadığını düşünürsek, böyle bir açıdan bakıldığında dünyanın sömürge sonrası bir görünüme sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Postkolonyal diyalektik bir kavram olarak bir yandan sömürgesizleştirmenin genel tarihi gerçeklerine ve egemenliğin istikrarlı bir şekilde kazanılmasına diğer yandan iktisadi ve siyasi baskının sürdüğü yeni bir emperyalist ilişkilerin içine doğan ulusların ve halkların gerçeklerine işaret etmektedir. Bağımsızlık hareketinin yönünü çok farklı şartlar içeren bir ulusal özerkliğe yönlendirmiştir. Bunun beraberinde sömürge sonrası dönüşen tarihsel durumu ve siyasi şartların değişiklik göstermesi karşısında eski sömürgeci güçlerde ortaya çıkan kültürel yapılanmaları açıklamaktadır (Young, 2016, s. 77). Kültürel farklar, azınlık arasında sınıfsal olmayan okumalarla

ilişkili olan postkolonyal düşünce, Marksizm ve diyalektik ile olan ilişkisinde eleştirel bir bakışa dayanmaktadır (Akay, 2010, s. 4).

Postkolonyal kültürel eleştiri, siyasi ve akademik bir çalışma alanı olarak ortaya çıkmadan önce, sosyal bilimlerde, “post-kolonyal” kavramı (araya kısa çizgi konularak), Marksizm’e özel bir gönderme olarak kullanılmaktaydı. Günümüzde bu kullanım halen bölge çalışmalarında, iktisat, siyaset ve uluslararası ilişkiler dilinde kullanılmaya devam etmektedir (Young, 2016, s. 79).

Günümüzde postkolonyal (sömürge sonrası) çalışmalar, en hızlı gelişme gösteren ve bu dehşet verici durumla ilgilenen bir alandır. Buna bağlı olarak cinsiyet ve cinsellik söylemi kültür kuramının en değerli avantajlarından biri olmuştur (Eagleton, 2004, s. 7). *“Aslına bakılırsa, post-kolonyal kuram ilk kez, Üçüncü Dünya ülkelerinin tek başına yola devam etmekte başarısız oluşlarının ardından ortaya çıktı. Bu tarihsel olarak Üçüncü Dünya devrimleri çağının sonu ile bugün küreselleşme olarak bildiğimiz şeyin ilk pırıltılarının kesişim noktasına denk düşer”* (Eagleton, 2004, s. 9).

Sömürgeci (kolonyal) düşüncenin yaygınlaşarak sömürgecilik sonrası (postkolonyalizm) oluş süreci, epistemik bir süreksizlik ve kesintileri işaret etmektedir. Elitist bilgi üretiminin ortaya çıkarılmasıyla başlayan bu epistemolojik ve ontolojik ayrım, Said’in “Oryantalizm” adlı kitabıyla daha da belirgin bir hale gelmiştir. Said, Doğu-Batı ikiciliğine dayanan Doğu hakkındaki bilgi edinme sürecinin Doğu üzerinde egemenlik kurma sürecine nasıl eklemlendiğini sorunsallaştırmıştır (Yetişkin, 2010, s. 9).

Postkolonyal kavramı kökenleri bir yana bırakılacak olursa, 1980’lerin ikinci yarısında, akademik bir moda halini dönüşmüştür. Dirlik’e göre sömürge sonrası çalışmalar, Gayatri Spivak gibi Marksist feministlerden, Stuart Hall, ve Poul Gilroy gibi kimlik siyasetini kapitalizmin maddi şartları içinde temellendirmeye çalışanlara, entellektüel duruşu sol havalı Homi Bhabha gibi idealist inşacılar (constructionists)

kadar uzanmaktadır. İngiltere’de Kültürel Çalışmalar merkezine ait eserler bu modaya ilham kaynağı olmuşlardır (Dirlik, 2010, s. 6).

Dirlik’e göre postkolonyal bir epistemolojinin temelini “farklılığın” olumlanması oluşturmaktadır. Bir durumun tanımlanmasının ötesinde farklılık, dili ve böylelikle kimliği şekillendirdiği için önem taşımaktadır. Benliğin her türlü temsili, üzerinde “öteki”nin izlerini taşımaktadır. Bu durumda kimliğin hiç bir zaman özsel değil, ilişkilerin ürünü olduğunu söylenebilir (Dirlik, 2010, s. 21).

1.3. Kimlik ve Ötekileştirme

“Bir insanın kimliği başına buyruk aidiyetlerin birbirine eklenmeleri demek değildir, kimlik bir “yamalı bohça” değildir, gergin bir tuval üzerine çizili bir desendir; tek bir aidiyete dokunulmaya görsün, sarsılan bütün bir kişilik olacaktır.”

Amin Maalouf⁶

Ötekileştirme farklı dönemlerde, farklı şekillerde ortaya çıkmış olmasına rağmen varlığını günümüze kadar sürdürmüş ve sürdürmeye de devam etmektedir. Söylemden ideolojiye, günlük hayattan insanla ilgili olan her olguyu kapsamaktadır. Ötekileştirmenin, kimlik politikalarının yükselmesini öncülük eden en önemli toplumsal süreçlerden biri olduğu söylenebilir. Ötekileştirmeye neden olan farklılıklar çoğunlukla insanların sahip oldukları ya da olmadıkları kimliklerdir. Öteki ve ötekileştirme kavramları kimlik kavramından ayrı düşünülemeyeceğinden bu bölümünde kimlik ve ötekileştirme kavramları üzerinde durularak sömürülen toplumlar üzerinden incelenecektir.

Stuart Hall’a göre kimlikler yapı olarak eski tarihlere dayandığından dolayı sürekli bir değişim ve dönüşüm içerisindedir. Bundan dolayı kimliğin çevresinde oluşan tartışmalar, pek çok halkın ve kültürün “yerleşmiş” karakterini sarsan ve

⁶ Maalouf, A. Ölümçül Kimlikler, 2005, s. 27.

küresel bir fenomen haline gelen sömürgecilik sonrası dönemde yaşanan zorunlu ya da serbest göç süreçleriyle de ilişki içerisinde bulunan tarihsel bir gelişme sürecine oturtmak gerekmektedir (Mollaer, 2014, s. 281).

Kimlik kavramı tanımlanması zor olduğu kadar belirsiz ve karışık bir yapıya sahiptir. Terim, Batı felsefesinde antik Yunan'dan modern analitik felsefeye kadar uzanan bir tarihi vardır. Kimlik, Latince *idem* (aynı) kökünden gelmektedir. 16. yüzyıldan itibaren İngilizce'de “self (birey)” ve 20.yüzyıldan sonraki süreçte “identity (kimlik)” olarak kullanılmıştır. 1950'li yıllarda Erik Erikson (1902–1994) tarafından icat edilen kimlik kavramı, sosyal bilimler alanında popülerlik kazanmıştır. Aynı zamanda kendisi bir çok şeyin yanı sıra “kimlik bunalımı” ifadesini de icat etmiştir (Mollaer, 2014, s. 22 - 23).

Bir psikanalist olan Erikson'un çalışma sahası, genellikle çocuklar üzerindeki çalışmalarına dayanmaktadır. Dönem içerisinde Amerika'ya göç eden bireyler üzerine yönelmiş ve kendi yaşam deneyimine sürecin önde gelen sosyal bilimcilerini dahil etmiştir. İkinci Dünya Savaşı döneminde ortaya çıkan tarihsel hareketlerle aşırı ırkçılık, Adolf Hitler'in yükselişi gibi olaylar Erikson'un kişilik kuramı ve fikirleri kültürel bir fenomen haline gelmiştir (Mollaer, 2014, s. 28).

Erik H. Erikson, kimlik (identity) kavramının yaygınlaşmasında etkin kişilerden biridir. Erikson'a göre kimliğin kavranması oldukça zordur çünkü kimlik, *“bireyin özünde ve aynı zamanda onun topluluk (sal) (communal) kültürünün merkezinde yerleşmiş bir süreçle, gerçekte bu iki kimliğin kimliğini kuran bir süreç”*le ilgili olmasıdır. Erikson bireyin dünyaya gelmesiyle başlayan ve ergenlik döneminin bunalımlarıyla devam eden bir yaşam döneminde gerçekleşen özdeşleşmelerle kimliğin oluştuğu düşüncesine sahiptir. Sigmund Freud'a (1856–1939) ait “id-ego-süper ego” modeline dayalı bir bireysel kimlik anlayışı ile toplumun kültürel değerlerinin içselleştirilmesiyle birlikte sosyal kimlik anlayışını savunmaktadır (Mollaer, 2014, s. 27).

Özdeşleşme (identification) kavramı, tam kaynağı Freud'un ilk olarak kullandığı psikanalitik bağlamdan alınmış ve bir yandan Gordon Allport'un çalışmalarıyla etnisiteye bağlanırken diğer yandan da Nelson Foote ve Robert Merton gibi isimlerin çalışmalarıyla toplumsal rol kuramı ile referans grup kuramına bağlanmıştır (Mollaer, 2014, s. 405).

Freud, bebeğin harici nesneleri ya da bireyleri özümlediği ve içselleştirdiği süreci tanımlamak üzere “özdeşleştirme” terimini ortaya atmıştır. Freud, özdeşleştirmeyi “*bir başka şahısla kurulan duygusal bağın en erken açığa vurumu*” olarak adlandırmıştır (aktaran Freud'dan Mollaer, 2014, s. 280).

Laplanche ve Pontalis'e göre bir bütün olarak görülen özdeşleşmeler kendi içinde çelişmeyen ve uyumlu bir ilişki sistemi oluşturmamaktadır. Çeşitli, birbiriyle sürekli çelişen, uygunsuz istekler üst-benliğin (süper-ego) içerisinde birlikte var olmaktadır. Aynı benzerlikte, ego ve ideali de birbiriyle uyumlu olma zorunluluğu bulunmayan kültürel ideallerle inşa edilen özdeşimlerden oluşmaktadır (Mollaer, 2014, s. 280).

1940'lı yıllarda özdeşleştirme kavramının kullanımı sadece psikologlar tarafından sınırlandırılmıştır. Kavram, çocukların sosyalleşmesine dair psikanalitik çalışmalarda etkin bir bileşen olmaya başlamıştır. Bu anlamda özdeşleşme, bireyin hangi toplulukların kendisi için anlamlı olduğunun, bununla ilgili nasıl davranışlar sergilemesi gerektiğinin farkına vardığı bir dönemdir. (Mollaer, 2014, s. 29 - 30).

Bu bağlamda Erikson'un çalışmalarıyla açıklığa kavuşan kimlik kavramı, 1960'lı yıllardan sonraki süreçte, sosyo kültürel açıdan sosyoloji ve antropoloji gibi pek çok disiplinlerin çalışmalarında popülerlik kazanmıştır. Bununla birlikte yoğunlaşan toplumsal hareketlerle beraber gündelik yaşamın bütün alanında kullanılmaya başlandığı söylenebilir. Bir bireyi diğer bireylerden ayıran ve farklı kılan olguları ifade eden kimlik kavramı, birbiriyle yakından ilişkili olarak “kişisel kimlik” ve “toplumsal kimlik” şeklinde iki farklı boyuta sahiptir.

Kişisel kimlik, bireyin içinde bulunduğu dünyayı nasıl algıladığı ve bu dünyadaki yerini belirleyen inanç ve bağlılıklarıyla ilgilidir. Birey büyüdükçe kendisini anlamak ve anlamlandırmak istemektedir. İnançlarını, hayata karşı tutumlarını, değerlerini, karakterlerinin yapısını ve benzeri şeyleri yansıtmakla beraber bunları onay süzgecinden geçirmektedir. İnanç ve değerlerinin kendilerini yanlış yönlendirmeleri durumunda bunları aşabilmeyi kendilerine görev edinmektedir. Böylelikle kendilerini belli bir birey olarak anlamlandırmasına yardımcı olan benlik tanımı, inançlar ve değerler, bireyin kişisel kimliğini oluşturmaktadır. Kimliğin toplumsal boyutu ise, bireyin kendini anlamlandırması ve kendisini bir grubun ayrılmaz bir parçası olarak görmesi, aynı zamanda değerleriyle bütünleşmesine tekabül etmektedir (Mollaer, 2014, s. 53 - 55). Toplumsal bir varlık olan insan, pek çok ilişkilere dahil olarak kendine farklı roller biçmektedir. Böylelikle farklı topluluk ve cemaatlerin üyesi olabilmekte ve kendisini buna göre anlamlandırmakta ve tanımlamaktadır. (Mollaer, 2014, s. 61).

Dünyaya yeni gelen bir birey, bir kimliğe sahip değildir. Kişisel kimliğin toplumsal boyutu, kişinin başka insanlarla karşılaştığı noktada oluşmaktadır. Bireyin davranışını belirleyen ise içinde yaşadığı kültürel ortamdır. Kültür öğrenilen bir şey olduğundan, kişinin yaşamını anlamlandırmasına ve çevresine uyum sağlamasına yardımcı olmaktadır. Kültür, üyelerini zihinsel, fiziksel, toplumsal olarak etki altına almaktadır. Bu etki, insanların sınıfsal olarak ayırıcı karakteristik özelliklerini ön plana çıkarmaktadır. Bu bütüncü anlayışa göre ise kimlik, kültürlenme sürecinin bir fonksiyonudur (Fay, 2017, s. 87 - 88).

Bu bağlamda her toplumsallaşma döneminin, bir kimlik edinme süreci olduğu söylenebilir. Buna bağlı olarak bir birey tek bir kimliğe bağlı kalmamakta aksine birden çok kimliğe sahip olmaktadır. Çünkü bir bireyin kimlik edinme süreci; etnik, kültürel, siyasi, cinsiyet vb. topluluklar içinde farklı olmayı sağlayan birden fazla kimliğin bireylere zorla kabul ettirme sürecidir.

Max Frisch, “kimlik tespiti mücadelesi”ndeki rol dağılımını açığa vurarak, bir kimlik sahibi olmanın gerçek anlamının başkaları tarafından size zorla dayatılan

tanımlamalara karşı direniş göstermek olduğunu söylemiştir. Tercih ettiğimiz benliğin inşası hazır bir şekilde toplumsal bir zeminde gerçekleşmektedir (Bauman & Raud, 2018, s. 143). Kimlik “doğal”, önceden belirlenmiş toplumsal ortamını bir kez kaybettiğinde, “biz” olmak için davet bekleyen bireyler için “kimlik tespiti/tanımlama” her zamankinden daha önemli hale gelmektedir (Bauman, 2017, s. 35).

Bireyler ister kendi rızasıyla isterse rızası dışında olsun herhangi bir topluluğa ya da sosyal sınıfa üye olmasıyla, kendi gibi benzerleriyle bir araya gelerek ortak bir kimlik altında toplanmaktadır. Aynı zamanda birey ortaklık bilinciyle hareket etmekte ve davranışlarına yön vermektedir. Üyesi olduğu topluma karşı aidiyet duygusu yaşayan birey, kendisini o toplumun bir parçası olarak hissetmektedir.

Sosyolog olan Zygmunt Bauman’a göre “kimlik”, özel anlamda “ulusal kimlik” modern insanın yaşam dünyasına zorla sokulmuştur. Kurgu olarak ortaya çıkan kimlik fikri, aidiyet krizinden ve bu krizin “olması gereken” ile “olan” arasındaki açığı kapatma çabasından doğmuştur. Kimlik, akla gelebilecek tek gerçeğe dönüşmek için çokça zorlamaya, tahakküme ve ikna çabasına gereksinim duymuştur (Bauman, 2017, s. 30 - 31).

İkinci Dünya Savaşı’nın ardından sömürgecilik sonrası döneme geçilmesiyle beraber bu süreç, çokkültürlü ve çokdilli toplumlar yaratmış, hayatta kalmak için çabalayan göçmeni derin kültürel çatışmalara itmiştir. İnsanların kendilerini ait hissetmedikleri ortamlar kimlik bunalımı yaratmış, imparatorluğun merkezinde yaşanan çokkültürlü ortam melezleşmeye ve göçmenin benliğinde kırılmalara neden olmuştur (Çelikel, 2011, s. 47).

Bu bağlamda, 20.yüzyılın ikinci yarısından sonra yaşanan olayların, moderniteye yönelik beklentileri boşa çıkardığını ve bireylerin sorgulama sürecine girdiğini söyleyebiliriz. Bu yaşanan inanç kaybı, 20. yüzyılda Batı’nın yaşadığı kimlik krizini daha da derinleşmesine aynı zamanda modernitenin temel sınırlarının bireyler tarafından sorgulanmasına neden olmuştur.

Kimlik, tabakalaşmanın en ayırıcı ve fark yaratan yönlerinden biridir. Bir anda belirmiş küresel hiyerarşinin bir kutbunda, kimliklerini dünya çapında bir teklif havuzundan çekerek bir şekilde kendi rızalarıyla oluşturup yine yarattıkları kimliklerden vazgeçenler bulunmaktadır. Öteki kutupta ise, kendilerine başkaları tarafından zorla dayatılan ve tercih hakkı bulunmayan bir kimlik yükünü üstlenen, kimlik tercihten engellenmiş toplumlar bulunmaktadır. Bu kimlikler taşıyanların zoruna gitmekte ama atmalarına ya da ondan kurtulmalarına izin verilmemektedir. Tektipleştirici, aşağılayıcı, insandışılaştıran ve damgalayan kimlikler... (Bauman, 2017, s. 51).

İkinci Dünya Savaşı'nın psikolojik savaş ortamında düşmanı ruhsal yönden çökertmek, dost güçlere ise psikolojik olarak destek sağlamak için ırk ve toplumsal özelliklerin anlaşılmasına yönelik çalışmalar geliştirilmiştir. 1930'larda bu çalışmaların çoğu toplumsal kimlik üzerine inşa edilmiştir.

Kimlik, ilerleyen süreçte sembolik etkileşimciler olarak bilenen sosyoloji okulunun çalışmalarında çok daha önemli bir yer edinmiştir. 1940'lı yıllarda bir topluluk olarak ortaya çıkan sembolik etkileşimciler, özellikle sembolik sistemlerin aracılık görevi yaptığı ve bireylerin farkındalığını şekillendiren toplumsal bir ilişkiyle ilgilenmişlerdir. Böyle bir ilişkiyi incelerken, ilk olarak "kimlik" terimini kullanmamışlardır. Çünkü bu yaklaşımın kurucuları olan Charles Horton Cooley ve George Herbert Mead, "benlik"ten söz etmişlerdir. 1950'lerde sosyolojik yaklaşımın gelişmesine önemli katkı sağlayan isimlerden biri de Robert Merton idi. 1960 yıllarında sembolik etkileşim kavramının gelişmesiyle "kimlik" kavramı, sosyolojik yaklaşımın temel kavramından biri haline gelmiştir. Erving Goffmann ve Peter L. Berger, çalışmalarıyla akademisyenlerin oluşturduğundan daha fazla ilerleyerek terimin yaygınlaşmasında büyük bir rol oynamışlardır. Goffman, 1963 yılında kaleme aldığı "Stigma" adlı eserinde bu döneme kadar "birey" (self) olarak gelen kavramın "kimlik"e dönüşerek değişmesini sağlamıştır (Mollaer, 2014, s. 32 - 33).

M. Mead, Amerikan kimliğinin inşası sürecinde birey ve toplum arasındaki ilişkiyi ele alarak savaş süreci boyunca etkileşimi üzerine yoğunlaşmıştır. 1946 yılında

yazdığı makalesi “Ego Gelişimi ve Tarihsel Değişim (Ego Development and Historical Change)”, psikanaliz konusunda uzmanlaşmış olmasına rağmen Erikson’un bireyin sosyal mirasını (grup kimliği) kişilik gelişimi (ego kimliği) üzerinden etkilendiği ve yakınlık içerisinde olduğuna dikkat çekmiştir (Mollaer, 2014, s. 43 - 44).

Paulo Freire “Ezilenler Pedagojisi” adlı eserinde bir kimlik oluşumu sürecinin, birey, grup ve sosyal sınıf olmaksızın, bireyin kendini tanımlama ve özgürleşme sürecinin olamayacağını ifade etmiştir. Çatışmalarla edinilen tecrübe sonucunda bireyler, barış zamanlarında kendi benimsedikleri kimliklerini korumak için duvar örmeye girişmişlerdir. Sömürgeleştirilmiş kişiler, kendi dillerini ne kadar karmaşıklaşmış duruma getirirlerse, o kadar dillerini koruyabilirler. Çünkü sömürgeci dillerini anlayamaz ve sömürülen halklar sömürgeciye karşı kendilerini savunmak için kendi dillerini kullanabilirler. Sömürgeci toplumlarla mücadele sürecinde dış dil, etnik dil ve lehçeler gibi dil çeşitliliklerinin kimlikle bağlantılı olduğunu ve kimliği ifade ettiğini dile getirmiştir. Bu çeşitliliğin bireyin kimliğini savunmasına yardım ettiğini ve özgürleşme sürecinde mutlaka gerekli olduğunu savunmuştur (2018, s. 205 - 206).

Genel olarak bakıldığında kimlik kavramı anlamsal olarak en geniş haliyle, bireyin tüm özelliklerini ve niteliklerini kapsamaktadır. Bu yüzden kimlikler aynı zamanda farklılıkları da ortaya koymaktadır. Terim, 1960’lı yıllara kadar kökenini her açıdan tespit etmeyi imkansız kılacak kadar gevşeklikle kullanılmıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaşanan Soğuk Savaş dönemi ile milliyetçi-liberal-marksist yaklaşımlar kapsamında yürütülmüştür.

1960’lı yılların karışıklığında bireyin toplumla ilişkisi sorununa yeni şekiller eklenerek “kimlik krizi” ortaya çıkmıştır. Amerika toplumunun yaşadığı ulusal kriz, birey ile toplum arasında ilişkinin tekrar sorgulanmasına ortam hazırlamıştır. Kimlik terimi ve Amerika’nın ırk, din ya da diğer kültürel işaretlerle ötekilerden farklı kılan özel bir topluluğa ait olma bilinci ile yakında ilişkisi görülmektedir (Mollaer, 2014, s. 48 - 49). Krizin altında yatan nedenler, Üçüncü Dünya ülkelerinin bağımsızlıklarını

kazanmalarıyla başka ülkelere göçlerin başlaması, ve bunun sonucunda göçmenlerin kültürlerinden uzaklaşması, kimlik arayışı içerisinde girmeleri sayılabilir.

Sömürgeciliğin yıkılma süreci, Avrupa Çağı'nın sona ermesi ve Amerika'nın dünya gücü haline gelmesi ve daha pek çok siyasi hareketler ile gerçek anlamda başlamıştır. Sömürgeciliğin çöküşünü ateşleyen, şiddet ve ahlaki öfkeyi en iyi "Yeryüzünün Lanetlileri" (1961) adlı kitabından Frantz Fanon aktarmaktadır:

"Dünyanın düzenini değiştirmeye aday sömürgeleştirme, gördüğümüz gibi, mutlak bir düzensizlik programıdır. ...Sömürgeleştirme, doğuştan birbirine karşı iki gücün karşılaşmasıdır. ...İlk karşılaşmaları şiddet ortamında oldu ve birlikte varoluşları –daha doğrusu sömürgecinin yerliyi sömürmesi - süngülerin ve topların yardımıyla gerçekleşti" (Fanon, 2013, s. 42).

Sömürgeciliğin çöküşünde bu yüzden sömürgeciliğin bütünüyle sorgulanmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Sömürgeleştirme, tanımlanmak istenildiğinde, iyi bilinen şu cümle bunu ifade etmektedir: "Sonuncular birinci olacaktır." Bu tanımın eşliğinde her tür sömürgeleştirmenin bir başarı olduğu söylenmektedir.

"Sömürgeleştirme, tüm çıplaklığıyla sunulduğunda, bütün gözeneklerinden el yakan sıcaklıkta mermiler ve kanlı bıçaklar fışkırır. Çünkü eğer sonuncu birinci olacaksa, bu ancak iki başoyuncunun kanlı ve kesin çatışması sonucu olabilir" (Fanon, 2013, s. 42).

Yukarıdaki paragraftan hareketle daha anlaşılır bir biçimde bahsedilecek olunursa, Fanon'un bu güçlü sözleri, düşmanı olarak gördüğü (Avrupa, Amerika, Rusya) emperyal ülkeler tarafından, çok eski dönemlerden beri aşağılanan, ezilen, sömürülen, hakir görülen, nefret edilen, ötekileştirilen ve insandışlaştırılanların veya insanlıktan çıkarılanların içten ve insani tepkileri olarak yansıtılmıştır.

Sömürgeciliğin çöküşüyle beraber 1960'ların sonu 70'lerin başında Amerika'da Sivil Halklar ve Siyah Gücü hareketlerinin yanında, savaş karşıtı gerçekleşen öğrenci hareketlerinin ortaya çıkması, feminist, gey ve lezbiyen hareketleriyle birlikte kahverengi derililerin ve kır saçlıların hareketleri "kimliğe" ilişkin endişeleri ateşlemiştir (Mollaer, 2014, s. 193).

Avrupa, Siyah diaspora halkını acımasızca köleleştirerek, kültürünü aşağılayarak tahakkümünü sürdürmüştür. "Yeni Dünya'nın kölesi" olarak nitelendirilen Siyah diasporanın durumu Orlando Patterson'a göre, doğuştan gelen bir yabancılaşma olarak ifade edilmiştir. Klise, basılı medya araçları ve bilimsel aydınlar tarafından uygulamaya konulan pratikler, Beyaz'ın üstünlüğünü savunarak Siyah'ların "aşağı" olduğunu düşüncesini aşılama çalışmıştır (Mollaer, 2014, s. 194 - 195). Siyah diasporanın kimlik ve onur çabalarıyla ekonomik kaynakları için gösterdikleri çaba, tamamen Avrupalılara karşı gelişen bir durumdur.

Aşağılananlar ya da ezilen halklar, ezenleri yani sömürgeciyi tanımaya başladığı zaman ve özgürleşme için bir örgüt halinde mücadeleye girdiklerinde kendilerine olan güvenleri gelmektedir. Bu durum sadece düşünme yoluyla değil, birbirleriyle ilintili olarak hem düşünme etkinliğini hem de eylemi içermelidir. Ancak bu şartlar doğrultusunda buna praksis denebilir. İlk şartı eylem olan, sömürülenlerle eleştirel ve özgürleştirici iletişim, özgürleşme çabalarının her düzeyinde sürdürülmesi gereken bir durumdur. (Freire, 2018, s. 51).

"Öteki Kùltürler" problemi, Heredot'un sosyo-kùltürel fark biçimlerinin, doğal ve muhafazakar arasındaki farkı sorgulamaya neden olduğundan bu yana, Batı sosyal felsefenin ayrılmaz bir parçası olarak varlığını sürdürmüştür (Turner, 2003, s. 147).

Ötekileştirme, kimlik farklılıklarının özüm senerek doğalmış gibi algılanmasına dayanmaktadır. Sömürülen ülkelerin ulusal kimlik ile kendilerine dayatılan yabancı kimlik karşısında kararsızlıklar yaşamaları, sömürgeci tarafından dillerini ve kimliklerini koruyabilme imkanlarının ellerinden alınması gibi nedenlerle yeni bir nesil yaratmaya çalışmışlardır. Tarih boyunca sömürgeciliğin ötekileştirici

yıkıp geçen tavrı çatışma, kimlik bunalımı ve aidiyet gibi sorunlarını da beraberinde getirmiştir.

Edward Said'e göre kimliğin inşası, karşıtların ya da farklılıkların, "ötekiler"nin tespit edilmesini gerektirmektedir. Her dönem, her toplum kendi "ötekiler"ini yeniden yaratmaktadır. Böylelikle durağan bir şey olmayan kendinin ya da "öteki"nin kimliği, sürekli elden geçirilerek toplumsal, tarihsel, düşünsel ve siyasal bir dönemdir. Tüm toplumlarda bu süreç, halkların ve kurumların içinde bulundukları birer toplumsal çekişme ortamı yaratmaktadır. Kısaca kimliğin inşası, her toplumun güç-güçsüzlük ilişkisine ve dengelerine bağlı olduğu söylenebilir (2017, s. 345 - 346). Dolayısıyla farklılık olarak "öteki" sömürgeci toplumlar ile sömürülen toplumlar arasındaki bağımlılığın eleştirel bir biçimde incelenmesine imkan sağlamaktadır.

'Öteki' kelimesi, 'öbür', 'diğer' anlamlarına gelirken aynı zamanda "*sözü edilen veya benzer iki nesneden önem ve konum bakımından uzakta olan*" anlamına da gelmektedir (www.tdk.gov.tr, E.T. 26.01.2019). Her birey, öteki benliklerden ayrı bir benliğe sahiptir. Bireyin kendisi "benlik" olarak, diğer insanlar da "öteki" olarak adlandırılmaktadır. Benlikler aslında olduklarından başka olma kabiliyetini sahip oldukları için benlik olmaktadır. Kendi yapılarının dışına çıkabilir, gördüklerini yorumlayıp değerlendirebilir, belli sınırlar içerisinden algıladıkları şeyleri kabul edebilir, değiştirebilir ya da terk edebilmektedirler. Bu yapıları bir benliğin kendisi dışında başka biri olabileceği anlamına gelmektedir (Fay, 2017, s. 58).

Bir kimliğe sahip olmak, belli bir şekilde ötekilerle bağlantılı olmak ve bireyin bu bağlantıyı anlamasıdır. Benlik "öteki" olduğu düşünülen şeyleri kabul etmeyip reddettiği zamanda dahi, bu "öteki" kendisini tanımlamada kullanılan bir nesne olmaktadır. Ya da postkolonyallerin, postkolonyal olmaları için metropolite muhtaç olmaları, metropolit reddedildiğinde bile, çevresinde postkolonyallerin enerjilerinin örgütlendiği odak noktası olmaya devam etmektedir. Postkolonyaller, metropolit merkezle olan bağlantılarından dolayı postkolonyaldır (Fay, 2017, s. 75 - 76).

Bu bağlamda benlik ve öteki karşılıklı dinamik bir ilişki içerisinde olduğu söylenebilir. Ötekilerin farklılığı olmadan benlikten söz edilmesi mümkün değildir. Benlikler, kendi farklılıklarını öne çıkarmak için ötekilere gereksinim duymaktadır.

Ötekileştirme, en yalın hali ile insanların farklılıkları üzerinden işleyen bir yapıya sahiptir. Kendi varlığını anlamlandırmak ve bir toplumu ele geçirmek için bahaneler üretmek, ötekileştirmenin temel unsurlarından biri olmuştur. Her kültürün oluşum sürecinde kendisi dışında kalan unsurlarla karşı karşıya gelmeleri önemli bir rol oynamıştır. İçeriği dışarıdan, “ben”i “öteki”nden ayıran sınırlar durağan olmamakla beraber her zaman kaymalar gösterir. Avrupalı seyyahlar, karşılaştıkları yeni dünyaları kendi kültürlerine ya da toplumlarında kabul edilmiş ideolojik filtrelere göre yorumlamışlardır. Fakat ticaret yapma ya da bu toplumları yağmalama ve fethetme itkisi de başka halkları ve ülkeleri yorumlarken başvuracakları yeni ve hayati bir bakış açısı sunmuştur. Örneğin, siyahlığın Ortaçağ’da dinsel açıdan küfür ve kiri çağrıştırması ve bu çağrışımın sonucunda sömürgecilerin karşılaştıkları ülkeleri sömürgeleştirmelerini ve oradaki insanları köleleştirmelerini haklı göstermesi, siyah Afrikalıların “hayvandan” farksız olarak düşünülmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır. Bu diyalektik, bir yandan yabancılar karşısındaki tutumları diğer yandan Avrupa kültürünü de şekillendirmiştir. Örneğin, beyaz olmanın güzelliğin temel özelliği olarak görülmesi, siyahlığın çirkin olarak kabul edilmesine sebep olmamaktadır. Tersine siyah toplumlara fethetme ve sömürge amacıyla yaklaşmanın esas nedenidir (Loomba, 2000, s. 94).

Edward Said ise “Şarkiyatçılık” adlı çalışmasında Batı’nın karşısındaki Doğu’yu “öteki” olarak ifade etmektedir. Doğu, Batı’nın sadece komşusu değildir. Aynı zamanda Avrupa’nın en zengin, en büyük ve en eski sömürgelerinin bulunduğu mekan, kültürel rakibi, en eski “öteki” imgelerinden birisidir. Ayrıca Doğu, onun düşüncesi, kimliği, olarak Avrupa’nın tanımlanmasına yardımcı olmaktadır. Doğu ve Batı arasındaki epistemolojik ve ontolojik ayrım temelinde “öteki” Avrupa’nın maddi kaynakları ile kültürünün bütünleyici bir parçası olarak kurulmaktadır (Fay, 2017, s. 11 - 12).

Batılı olmayan kültür ve medeniyetleri kategorik olarak barbar, yabani, geri, vahşi ve kötü olarak nitelendirerek kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden Batı'nın katlettiği yerli toplulukları umursamadığı görülmüktedir. Jean Paul Sartre da bu durumu Fanon'un "Yeryüzünün Lanetlileri" adlı eserinin önsözünde ifade eder:

...özgürlük, eşitlik, kardeşlik, sevgi, onur, ülke, falan, filan. Bunlar aynı zamanda ırkçı yorumlar yapmaktan alıkoyamadı: pis Zenci, pis Yahudi, pis Arap (Fanon, 2013, s. 34).

Ania Loomba da, sömüreni "beyaz özne" ve sömürüleni "siyah öteki" olarak tanımlamaktadır. Beyaz özne'ye göre siyah ötekinin, benliğin dışındaki herşey olduğunu, siyah öteki'ye göre ise beyaz özne'nin ben'in arzuladığı her şey olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda "Beyaz özne", yalnızca öteki olarak kalmamakta aynı zamanda gerçek ya da imgesel efendidir (2000, s. 170).

Bu bağlamda Avrupalılar kendilerini bir merkez ya da aktör olarak konumlandırabilmek ve sömürgeciliği meşrulaştırmak için ise Batılı olmayan toplumları, öteki, vahşi, kötü, geri vb. şekilde sınıflandırdığı söylenebilir. Sömürgeci toplumlar sömürülen insanın kimliğiyle ilgilenmemekte ve ona bir kitle gibi ya da bir hayvan gibi davranmaktadır.

Fanon, "Siyah Deri Beyaz Maskeler" adlı eserinde, beyaz olma bir temizlenme sembolüne, "Adalet, Doğruluk, Bakirelik" sembolüne dönüştüğünü ileri sürmüştür. Siyah olma ise bunun tam karşısı olarak *çirkinlik, günah, karanlık ve ahlaksızlık* demektedir. Fanon, "beyaz" sözcüğü ile Avrupa medeniyetini ve onun temsilcilerini kasdetmektedir. Buna karşılık olarak "siyah" ise, genel olarak Batı olmayan anlamına gelmektedir (2016. s. 15 - 17).

Ötekileştirmenin derinden yaşandığı ortamın sömürgeci ile sömürülen karşılaşması olduğu söylenebilir. Ötekinin kimliğini oluşturan sömürgeci, aynı zamanda kendi kimliğini de oluşturduğunun farkında değildir. Farklılaşma yoluyla oluşan özgün bir kimlik, ötekiye göre kendini tanır ve konumlandırır. Ötekiyle bir araya gelme, birey ya da toplumun sahip oldukları ya da olmadıkları şeylerin farkına

varmasını sağlamaktadır. Kimlik kavramı içerisinde aidiyetleri barındırdığı için farklılığa ve benzerliğe işaret etmektedir.

1970’li yılların ortasında W. J. M. Mackenzie, kimliği fazla kullanılması nedeniyle “espirisi kaçmış” olarak nitelendirmiş, Robert Coles, kimlik ve kimlik bunalımı terimlerinin “safı klişeye” dönüştüğünü ifade etmiştir. Aynı görüşte olan Erikson’da kimlik kavramının gelişigüzel bir gevşeklikle kullanılmasından yakınmıştır. Fakat bütün bu gelişmelerin sadece bir başlangıç olduğu daha sonraki yıllarda anlaşılmıştır. Edebiyat alanında ve kültürel çalışmaların kutsal ırk-sınıf-toplumsal cinsiyet üçlüsünün 1980’li yıllarda yükselişe geçmesiyle beşeri bilimlerde arbadeye katılmıştır. Böylelikle kimlik tartışmaları akademik çalışmaların hem içinde hem de dışında yer alarak büyümeye devam etmiştir (Mollaer, 2014, s. 407).

Toplumsal cinsiyet, ırk, din, cinsiyet, etnisite, göç, milliyetçilik, kültür, yeni toplumsal hareketler ve “kimlik” üzerine yapılan akademik çalışmalarda “kimliğe” yönelik yoğun bir ilgi duyduğu gözlenmektedir. Ana çalışma konuları geleneksel kimlik yaklaşımları üzerine olmayan ve kendi topraklarının dışında kaldığı halde kimlik üzerine çalışmalar yapan pek çok sosyal bilimcilerin var olduğu söylenebilir. Zygmunt Bauman, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Jürgen Habermas ve Claude Levi-Strauss, bu isimlerden bazılarıdır.

Akademik çalışmalar alanında eleştirel bir yaklaşımla gerçekleşen sorgulama döneminin en dikkat çekici yanı, bazı akademisyenler edebiyat alanında temellenmiş olan birçok kavramı, söylem biçimlerini yeniden inceleyerek eleştirel bir yaklaşımla ele almışlardır. Sömürgecilik sonrası yaklaşımlara temel oluşturan yapıtların çeşitliliğini yansıtmak amacıyla ilerleyen bölümde söylem biçimlerinin eleştiriye tabi tutulan isimlerin başında gelen; Jacques Derrida ve yapı söküm yöntemi, Michel Foucault ve güç-iktidar söylemi, Frantz Fanon ve psikanalitik saptamaları, Homi Bhabha ve melezleme-üçüncü alan kavramı, W. Edward Said ve “Kültür ve Emperyalizm” ve postkolonyalizm çözümlemesi ve Gayatri Chakravorty Spivak ve maduniyet kavramı yaklaşımları üzerinde durulacaktır.

İKİNCİ BÖLÜM

2. YAPISÖKÜM BAĞLAMINDA SÖMÜRGE DÖNEMİ SONRASI ELEŞTİRİ ANLAYIŞI

2.1. Jacques Derrida ve Yapisöküm (Yapıbozum) Yöntemi

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra siyasal ve ekonomik olarak yaşanan durumlar beraberinde bazı değişikliklere ortam yaratmıştır. Bu değişikliklerin başında sömürge ülkelerinin bağımsızlıklarını kazanmaları gelmektedir. 1947 yılında Hindistan'ın bağımsızlığını kazanması, diğer sömürge ülkelere ve edebiyatlarına örnek olduğu gibi aynı zamanda başlattığı çözülme dönemiyle beraber edebiyat alanında bir sorgulama geleneğine de önayak olmuştur. 1960 yılından sonraki süreçte kültürel çalışmaların Amerika'daki başarısıyla bir yandan yapısalcılığın ölümünün ardından ortaya çıkan diğer yaklaşım postmodern felsefedir. Postmodern felsefe yaklaşımı içerisinde bu sorgulama geleneğine en çok katkısı sömürge sonrası eleştirel söylem sağlamıştır. Bu dönemde aktif bir şekilde kullanılan eleştirel yöntem olan yapisöküm (yapıbozum) ilgi görmüştür (Maigret, 2014, s. 200). Bu yaklaşımla geçtiğimiz süreç içerisinde kaleme alınan ve konuşulanlara yeni bir bakış açısı ve irdeleme yöntemi gündeme gelmiştir.

Postyapısalcı felsefenin en çok dikkat çeken temsilcilerinden biri Cezayir asıllı Fransız filozof ve dilbilimci Jacques Derrida (1930-2004)'dır. 1960'lı yılların sonunda yeni bir eleştiri yöntemi olarak geliştirdiği yapisöküm (deconstruction) kavramıyla postyapısalcı felsefeye yöntembilimsel katkıda bulunmuştur. Derrida'nın hareket noktası yapısalcı düşünce içerisinde kurulmuş ikili ilişkilerin içe dönük yapılarını yok saymasıyla başlamıştır. Özellikle Saussure'ün nedensizlik ilkesine dayandığı, toplumsal anlaşma ilkesiyle şekillendirdiği, gösteren ve gösterilen ilişkisinden ortaya çıkan gösterge kavramı, Derrida'nın

yapısalcılığa eleştirel yaklaşımının merkezinde yer almaktadır. Derrida'ya göre gösterenin ve gösterilenle ilişkisinin anlamsız, rastlantısal ve keyfi olması nedeniyle kendisi ilişkiden bu anlamlı yapıların doğmasını beklememektedir (Güngör, 2013, s. 235).

Saussure'ün yapısöküm yaklaşımı açısından belirleyici olan bir tespiti ise dilin eşzamanlı bir yapıya sahip olmasıdır. Saussure'e göre nedensiz olan göstergelerden meydana gelen dil zaman içinde değişime uğramaktadır. Kendi görüşlerine göre gösterge zamansaldır. Buna bağlı olarak dilin incelenmesi o an içerisinde geçerliliği olan göstergeler tarafından mümkün olmaktadır. Dolayısıyla sistemin bir unsurunun değişmesi, diğer unsurunda yeniden değişmesine ve oluşum sürecine girmesine neden olmaktadır (Güngör, 2013, s. 214 - 215).

Yapısöküm terimi, ilk olarak Derrida'nın, 1967 yılında Edmund Husserl'in "Geometrinin Kökeni" başlıklı eserinin Fransızca çevirisini yaptığı ve anlam kuramını eleştirdiği "Söz ve Fenomen (La Voix et le Phénomène) adlı eserinde ortaya çıkmıştır. İlk eserinde yapısöküm kavramının, Batı felsefesinde gelenek haline gelmiş olan mevcut düşünme mantığının işleyişindeki anlamsızlığını ve keyfiliğini göstermeye odaklanmıştır. Bir yandan okuma stratejisi olarak geliştirdiği düşünsel yönelimi felsefeden kültüre, siyasete hatta gündelik yaşama kadar Batı medeniyetine dayanan düşünme şeklini ele alan bir stratejidir. Ardından "Gramatoloji" adlı çalışmasını yazmıştır (Spivak, 2014, s. 6).

Yapısöküm kavramı, oldukça geniş ve zor bir anlama sahiptir. Derrida kendisiyle özdeşleştirdiği bu kavramı, farklı zamanlarda ve farklı bağlamlarla pek çok şekilde tarif etmiş fakat belli bir kavramsal çerçeveye oturarak tanımlamamıştır. Derrida için yapısöküm işleyen bir süreçtir. Batı felsefe geleneğinin içerisinde inşa edilen metinleri her zaman inceleyerek metinde yer alan yeni alanları bulmaya devam etmektedir (Rutli, 2019, 24).

Yapısökümün sabit bir kavram olmayıp süregiden bir metin okuma stratejisi olduğuna dair tespiti destekleyen bir başka özelliği ise kendisini yalın olarak

sunmaması ve hep bir şey üzerine olmasıdır. Yapisökümü bir iz sürmek olarak da değerlendirmek mümkündür. Yazmış olduğu metinler hep başka metinlerin okunması olarak yeniden yaratılmıştır. Bundan dolayıdır ki yapısöküm kendisine hakikat yaratmayıp, başkaları tarafından hakikat olarak iddia edilenin içindeki çelişkileri, tutarsızlıkları, temelsizlikleri ifşa etmeyi amaç edinmiştir (Rutli, 2019, s. 25).

Yapisöküm uygulamalarının başarıya ulaştığı alan edebi metinlerdir. Kavramın Amerika’da yayılması, ilk olarak edebiyat alanında metinlerin yorumlamasına dair yeni yöntemler arayışı içerisinde olan edebiyat eleştirisi alanında gerçekleşmiştir. Bu yöntemle ilgili olarak akla ilk gelen isimler arasında Paul de Man, J. Hillis Miller ve Geoffrey Hartman sayılabilir. Derrida yapısöküm yöntemini daha özgün bir çalışma şekli olarak ele alırken, bu eleştirmenler yapısökümü daha genel bir şekilde nosyon olarak görmektedirler (Moran, 2014, s. 199). Böylelikle bazı düşünürler yapısöküm yöntemini metinlerarasılık ile ilişkilendirirken, diğerleri yapısökümü felsefe ve eleştiri ile tanımlamaktadır

Pek çok eleştirmen tarafından yapısöküm yapısalcılığa bir cevap olarak anlaşılmıştır. Yapısalcılık, bireysel düşüncenin dilbilimsel yapılar yoluyla biçimlendirildiğini ileri sürmektedir. Derrida’ya göre yapısalcılık otoriter bir tutuma sahip ve tartışmaya açık felsefi önermelere dayanmaktadır. Yapısalcılığa göre anlam insanların ürettiği eserler üzerinden çözümlenerek tekrar kazanılmayı beklerken herşey belirli ve sistemlidir. Derrida’nın teorisine göre anlam, yapısalcılığın gösterdiğinden çok daha oynak ve belirsizdir. Derrida, Batı’daki anlam kavramının “mevcudiyet metafiziği” olarak adlandırılan düşünce yapısına dayandırıldığını öne sürmektedir. Bu düşünce yapısına göre, bir kelimenin öz anlamı, konuşan ya da yazar kişi bu kelimeyi kullandığında zaten o kişinin zihninde o kelimenin “mevcut” olmasıdır. Derrida bu varsayımı söz-merkezcilik (logocentrism)⁷ olarak adlandırmıştır (Sim & Van Loon, 2012, s. 88).

⁷ Logos, Yunancada hem ‘‘söz’’ hem de ‘‘akıl’’ anlamına gelmektedir (Sim & Van Loon, 2012, s. 88).

Derrida ve yapısökümünü anlamak için sözmerkezciliğe getirdiği eleştirilere de değinmek gerekmektedir. Derrida'ya göre sözmerkezcilik, dil ile gerçeklik arasındaki bağlantıyı yanlış kuran bir düşünce sisteminden kaynaklanmaktadır. Bir göstergenin anlamını oluşturan, kendisinde sadece var olan değil, aynı zamanda var olmayan ses birimleridir. Bundan dolayı dilden önce kavram söz konusu değildir ve bir kavramın anlamı da başka gösterenlerle tanımlanabilmektedir (Moran, 2014, s. 199).

Derrida'ya göre, oluşturduğu kavramsal hiyerarşiler bağlamıyla ilerleyen mevcudiyet metafiziğinin en etkili hiyerarşik yapısı söz ve yazı arasındaki ikiliktir. Buna bağlı olarak Derrida, Batı metafiziğinin düşünme mantığını ses merkezli bir yapı olarak tanımlamaktadır. Mevcudiyet metafiziği kendisini oluşturan kavram ikiliğinde sözü yazıya göre daha ayrıcalıklı görmektedir. Buna göre söz kendisini bir mevcudiyete dayandırırken yazı aksine mevcudiyetin yardımına gerek duymamaktadır (Kırmacı, 2019, s. 6)

Derrida'nın yazı-söz karşıtlığına yüklediği belirleyici ve kurucu görev, sonuç olarak yapısökümünde dilsel bir pratik olarak değerlendirilmesi gerektiğini ortaya çıkarmıştır. Buna bağlı olarak Derrida, kavram hiyerarşisinin vermiş olduğu belirleyicilikle dilsel yapıya odaklanmıştır.

Derrida erken dönemde yazılmış bu metinlerinde konuşma ile yazı arasında ilişkinin analizini yapmıştır. Batı geleneğinde “yüce” olarak görülen konuşma karşısında yazının değerinin düşürüldüğünü göstermeye çalışmıştır. Derrida konuşma ve yazıda potansiyel açısından iletişimin daha büyük bir kısmını belirten sesin fiziksel bir işaret olarak maddeselliğine dikkat çekmiştir. Hem konuşma hem de yazma, fiziksel bir işareti gerektiren ses ya da işaret olarak bir dil sistemine bağımlı olduğunu ileri sürmüştür. Bu işaretlerin maddeselliği, yazıyı ve konuşmayı temsil sistemleri olarak ortaya koymaktadır (Richards, 2014, s. 18 - 19).

Bu bağlamda Derrida'nın görüşlerine göre sözmerkezcilik konuşma ve yazı karşıtlığında bir tür değerlendirme ürünüdür. Öncelikle zihindeki düşünceyi dikkate

almakta ve dili mevcut düşünceyi aktarmada bir “araç” olarak kullanmaktadır. Dilden önce var olduğuna inandığı “ben” nosyonu, aslında dil sayesinde ortaya çıkan bir “metin”dir. Fikirleri bağlamında “metin”in dışında hiçbir şey olmadığı söylenebilir. Dolayısıyla yazının yok edilemezliğinden ve söz gibi uçmayıp bir kalıcılığa sahip olduğuna dikkat çekmektedir.

Derrida’nın düşüncelerinin merkezi bir kavramı da “différance”⁸ ya da “différance”tır. İdeolojiler bağlamında, bir kültürün anlam sisteminin, göründüklerinden farklı olmalarını “différance” kavramıyla açıklamaktadır. Derrida’ya göre olumlanan her şey için kendisinin zıddı olan bir “öteki” vardır ve bu “öteki” yok gibi görünse de ertelenmiş ya da gizlenmiş bir anlam olarak bir şeylerin içerisinde. Yapısöküm ise bu “öteki”nin ortaya çıkarıldığı ve görünmese de bir anlam sisteminin içerisinde işleyen bir unsur olduğunun gösterildiği eleştirel bir yöntemdir. Derrida, karmaşıklıkların ve iç gerilimlerin tam anlamıyla ortaya konabilmesi için metinlerle beraber eylemlerin, pratiklerin ve ilişkilerinde “yapısöküm”e tabi tutulması gerektiğini söylemektedir. Örneğin; Heteroseksüelliğin baskısı altında kalan bir toplum düşünüldüğünde böyle bir toplumda eşcinseller, olumsuz değerlere sahip heteroseksüel-olmayanlar olarak düşünülmektedir. Bu şekilde eşcinselliğin toplumun özanlayışından dışlanması amaçlanmaktadır. Böyle bir sistemde heteroseksüeller kendi kimliklerini, kendileri gibi olmadığını düşündükleri insanlardan ayırarak kazanmaktadır. Eşcinseller ise heteroseksüel olmayanları imgesi olarak heteroseksüellerle yakından ilintilidir. Dolayısıyla heteroseksüeller, ezmeye ve yaşamlarından çıkarmaya çalıştıkları eşcinsellere muhtaçtır. Nitekim birbirlerine bağımlıdır (Fay, 2017, s. 191 - 192).

Aynı karşıtlıklar toplumsal hayatta işleyen başka ikiliklerde de bulunmaktadır. Erkek-kadın, mantık-duygu, beyaz-siyah, sömürgeci-sömürülen, uygar-barbar örnek verilebilir. İki karşıtlığın bir unsuru her koşulda diğerine göre ayrıcalıklıdır aynı zamanda karşıtının oluşturduğu kutup açık seçik ortadadır. Yapısöküm bu gibi

⁸ *Différance* terimini Türkçeye, daha doğrusu herhangi bir dile çevirmek olanaksız, çünkü bu Derrida’nın Fransızca *différer* fiilinin iki anlamını (ayrı olmak ve ertelemek anlamlarını) bir sözcükte toplamak amacıyla, *différance*’daki “ence”’i “ance”’a dönüştürerek icat ettiği bir sözcüktür (Moran, 2014, s. 201).

durumlarda, bir anlam sistemini oluşturan açık kavramsal sınırların, bunlarla ilintili olarak yaşayan ve davranışta bulunan insanlara görüldüğü kadar açık olmadığını göstermeye çalışmaktadır (Robinson & Groves, 2018, s. 162).

Bu bağlamda ayrıcalıklı kavramlar toplumsal ve kültürel hiyerarşileri üreten sistemleri kapsarken, yapısöküm ise en derinlerde gizlenmiş hiyerarşi kavramıyla dahi yakın bir ilişki içerisine girmemektedir. Bu tür ikiliklerin ve baskın kutupla bağlantılı olan otorite olarak benimseten hakikat anlayışının işleyişini durdurmayı amaçlamıştır. Hakikat anlayışı dönemin tüm kavram çerçevesini belirleyen bir güce hakimdir. Bütün kavramsal hiyerarşiler, değerlendirmeler, ilişkiler ve çıkarımlar, hakikatle doğal bir ilişki içerisinde olduğu varsayılan kavramlar, nesne, düşünce değerli, zorunlu, iyi, içsel, anlamlı, vs. olarak, doğal ilişkiden uzak olanlar ise değersiz, kötü, dışsal, anlamsız vs. olarak belirlendiği söylenebilir. Yapısökümcü yaklaşım, bu sistemlerin çelişkilerini ve tutarsızlıklarını ifşa etmek için, eksilti ve görünmez yanlarına bakmaktadır.

Derrida'nın postyapısalcı yaklaşımı, yapısalcılığın yok saydığı özneyi ön plana çıkararak özne yerine toplumsal bütünle ilişkisi bulunan yanını da yok saymaktadır. Özneler, içe dönük ben merkezci bakışa karşı çıkarak öteki'nin devreye girmesine imkan sağlamaktadır. Aslında modernizmin içinde şekillenmiş olan Batı düşüncesine karşı bir meydan okuma söz konusudur. Bu noktada Derrida'yla temsil bulan yapısökümcü yaklaşım, postmodernizmle de örtüşmektedir. Toplumsal yapılar yerine parçalı toplumsal yapılar, "ben" in merkezi konumu yerine ötekinin de kabul edilmesi, tekli yapı yerine çoklu yapılar bunların yanı sıra etniklik, çokkültürlülük, öteki gibi terimler bu yeni anlayışın temelini oluşturmaktadır (Güngör, 2013, s. 236). Yapısökümün amacının, kuşatılmış bir kimliğin içerisine yerleşen, bastırılmış ya da gizlenmiş olan "öteki"yi ifşa ederek kimlik kavramlarını irdelemek olduğu söylenebilir.

Derrida'ya göre toplumsal her kesim, ister etnik kesim olsun ister kültürel kesim olsun her zaman önemli sayılmalı ve birlikte yaşamayı kabul etmelidirler. Onları bütünün içinde yok etmemeli aksine kendi varlıklarıyla bütünü var eden etkin yapılar olarak kabul edilmelidir. Bu savlarıyla Derrida, yapısökümcü yaklaşımı yıkma

ya da yok etme olarak değil, yeniden yapılandırma kuramı olarak geliştirir (Güngör, 2013, s. 236).

Gayatri Chakravorty Spivak “Yapısöküm, Postkolonyalizm, Madunluk” adlı söyleşi kitabında yapısökümün meselesini Batı’ya dönük bir eleştiri olduğunu ve sadece yıkım değil aynı zamanda inşası olduğunu ifade etmiştir. Eleştirel bir mesafe ortaya koymaktan çok, içeriden konuşulduğunu yani eleştirel yakınlıktan bahsetmiştir. Paul de Man, büyük bir eleştirmen olan Fredric Jameson’a “*Fred, sadece sevdiğin şeyi yapısöküme uğratabilirsin*” demiştir. Çünkü ancak içeriden, gerçek bir yakınlık ilişkisi kurarak ve içinde çalkalanarak yapılması mümkündür. Yapısöküm bu türden bir eleştiri yöntemidir (2016, s. 16).

Derrida’nın yapısökümcü yaklaşımın merkezine yerleştiği “difference” kavramıyla anlam farklılaşması ya da anlam ertelenmesi olanaklıdır. Derrida’ya göre gösteren ve gösterilen ilişkisinde gösterenin karşılığı olan gösterilen sürekli farklılık göstermektedir. Bir metin her okur tarafından farklı bir anlam yüklemesiyle algılanmaktadır. Diğer yandan okur metinle ilişki kurdukça ve ona anlamlar yükledikçe, yazarın metine yüklediği anlam ertelenmektedir. Metnin farklı okurlarca her okunmasında ona yüklenen anlam değişirken, yazarın yüklediği anlam da ertelenmektedir (Güngör, 2013, s. 236).

Bu bağlamda difference kavramı, ayırım, fark, birbirleriyle aynı olmama gibi anlamları içerirken aynı zamanda erteleme, öteleme, gecikme gibi anlamlara da gelmektedir. Birinci anlamı kavram tarafından karşılanmakta ve kökeni şiddete dayanmaktadır. Kendi/öteki, yazı/söz, kimlik/kimliksizlik vs. gibi kavramlarda ilki ikincisine bir şiddet ve hegemonya uygulamaktadır. Derrida’nın ise bu şiddeti yapısöküme uğratarak etkisiz hale getirmeye çalıştığı söylenebilir. İkinci anlamı ise difference’in yok saydığı ya da görmezden geldiği bir anlamı içermektedir. Birinci anlam, kendi olmaya devam ederken, “öteki” öteki kalmaya yabancılaşarak yazı ve dil ile çoğalmaktadır. Bu yüzden Derrida, dilsel yapıyı açıklayabilmek için, kökeni şiddete dayanan difference kavramı yerine her iki anlamı da içerisinde barındıran difference kavramını kullanmayı tercih ettiği söylenebilir.

Yapısöküm, metinlerin belirli bir anlam içermediklerini ve bunun metnin yakından incelenmesiyle anlaşılacağını ileri sürmektedir. Bir bakıma okunan metinlerin ya da incelenen sanat eserlerinin anlamının okuyucular tarafından yaratıldığı anlamına da gelmektedir. Bu metinsel yorumlama stratejisinin önemli sorunu, aşırıya kaçabilme ihtimalidir. Bir metnin sadece bir “gerçek” anlamı olmayabilir (Berger, 2012, s. 34).

Bu bağlamda yapısöküm stratejisi, mutlak bir doğru olmadığını ve Batı felsefesinde kesin gibi algılanan doğrulara farklı bakış açıları getirerek eleştirilmesi gerektiğini öne sürmektedir. Okuma bir süreç olduğundan devam eden her okuma aslında bir kriz belirtisidir. Yazı yazan kişinin elinden çıkıp okuyucuya ulaştıktan sonra pek çok şekilde farklı anlaşılabilmesi için tek bir anlamın olmadığını ve anlam bilgisinin de bir kriz içinde olduğunu savunmuştur. Bu düşüncelere sahip olan Derrida, Batı felsefesinde kabul edilen doğruları yapısöküme uğrattığı söylenebilir.

Derrida, bugüne kadar ortaya konulmuş ve sabit olarak konumlandırılmış kuramlara, kavramlara da karşı çıkmaktadır. Çünkü kuram ya da kavramın bilgiyi belli güç odaklarının etki alanına çektiğini düşünmektedir. Yazar, metin ve okur ilişkisini de bu açıdan ele alınması uygun olacaktır. Yazar yazdığı metin içerisine kendi doğrularını yerleştirmektedir. Halbuki o doğru okurun doğrusuyla aynı olmayabilir. Dolayısıyla okur metinde yazarın yüklediği anlamı çıkaramayabilir ve bu da okurun metine yeni anlam yükleme yani metni yeni bir üretim sürecine sokması anlamına gelmektedir. Yani Derrida’nın ifadesiyle, gösteren gösterilenin altında sürekli kaymaktadır. Metine yüklenen anlam sürekli değişime girerken, yazarın yüklediği anlam ise sürekli ertelenmekte veya ötelenmektedir (Güngör, 2013, s. 238).

Derrida, dilbilimine olan yaklaşımında Ferdinand de Saussure (1857-1913) tarafından Kıta Avrupa’sında hayata geçirilmiş bir geleneği ele almaktadır. Saussure’un yapmış olduğu çalışmalar göstergeler teorisini incelemektedir. Yapısalcı yaklaşıma göre dilsel sistemin temel ögesi göstergelerdir. Gösteren iki öğeden oluşmaktadır. Bunlardan biri gösteren (ses, nesne vb.), diğeri ise gösterilen

(kavram)dır. Gösteren bizim algıladığımız parçadır bu bir ses ya da kağıt üzerinde yazan harfler olabilir. Gösterilen ise algıladığımız aynı zamanda gösteren ile örtüşen anlamdır ve aralarındaki ilişki keyfidir (Berger, 2012, s. 82 - 83). Örneğin; gösteren olarak “köpek” kelimesi “k”, “ö”, “p”, “e” ve “k” harflerinin bir araya gelmesiyle tanınmaktadır. En temel anlamda, gösterilen olarak “köpek” dört ayaklı ve kuyruklu bir hayvan olarak algılanmaktadır. Köpek severler için “köpek”in olumlu anlamları zihinde canlanırken, köpeklerle ilgisi olmayan için olumsuz çağrışımları olabilmektedir. Fakat yapısal düzeyde gösterilen olan “köpek”, onun ne olduğu ya da ne olmadığı her şeye bağımlı olmaktadır. Gösteren olarak köpek’in anlamı, onun öteki gösterenlere karşıtlığına bağlıdır. “Köpek” sadece “köpek” olduğu için köpek olmamakta aynı zamanda kedi olmadığı içinde köpektir. Başka bir ifadeyle bir köpek kediden farklı olduğu için köpektir (Richards, 2014, s. 20 - 21).

Bu bağlamda bilginin peşinden koşmanın sözmerkezciliğe kapılmaktan başka birşey olduğu söylenemez. Yapısöküm yöntemine göre, bir metnin anlatmak istediğinin tamamını anlatamayacağı ya da anlatır gibi görüldüğünün tersini söyleyebilme ihtimali söz konusudur. Buradan yola çıkarak metnin anlamının, sağlam ve kesin anlamlı olamayacağı söylenebilmektedir.

Derrida, Saussure’ün ileri sürdüğü gösteren ile gösterilen arasında tek bir bağlantı olduğu görüşüne karşı çıkmıştır. Çünkü anlam tamamlanamaz. Tek bir noktada durmayarak her yana dağılan karmaşık ve çok yönlü kaygan bir yapıya sahiptir. Ayrıca dilin ayrıcalıkların bağlantısı ile sürekli değişken ve sınırlanamayan bir ağ gibi örüldüğü söylenebilir. Aynı durum metinler içinde geçerlidir. Bir metnin anlamı sabit olmamakla beraber tersyüz, oynak, çelişkili ve belirsiz olduğunu görmeye çalışmışlardır.

Yapısöküm düşüncesine göre hiçbir metnin tek ve kesin bir anlamı olmamaktadır. Aksine olduğunu düşünmek sözmerkezciliğin tuzağına düşmekten öteye gidemez. Batı felsefesi dilin değişkenliğini ve oynaklığını görmezlikten gelmiş ve dil içerisinde kesin ve tek bir anlama ulaşabilmek için çalışmalar yapmışlardır (Moran, 2014, s. 202).

Derrida, modernizmin pozitivist alanında geliştirilen ve durağanlığın temsilcisi olan öz, töz, gerçeklik gibi terimlere karşı çıkmıştır. Dolayısıyla birilerinin durdukları yerden insanlara dayatmaya çalıştıkları doğrulara tepki göstermiştir. Mutlak doğru yoktur aksine herkesin kendi doğrusu vardır. Ayrıca içinde bulunulan koşullar değiştikçe doğru da değişmektedir. Derrida, modernizmin içerisinde ortaya çıkan büyük ideolojileri de yok saymaktadır. Çünkü mutlak doğrularla inşa edilen büyük ideolojileri değiştirmek, dönüştürmek mümkün değildir. Büyük ideolojiler yerine duruma, zamana, koşullara ve bireylere göre değişebilen, esneklik gösterebilen küçük ideolojilerden bahsetmek daha doğru olmaktadır (Güngör, 2013, s. 237).

Görüldüğü gibi yapısöküm yaklaşımı, dilin kesin ve tutarlı bir anlam oluşturmaya uygun olduğu inancına kuşkuyla bakan bir kuramdır. Culler'in dediği gibi, *“yapısalcılık sistematik bilginin mümkün olduğu inancındadır, yapısalcılık-ötesinin bildiği tek şey ise böyle bir bilginin mümkün olmadığıdır”* (Culler'den akt. Moran, 2014, s. 205).

Derrida'nın ilk çalışmalarında Saussure gibi yapısalcılığın kurucularından biri olan LeviStrauss'ta (d.1908) eleştiriye maruz kalmıştır. LeviStrauss'un çalışmaları ilkel toplumları araştırmaya olanak tanımaya çalışmış ve yaşanan medeniyetleri aşan genel yapısal karşıtıtlıklara ulaşmıştır. Buna karşı Derrida, yapısalcılığın dünyayı açıklama konusunda Batı düşüncesinin geleneksel söylemine damga vurarak, bütünleştirici eğilimin sadece bir tekrarı olduğunu ilan etmiştir. Dolayısıyla Derrida'nın kuramsal araştırma alanına tekil yorum getirmeyi amaç edinen sistemlere hiç bir zaman itimat etmediği söylenebilir (Richards, 2014, s. 14).

Bu bağlamda Derrida, ilk çalışmalarında Saussure ve Levi-Strauss'tan yola çıkarak Batı felsefesini sarsacak sonuçlara ulaşmıştır. 1966 yılında yapısalcılığın eleştirel bir güç olarak dorukta olduğu noktada yapısalcı antropolog olan Levi-Strauss'u göstergenin tutarsızlığının kapsadığı anlamlarla hesaplaşma konusunda yeteri kadar ilerlemeyişini eleştirmiştir.

Derrida, Batı felsefe geleneğine sinmiş bu hastalığı bir doktor tavrı ile teşhis etmek yerine bir hasta tavrı ile bu hastalıktan şikayet edip yakınmaktadır. Bu durumdan kurtulmak için ortaya atılan diğer çağdaş düşünürlerde (Levinas, Foucault vs.) de aynı izleri tepsit etmiştir. Aslında durum bakıldığında bu kadar da basit değildir. Derrida'nın yapısökümsel metin okuma stratejisi, hasta olduğunu kabul etmeyen bir organizmanın hastalığını görünür kılan içsel bir semptom olarak işlev görmektedir. Başka bir ifadeyle Derridacı yapısökümsel metin okuma stratejisi, bu sorunu en açık şekilde ortaya koyarken, diğer yandan bu sorunu bir miras olarak kabul ederek sorumluluğunu kabul etmektedir (Rutli, 2019, s. 25 - 26).

Genel olarak bakıldığında yapısökümcü yaklaşımın, metindeki tutarsızlıklara, çelişkilere, ayrıntılara dikkat çeken bir okuma stratejisi olduğu söylenebilir. Yapısöküm, metne ya da yapıya dışarıdan etki ederek ona zarar veren bir yaklaşım değildir. Aksine metnin kendisinin ortadan kaldırılmasına neden olan etkenlerin ortaya çıkmasını sağlayan ve metnin içerisinde işlenen bir okumadır. Bu niteliğe sahip olmasıyla yıkıcı tavrı yerine olumlu bir bakış açısıyla okunmaktadır. Bir bakıma yazarın metninde söylemek istediği ile metnin dile getirdiği anlam arasındaki farkı ortaya çıkarmayı amaç edinen yapısökümcülerin, evrensel düşünce sistemine karşı geldikleri söylenebilir. Özellikle anlamın karışıklığını, oynaklığını, kaypaklığını ve metinlerin çok anlamlı olduğunu kanıtlama çabası içerisine girmektedirler.

2.2. Michel Foucault ve Güç-İktidar Söylemi

Yapısalcılığın biçimsel olarak katılığına ve varolan her şeyin sisteme bağlı kalması hususundaki direnişine karşı tepki gösteren başka bir Fransız düşünür Michel Foucault'dur(1926-1984). Çalışmalarında toplumsal sistemlerin oluşması ve devam ettirilmesinde iktidarın gücü üzerinde durarak Gramsci'nin "hegemonya" kavramını konu alan araştırmalar da bulunmuştur. Foucault'a göre bu toplumsal sistemlerin oluşumu, bazı savunmasız toplumsal kitlelerin "düzen" adı altında marjinalleşmesini ve dışlanmasını da olanaklı hale getirmiştir. Bu gibi kitlelerin alinyazısı, Foucault'un tarihsel araştırmaların da temel sorun haline gelmiştir. Foucault, arka planda yatan

gündemi ortaya çıkarmaya karar verip iktidarın “bilinçdışı”na yönelik detaylı bir araştırma içerisine girmiştir (Sim & Van Loon, 2012, s. 91).

Postmodern olan Foucault, tarihsel çalışmalarını ve düşünce biçimini ortaya koyabilmek için iki önemli yöntem kullanmıştır. Bunlar: Arkeoloji ve soybilim (genealogy)dir. Batı toplumunun bastırılmış söylemlerine ışık tutmak üzere bu yöntemleri kullanmıştır. Bu türden araştırmalar kültürlerin genel olarak iddia edilenin aksine gerçek kavramları üzerine değil, “meşrulaştırılmış” iktidar kavramı üzerine kurulduğunu ortaya çıkarmıştır. Bilgi, iktidar ve düzene yönelik herhangi bir sorunla ilgili yapılan araştırmaların konusunu, özünde güç ilişkileri üzerine kurulan “söylem” oluşturmaktadır (Sim & Van Loon, 2012, s. 94).

Foucault, belli bir tarihin ya da dönemin düşünüş biçimlerini yapılandıran, sınırlandıran varsayımları, zihniyetleri ve önyargıları, “epistem” (bilme yöntemi) olarak adlandırmıştır. Epistem, dönemin yaşantısının sınırlarını, bilgisinin kapsamını ve hakikat kavramını çizmektedir. Belirli bir epistem, belli bir bilgiyi oluşturmak durumundadır. Foucault ikinci yöntemi, “söylem” olarak adlandırmıştır. Söylem ise, belli bir epistemin oluşturduğu kavramların, ifadelerin ve inançların, uygulamaların birikimidir. Foucault, “Kelimeler ve Şeyler”in giriş kısmında, epistemin “tarihsel a priori⁹” doğasını açıklamıştır (Strathern, 2016, s. 52 - 53).

Foucault’un “Bilginin Arkeolojisi (The Archaeology of Knowledge)”ne kadar kaleme almış olduğu çalışmalarda kullandığı yöntem arkeolojidir. Arkeoloji kavramı ve yöntemi yapısal dilbilimi anımsatsa da, Foucault’nun çalışmalarında kullandığı yöntemin bununla herhangi bir ilgisi bulunmamaktadır. “Bilginin Arkeolojisi” adlı çalışmasındaki tezine göre tarih, farklı söylem sistemlerinden oluşan dönemlerin bir bütünüdür. Her sistemin kendisine göre bir iç mantığı bulunmakta ve hakim olan söylem sistemleri, öteki olan sistemleri dışlayarak kolektif kimlikler yaramaktadır. Tarihsel değişim süreci aktörler tarafından üretilmemekte tersine aktörler, bir söylem

⁹ A priori (Önsel): Deneyimlere ya da tecrübelerle bağlı olmaksızın varlığı kabul edilmiş bilgi veya önerme anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle, deneyim ve tecrübeler öncesinde var olan bilgidir (www.felsefe.gen.tr.,E.T. 31.01.2019).

sistemi tarafından yaratılmakta ve bunlar sadece bu sistemin taşıyıcıları rolüne sahiptir. Değişimi ise, bir söylem sisteminin diğeri olan “öteki”ne yol verdiği jeolojik bir kaymaya benzemektedir. Bu yüzden Foucault’a göre sosyal bilimcilerin, toplumsal kurumların altında yatan dilsel yapıların arkeoloğu olması gerekmektedir (Fay, 2017, s. 82 - 83).

Foucault’nun arkeoloji olarak kasdettiği şey söylem analizidir. Foucault’un arkeolojik denilen çalışmaları 1960’lı yıllara dayandığı söylenebilir. Bu dönem modernizm çağına denk geldiğinden o zamanki çağdaşları yapısalcılar ve semiyologlardır. Fakat Foucault söylem analizini dönemin diğer çağdaşlarından farklı olarak kullanmıştır. Arkeolojinin, özne olarak bireyin oluşumu, merkezdeki konumu ve olması gereken noktaya ya da alana geçme çabasının bir ürünü olduğu söylenebilir.

Foucault, arkeolojinin işlevini insanın içinde bulunduğu koşulların analizi olarak belirlemiştir. İnsanın içinde bulunduğu koşullar maddesel koşullardan çok epistemolojik atmosferle ilgidir. Fakat Foucault’nun araştırmalarında maddesel yaşam koşulları ve epistemolojik atmosferin birbiriyle ilintili olduğu sonucu ortaya çıkmıştır. Foucault, “...amacım tarihsel çalışmalar için antropolojik çalışmalardan arındırılmış bir yöntem oluşturmaktır” demiştir (Foucault’dan akt. Erden, 2016, s. 2).

“Bilginin Arkeolojisi” adlı kitabında “söylem” kavramı kapsamında yürüttüğü tartışmayla soruları cevaplamayı amaçlamıştır. Modern zamanlarda ortaya çıkan söylem alanlarından bahsetmiş ve sosyal bilimlerin ortaya çıkan yeni koşullarda nasıl araştırma yöntemlerini değiştirdiğini bu söylem alanları ile ilişkili olarak açıklamıştır. “Deliliğin Tarihi”(1961), “Kliniğin Doğuşu”(1963), “Kelimeler ve Şeyler”(1966) gibi erken dönem çalışmalarını yeni söylem alanlarının 19.yüzyılda ortaya nasıl çıktığını, değiştiğini ve yayıldığını görmek için kaleme almıştır. “Bilginin Arkeolojisi”(1969) ise bu çalışmaların sonucu olarak ortaya çıkmıştır. (Erden, 2016, s. 2).

“Deliliğin Tarihi” adlı çalışmasında, “delilik” teriminin tarih boyunca nasıl değiştiğini ve bu değişimin ne anlama geldiğini göstermeye çalışmıştır. Foucault bir noktada deliliğin akıldan ayrıldığı sıfır noktasını ortaya çıkarmak istemiştir. “Kliniğin

Doğuşu”nda 19.yüzyılın başında başka bir süreksizliğin nasıl gerçekleştiğini göstermiştir. Önceden amaç hastalığı yok etmek ve sağlığı ortaya çıkarmaktı. Şimdi ise hastalıklı bedenin kendisi tıbbi algının odak noktası olmuştu. Sağlık teriminin yerini hastayı “tekrar normale döndürme” amacı almıştır. “Kelimeler ve Şeyler” adlı çalışması ise fikirlerini bütün Batı dünyasında öne çıkarmış olan en büyük eseridir. Bu çalışmasında amacı, özellikle insanlık teriminin nasıl değiştiğini ve bilginin bir nesnesi, öznesi konumuna nasıl geldiğini araştırmaktır (Strathern, 2016, s. 37 – 50).

Çizgisel bir tarih anlayışına karşı olan Foucault, arkeolojik yöntemi belirlemek için yine bu arka plandaki tarih anlayışını ele almıştır. Bilginin ve kavramların oluşum süreçlerini tarihsel bir bakış açısıyla araştırırken üzerinde durduğu tek şey, kökensiz ve tekil olan nesnenin alanını incelemektir. Aynı zamanda “Bilginin Arkeolojisi” adlı eserinde söylem, tarihsel olarak yapılandırılmış bir grup ifade olarak betimlenmiştir. Foucault’a göre söylem ifadelerden oluşmaktadır. Açıklamalarında ifadeler aynı düzen sistemine ait yığınlardan ibarettir. Bir başka ifadeyle ona göre söylem düzen sistemi içerisindeki ifadelerdir. Düzen sisteminin içerisinde bilginin belli biçimleri yer almaktadır. Foucault’a göre bilginin değişmesi söylem düzeninin değişimiyle bağlantılıdır. Ayrıca söylemsel düzenin tarihsel akışta nasıl ve neden değiştiğini göstermek için çalışmıştır. Foucault, 1970’li yıllardan sonra bu koşullara zorunlu olmamakla beraber önemli bir noktada ortaya çıkan düşünce şekillerinin ve nosyonlarının söylemsel ve söylemsel olmayan eylemlerine bağlı kalmıştır. 1972 yılında yayınladığı “Söylemin Düzeni” adlı çalışmasında söylemin toplum ve devlet tarafından nasıl etkilendiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu çalışmasıyla söylemlerin kontrol edildiğini ortaya koymuştur (Duman, 2018, s. 124).

Bu bağlamda incelemelerin sonucunda ortaya çıkan her kavramın o dönemin ya da tarihin belirlediği gerçeğidir. Çünkü bir söylemde, söylemsel ifadeler her zaman belirlidir. Ortaya konulan kurallar ise hangi bilginin nasıl kullanılarak konuşulacağını belirtmektedir. Söylemsel ve söylemsel olmayan pratiklerin bazı kurallara tabi olması sonucunda söylem ve hakikatler üretilmiştir. Foucault’nun hassiyet gösterdiği nokta ise bir söylemde nelerin söyleneceği ve söylenemeyeceğini belirleyerek söylemin düzenlenmesi gerektiğidir.

Bilginin Arkeolojisi”ndeki söylem biçiminin, sömürgeci söyleme karşı yapılan temel itirazlardan pek çoğuna da cevap niteliğinde olduğu söylenebilir. Kelimeler ve Şeyler, Foucault’nun her zaman özel bir şekilde “Batı epistemesi” olarak ifade ettiği şeyin etnolojisini temsil etmektedir. Çalışmasını benzerlik ile aynılığın ve Öteki’nin aynıya dahil edilmesinin tarihi olarak tanımlamaktadır. Deliliği Tarihi (1961) adlı çalışması, toplumun kendi dışlama şekillerini üretme yöntemleri üzerine kurucu bir çalışma olmuştur. Bir bağlamda farklılığın ve ötekinin uzaklaştırılmasının tarihi kapsadığını söylemiştir (Young, 2016, s. 530 - 533).

Foucault, bilginin ve iktidarın yakından ilişki içerisinde olduğu sonucuna vararak kendi kavramı olan “bilgi/iktidar”da bu iki terimi harmanlayarak birbiriyle karşılaştırmıştır. Bu Foucault’nun felsefesinin temel konusunu oluşturmaktadır. Bununla birlikte bu temel konunun çıkarımlarını araştırırken, pek çok sayıda sansasyonel konulara da değinmiştir: Delilik, cinsellik, disiplin ve cezalandırma (Strathern, 2016, s. 11). Foucault’a göre “*bilgi, saf “anlam” ya da “dil” alanına indirgenemez çünkü bütün bilgi tarihsel olarak konumlanmış bir sosyal pratik olarak işlev görür: iktidar/bilgidir*” (Foucault’dan akt. Hall, 2017, s. 238).

Foucault’a göre güç ve bilgi birbirleriyle karşılıklı olarak karmaşık bir yapıya sahiptir. İktidar sistemleri 18. yüzyıl Aydınlanmasından itibaren insan bilimi ile beraber gelişme göstermiştir. Felsefenin kendisi, kendisi dışında olan diğerlerini ötekileştirerek onlara hakim olunan “iktidar oyunu”nda bir suç ortağı haline gelmiştir. Foucault, kendi sosyal ve tarihsel analizlerini yapabilmek için Nietzsche’nin “soybilim” kavramını ödünç alarak kullanmaya başlamıştır (Robinson & Groves, 2018, s. 166).

19.yüzyıla gelindiğinde sosyal bilimlerin olgusal gerçeklere yönelmesiyle yaşadığı dönüşüm, ortaya çıkan modern episteme yani bilgi üretme, bilgi oluşturma koşullarının ve buna paralel olarak bilgi üretme ve oluşturma anlayışının değişmesinin bir sonucudur. İnsan kavramı ancak bu modern episteme içerisinde mümkün olmuştur (Erden, 2016, s. 1).

Bu bağlamda mutlak bilginin kaynağı olarak indirgenen özne ile bu fikirden hareketle ortaya çıkan insan bilimleri Foucault'un bilgi-iktidar analizinin ana temasını oluşturduğu söylenebilir. İktidar tarafından belirlenen söylemlerin kendisinde ve söylemsel olmayan diğer pratiklerle aralarındaki ilişki ve birbirlerine nasıl bağlı oldukları noktasında arkeolojinin yetersiz kaldığı söylenebilir. Foucault'da bu nedenden dolayı çareyi soybilime başvurmakta bulmuştur.

Michel Foucault, çalışmalarında özne ve öznel deneyim sorunlarının kendi fikirleri için temel bir sorun olduğunu vurgulamıştır. Bu aynı zamanda Foucault'nun "sorunsallaştırma" dediği kavramdır. Özne sorunun merkezi bir konumda olması, Foucault'un yetiştiği entelektüel ve akademik gelenekle olan bağlantısını da yansıttığı söylenmektedir. Foucault, fenomenoloji ve pro-marksist yaklaşıma alternatif olarak, öznel deneyim şekillerinin sorunsallaştırılmalar aracılığıyla oluşturulduklarını, geliştirildiklerini ve değişime uğrayarak dönüştürüldüklerini öne sürmüştür. Buna dayanarak, Foucault kendi eserlerini, insanların Batı kültüründe özneye dönüştürülmesi için ayrıcalıklı bir yer tuttuğunu düşündüğü delilik, hastalık, yaşam, dil, emek, suç ve cinsellik gibi deneyimleri kurmuş olan sorunsallaştırma süreçlerinin bir tarihi olarak yorumlamıştır (Foucault, 2016, s. 12 - 13).

Foucault'nun araştırmalarına bakıldığında, "öznenin" bir kenara bırakılması veya ortadan yok edilmesinin aksine yeniden kavramsallaştırılması, değerler sistemi içerisinde yeni, konumundan olmuş ve merkezsizleştirilmiş haliyle tekrardan ele alınmasını gerektirmiştir (Mollaer, 2014, s. 279). Dolayısıyla Foucault'nun yaptığı araştırmalarında özne ve öznel deneyimlerin nasıl tarihsel olarak kurulduğunun bir analizini yapmıştır.

Foucault sorunsallaştırmayı, "*herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu bir düşünce nesnesi (ister ahlaki düşünce, ister bilimsel bilgi, ister siyasi analiz, vb. biçimde olsun) olarak kuran söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler bütünü*" (Foucault. 2016, s.86) şeklinde tanımlamıştır.

Foucault sorunsallaştırmanın, üç temel eksen üzerinden gerçekleştiğini söylemiştir: Bilgi, iktidar ve etik. Bu üç eksen birbirleriyle yakından bağlı ve her birinin varoluş koşulları diğer ikisiyle karışık ilişkileri kapsamaktadır. Dolayısıyla bu üç temel eksen biraraya geldiğinde öznel deneyim ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden insanın kendi tarihsel ontolojisini yapması gerekli görülmüştür; bilgi öznesi, iktidar ilişkilerinin öznesi ve kendi davranışlarımızın etik öznesi olarak nasıl kurulduğumuz sorularını sormayı gerektirmiştir. Birinci sorunun cevabı, öznesi olarak gördüğümüz delilik, hastalık, yaşam, dil, emek, suç ve cinsellik gibi deneyime gönderme yaparak bilgi alanının oluşum süreci ile oluşuma yönelik söylemsel pratiklerin ve hakikat oyunlarının analizini gerektirmektedir. İnsan kendisini hakikatle bu ilişki üzerinde bilgi nesneleri olarak kurmuş ve söylemsel analiz ortaya çıkmıştır. İkinci sorunun cevabı, iktidar ilişkilerinin ve teknolojilerinin bir bağlamda tarihsel olarak kurulmuş olan bir deneyimin pratiğini düzene sokan normatif bir sistemin örgütlenmesinin ve sistemde oluşan hakikat oyunlarının analizi gerekli görülmüştür. Örneğin delilerin, hastaların, suçluların kurumlaştırılması ve normal insanlardan ayrılmasını düzenleyen bir sistemden söz edilebilir. Bu durumda insan kendisini iktidarla bu ilişki üzerinden başkaları üzerinde etkide bulunan özneler olarak kurmuş ve sonucunda söylemsel olmayan pratikler ortaya çıkmıştır. Üçüncü sorunun cevabı ise insanın kendisiyle olan ilişkisinin, bireyin kendisini tarihsel bir deneyimin öznesi olarak (örneğin deli, hasta, suçlu, eşcinsel ya da normal olarak) tanınması ve kabullenmesi ya da reddetme pratiklerinin ve bunu gerçekleştirirken geçerliliği olan hakikat oyunlarının analizini gerektirmektedir. Böylelikle ahlakla ilişkilerimizin bir tarihsel ontolojisini yaparak, kendimizi ahlakla bu ilişki üzerinden ahlaki failler olarak kurarız ve özneleşme/kendilik söylemleri ya da pratikleri gerçekleşmiş olur (Foucault, 2016, s. 14).

Bu bağlamda soybilim için bu üç eksen mümkündür. “Deliliğin Tarihi” adlı çalışmasında karışık bir şekilde olsa da bu üç ekseninde mevcuttur. Foucault, “Kliniğin Doğuşu” ve “Şeylerin Düzeni” adlı çalışmalarında hakikat eksenini incelemiştir. “Gözetleme ve Cezalandırma”da iktidar eksenini, “Cinselliğin Tarihi”nde ahlak eksenini geliştirmiştir. (Foucault, 2016, s. 204).

Foucault, özne ve öznel deneyime yönelik görüşlerinden daha çok ortaya attığı iktidar analizi ile tartışmaların konusu olmuştur. Bu analizin temelini “iktidar ilişkileri” oluşturmaktadır. Foucault’nun düşüncesine göre iktidarı, devlet kurumları tarafından uygulanan baskı unsuru olarak nitelemek onun “iktidar” düşüncesi ile aynı değildir. Onun düşüncesine göre iktidar, iktidar ilişkilerinden bağımsız olmamakta ve bundan dolayı iktidar kelimesinden, içinde tarihsel olarak özellikler barındırma riskinden kaçınmak için “iktidar ilişkileri” terimini kullanamaya eğilim göstermiştir. Aynı şekilde yaptığı çalışmalarda da konu olarak ele aldığı yine bu ilişkilerdir. “Deliliğin Tarihi” adlı eserinde delilik üzerindeki aklın iktidarı; Kliniğin Doğuşu’nda doktorların hastalar üzerindeki iktidarı; Hapishanenin Doğuşu’nda hukuksal aracın suçlu insanlar üzerindeki iktidarı ve Cinselliğin Tarihi’nde bireylerin bedenleri ve zevkleri, hazları üzerindeki iktidar. (Foucault, 2003, s. 70 – 81- 131).

Foucault’a göre güç, bilgi, temsil, düşünceler ve otoritenin yanı sıra, ekonomik kısıtlama ve fiziksel zorlamayı da içermektedir. Gramsci ve Foucault, gücün yalnızca baskı ya da zorlamayla elde edilemeyeceği konusunda aynı düşünceye sahiptir. Güç baştan çıkarır, talep eder, ikna eder ve rıza kazanmaktadır. Güç, sadece belli bir kitlenin, “yukarıdan aşağıya” doğru hükmetme ile alt kademedeki bir kitleye gücünü yayarak iktidarı tekelinde tutması düşünülemez. Döngüsü içerisinde hükmedeni ve hükmedileni de kapsamaktadır. Güç, sadece kısıtlamak ya da önlemekle yetinmez, aynı zamanda üretmektedir. Yeni söylemler, yeni bilgi çeşitleri (örneğin, Oryantalizm), yeni bilgi nesneleri (Doğu) üretmektedir. Yeni pratikleri (sömürgeleştirme), ve toplumsal sistemi ya da kurumları (sömürge hükümeti) şekillendirmektedir. Her iki teorisyene göre güç her yerde bulunmaktadır. Foucault’nun da üzerinde durduğu gibi, güç döngüseldir. Gücün döngüsellliği bilhassa temsil bağlamında oldukça önemlidir. Burada kullanılan araç, güçlü veya güçsüz olan herkesin eşit bir şekilde olmasa da gücün döngüsüne kapılmasıdır. Hiç kimse bu hareket alanı dışında tam olarak hayatta kalamamaktadır (Hall, 2017, s. 336 - 337).

Michel Foucault, kaleme aldığı yazılarında yansımalar bulunduran sömürge sonrası çalışmaları da dikkat çekmektedir. Foucault’nun çalışması ideoloji, öznellik ve dil teorilerinde yapılan biraraya geldiği ve çakıştığı noktada bulunmaktadır. Özellikle,

Foucault'nun yapmış olduğu çalışmalar, postmodernist ve postyapısalcı fikirlerin biçimlenmesinde ve Edward Said'in "Şarkiyatçılık" adlı eseri aracılığıyla da sömürge sonrası incelemeler üzerinde önemli bir etki uyandırmıştır (Loomba, 2000, s. 54).

Edward Said, "Şarkiyatçılık"ın ne olduğunu anlamak için, Foucault'nun "Bilginin Arkeolojisi" ve "Hapishanenin Doğuşu"nda tanımladığı söylem kavramını kullanmıştır. Said, "Şarkiyatçılık" adlı eserinde kullanılan teorik temel kavramı Foucault'ya dayandırmıştır. Bu kavram "kolonyal söylem" olarak bilinmektedir. Foucault'nun sömürge sonrası çalışmalar için merkezi bir teori olarak referans alındığı tek konu söylem değildir. Eserlerinin büyük bölümü, otorite türü olsun, iktidar teknolojileri olsun, gözetim aygıtları ve yönetsellik analizleri olsun, sömürgeci alana rahatlıkla uygulanabilmektedir (Young, 2016, s. 516- 528) Said'in entellektüel temelleri Foucault'dan gelmektedir. Ancak Foucault'nun toplumsal felsefenin arkasındaki özellikle metafiziğin felsefi eleştirisi açısından, Martin Heidegger'in çalışmaları yer almaktadır (Turner, 2003, s. 23).

Foucault, 1978 yılında yaptığı analizlerde hükümlanlık modelinin geçerli olduğu dönemden sonra disiplin toplumunun geldiğini, fakat disiplinle yakın zamanlarda eş zamanlı olarak bugün hala devam eden üçüncü bir model olan yönetselliğin varlığından söz etmiştir. Bu yönetsellik modeli ile özgürlüğü disiplin veya hükümlan gibi sınırlandırmayan, özgürlüğü teslim eden ama yöneten, ve liberalizm-neoliberalizmin yönettiği bir modeldir. Dolayısıyla liberal ve neoliberal kapitalizmin veya emperyalizmin her koşulda özgürlüğe ihtiyacı olmuştur. Serbest piyasa özgürlüğü, emeğin ve sermayenin dolaşım özgürlüğü vs. Foucault'nun güvenlik toplumu dediği şey bu noktada ortaya çıkmıştır. O güvenliğı sağlayabilecek bir yönetim modeli oluşturmak ve insanları bu modelin içerisine dahil edebilmek için onları özneleştirmek yani liberal ya da neoliberal özne yapmak gerektiğini ileri sürmüştür (Foucault, 2003, s. 110 - 114).

Bu bağlamda, iktidarın olduğu her yerde bir direniş söz konusudur. Foucault o dönemde insanın iktidarın dayattığı öznellik biçimlerinden kurtulabilmek suretiyle

onların dayattığı sınırları aşabilme çabası ile öznelleşme veya öznesizleşmenin gerçekleşeceğini göstermeye çalıştığı söylenebilir.

Foucault, modern toplumda iktidarın nasıl işlediğini, söylemin bu işleyişteki konumu, öznenin merkezleştirilmesi üzerinde durmuştur. Foucault, Marksist kuramının materyalist bakış açısının yerine söylemi almış ve ekonomik indirgemeci anlayış şeklinden metin indirgemeci yaklaşıma doğru eğilim göstermektedir. Aynı zamanda Marksizm yaklaşımının bütünselci bakışı, diğer yapısalcı ve postyapısalcı düşünürlerin yaptığı gibi Foucault tarafından da paramparça edilmiştir. Foucault'a göre iktidarın iki işleyiş biçimi vardır. Bunlar; mekan ve söylemdir. İktidar her yerde bulunmaktadır. Her mekansal ortamda, her mekansal organizasyonda yer almaktadır. Eşyaların yerleşimi, mekanların düzenlenişi ve kentsel tasarımlar bile iktidarın üretimi ile yapılmaktadır. Aynı zamanda iktidar söylemde işlemektedir ve her söylenen sözde iktidar üretimi gerçekleşmektedir. Foucault, çözümlemesinin temeline söylemi koymakta ve Marksizmin temelini oluşturan praksisten de uzaklaşmıştır. Foucault'a göre iktidar ilişkileri ve üretimi, söylem ortamında gerçekleşmektedir (Güngör, 2013, s. 243 - 246).

Sonuç olarak Foucault'nun çalışmalarına bakıldığında, öznenin çok öznel ilişkileri, iktidardan çok iktidar ilişkilerinin analizini yaptığı görülmektedir. Foucault'nun düşüncesine göre bilginin, toplumsal, kültürel ve tarihsel olduğunu ve bir şeyi anlayabilmenin, bilgi, bilim ve zamana göre şekil aldığı ve değişkenlik gösterdiği söylenebilir. Söylemler ise toplumsal sistemler tarafından önceden belirlenmiş olan a priori'lerdir. Foucault'nun episteme adını verdiği kurallar bütünü yoluyla insan, her zaman belirli şekillerde düşünmeye zorlanmaktadır. Çünkü insan kendisini a priori, bir kurallar bütünü içerisinde bulmaktadır. Böylelikle insan, belli bir şekilde düşünmeye, dünyayı kavramsallaştırmaya mecbur bırakılmıştır. Tarihsel olan söylemlerin farklı dönemlerde farklı kurallar bütünü üzerinde düşünüldüğünde farklı şekillerde adlandırıldığı söylenebilir. Söz konusu bu süreçte de devreye tarihsel episteme girmektedir. Foucault'a göre davranışlar, ahlak, söylemler ve toplumlar zaman içerisinde farklı değişimler göstermektedir. İnsanın özünü ve tarihini bir kalıba sokarak sınırlandırmamıştır.

2.3. Frantz Fanon ve Psikanalitik Saptamaları

Frantz Omar Fanon, anti-emperyalist siyaset ve psikanalitik yaklaşımı keşiştiren, 20. yüzyılın en önemli yazarlarından, profesyonel psikiyatrist ve devrimci bir filozoftur. 1925 yılında Fransız sömürgesi olan Martinik'te doğmuş ve pek çok kendiliği olan karmaşık yapıda bir kişiliğe sahiptir. Antiller'de başlayan yaşamının sonunda kendini Cezayirli olarak kabul etmiştir. Fanon, öğretmeni olan Martinikli Aime Cesaire'in, sömürgeci ırkçılığına karşı itirazlarından fazlaca etkilenmiştir. Fanon, psikanalizi ırkçılığın insanlar üzerinde bıraktığı etkilerini araştırmak için kullanmıştır. Bilhassa, siyahların kendilerini algılayış biçimlerinin ırkçılıktan nasıl etkilendiğini ele almıştır. Fanon, 1950'li yıllarda Fransa metropollerinde bir devrimci felsefe merkeziyken, Afrikalı yazar ve düşünürleri kendi üzerine çekmiştir. O dönemde Fanon, Fransız Marksist filozof Jean-Paul Sartre'nin görüşlerinden etkilenmiştir. Irkçı bir toplumda kendi kimliğini bulmaya çalışan bir genç olarak, Avrupa sömürgeciliğine karşı içerisinde Fransa'ya gelen Afrikalı özgürlükçü savaşlarıyla kendini özdeşleştirmiştir. "Yeni bir siyah kimliği" tanımlamaya çalışmış ve anti kolonyalist direnişte aktif şekilde yer almıştır. 1960'lı ve 1970'li yıllar boyunca Fanon, devrimci bir yazar, aynı zamanda Üçüncü Dünya ve antikolonyalist hareketin kahramanı olmuştur (Fanon, 2016, s. 9 - 11).

Tıp öğrenimi gören Fanon, eğitimine paralel olarak felsefe, antropoloji ve tiyatroya ilgi duymuş ve erken psikiyatri uzmanlığına başlamıştır. Hiç bir siyasi partiye katılmamış fakat sömürgecilik karşıtı bütün hareketlere katılmıştır. Sömürge kökenli öğrencilere yönelik basılan "Tam Tam" adlı bir derginin yazılı işlerine katkıda bulunmuştur. İlk makalesini 1952 yılında "Esprit" dergisinde yayınlamıştır. "Kuzey Afrika Sendromu" adlı makalesinde bir sürgün hayatı yaşayan, insan olmaktan ıstırap çeken, kökenlerinden ve amaçlarından uzaklaşarak, bir nesne veya bir şey halini alan Kuzey Afrikalı işçileri sorgulamıştır. 1953 yılında psikiyatri kliniklerinin hekimi olmuş ve Cezayir'de bir psikiyatri kliniğine atanmıştır (Fanon, 2013, s. 2).

Genç Fanon'un 1952 yılında yazdığı "Siyah Deri Beyaz Maskeler" adlı kitabı, kendisinin ilk ve en uzun kalıcılığı olan eseri olmuştur. Eser, 1967 yılında İngilizce çevirisiyle beraber önem kazanmıştır. O dönemde siyah gücü/hareketinin sözcüleri, siyahları asimile etme girişimlerini eleştirmiştir. Fanon'un eseri siyah bilinci düşüncesine sahip ve bu düşünceyi savunan bütün insanların hayal gücünü harekete geçirmiştir. "Siyah Deri Beyaz Maskeler" sömürgeciliğin psikolojisini araştıran ilk eserdir. Sömürgeleştirilmiş siyahi ırkların nasıl sömürgeleştiren beyazların düşüncelerini benimsediğini, içselleştirildiği, ırkçılık mekanizmaları üzerinden siyahların nasıl zulmedicilerini taklit ettiği ve aşağılık duygusunun siyalara nasıl aşılandığı üzerinde durulmuştur (Fanon, 2016, s. 11 - 12).

Bu bağlamda Fanon, sömürgelerde ayrımın, sömürgeci ve sömürülen toplumlar arasındaki ırksal kimliklere dayandığını ileri sürmektedir. Bu kitleler arasında oluşan farklılık ekonomik değişikliklerden ziyade düzenin kökeninde işleyen siyasi ve ırksal farklılıkların bir sonucu olduğu söylenebilir.

Fanon'un 1961 yılında ölümünden sonra, Sartre'nin önsözüyle en çok etki yaratan ve son kitabı olan "Yeryüzünün Lanetlileri" adlı eseri metin halini almıştır. Eserinde, toplumları olduğu kadar bireylerin kişisel geleceklerini de darmadağın ederek başkalaştıran hakim bir dünyanın yabancılaştırması üzerine bir sorgulama yapmıştır. Kitapta, ezen/ezilen ilişkisine dair bilgilerini ve özgürlüğün koşullarını politik direniş çerçevesinde radikal bir şekilde ele almıştır ve öznenin kurtuluşunu politika ile kültüre bağlamıştır. Fanon, kendi bireysel deneyiminden yola çıkarak yazmıştır. Kendi geçmişinden ve bu tarihin içerisinde bulunmasından, özümsemesi ve aktarması zorunlu olan bir deneyimden yola çıkmıştır (Fanon, 2013, s. 6).

Bu bağlamda Fanon'un "Yeryüzünün Lanetlileri" adlı kitabında kendi deneyimi doğrultusunda öteki toplumlara bir seslenişte bulunduğu söylenebilir. Çalışmasında "öteki"ye karşı duyulan herhangi bir korkunun ve endişenin olmadığı bir gelecekte bahsetmektedir.

1980'lere kadar genellikle göz ardı edilen Fanon, sömürge sonrası teorisinin kimi önemli tezlerinin yazarı olarak önemli bir yere sahip olmaya başlamıştır.

Fanon'un farkı, çalışmalarını şiirsel düzeyden çok teorik ve psikolojik bir düzeyde yapması ve sömürgeciliğin psikopatolojisini sunmasıdır (Young, 2016, s. 367).

Sömürgeleştirilmiş toplumların insanları, sömürgecilerin kültürüyle özdeşleştirmeye zorlanmaktadır. Fanon'un sömürgecilik altındaki radikal baskı fikri 1960'ların sömürge karşıtı hareketlerini önemli derecede etkilemiştir. Böylelikle Fanon, sömürgecilik sonrası kuramının önemli bir parçası haline gelmiştir. Fanon, Batı düşüncesinin kaynaklarını kendilerine göre kullanmıştır. Yaptığı şey, Batı düşüncesinin epistemolojik konumunun çevirisini yapmaktır. Aynı zamanda sömürgecilik sonrası teorisi, çoğunluk olarak Frantz Fanon'un eserlerine dayanmaktadır (Young, 2016, s. 367 - 368).

Fanon, psikanaliz söyleminde üzerinde durulan bir kavram olan özdeşleşme sorunun ele aldığı çerçevesine ve söz dağarcığına başvurarak, yalnızca sömürgeci baskının bireylerde neden olduğu psikolojik rahatsızlıkları teşhis ve tedavi etmekle yetinmemiş, sömürgeciliğin nevrotik yapısına da incelemiştir. Fanon, psikolojik değişikliğin hareketliliğini sömürgeciliğin tarihi ve siyasi alanı içerisinde sorgulamıştır. Aynı zamanda özdeşleşmenin evrensel ve siyasi açıdan masum bir kavram olmadığını ortaya çıkarmıştır. Psikanalitik özdeşleşme kuramı, modernliğin bir yan ürünü olarak sömürgeci yayılmacılık ve emperyal krizin de içinde olduğu çok daha geniş bir kültürel bağlamda şekillenmektedir (Mollaer, 2014, s. 338 - 339).

Siyah adamın maruz kaldığı kültürel şiddeti inceleyebilmek için Fanon'un psikiyatr yönünün, görüşlerinin somutlanmasında anahtar bir rol üstlendiği söylenmektedir. Hatta Fanon "Siyah Deri Beyaz Maskeler" adlı eserinde psikanalitik açıdan ele alınmasının gerekliliğini şu sözleriyle ifade etmiştir: *"Doğruyu söylemek gerekirse, Siyah adamın dünyasından gözlenen karmaşık yapıya yol açan etkili çarpıklıkların ancak Siyah adamın problemlerine yönelmiş psikanalitik bir yorumla ortaya konabileceğine inanıyorum"* (Fanon, 2016, s. 26). Bu çalışmanın kapsamında da Siyah adamın karmaşık yapısının daha anlaşılır olması adına Fanon'un psikanalitik saptamalarına ağırlık verilmiştir.

Fanon'un radikal bir psikanalist ve anti-kolonyal bir eylemci olması bazı düşünürler tarafından bu iki boyutun arasında bir gerilim olduğunu ileri sürmüştür. Bunlardan birincisi, ezilenlerin psikolojisiyle ilginen Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in Fanon'udur. İkinci Fanon ise, dikkatini ezilenlerin isyanına veren, Cezayirlilerin mücadelesini benimseyen ve metinlerinde sömürgeciliğin kötürümleştirici etkileriyle mücadele eden birleşik bir toplumu yansıtan "Yeryüzünün Lanetlileri"nin Fanon'udur. Bu birbirine benzeyen iki uğraşı da, sömürgeciliğin psikolojik kötücül etkileri ve sömürge karşıtı özgürleşme iç içe geçmiştir. Bazı eleştirmenler böyle bir iç içe geçmenin nasıl işleyeceği konusunda net bir şekilde birbirlerinden ayrı düşmektedir. Mesela Homi Bhabha, Fanon'u "vakitsiz bir post-yapısalcı" olarak sahiplenmektedir (Parry'dan akt. Loomba, 2000, s. 171).

Bhabha'nın sahiplendiği Fanon, sömürgeci kimliklerin sürekli bocaladığını, hiçbir zaman mükemmel bir şekilde başaramadığını savunmaktadır. Fanon'un kendi metinlerinde ortaya koyduğu kanıtlara rağmen içinden post-yapısalcı Fanon'u çekip almıştır (Loomba, 2000, s. 172).

İrksal başkalıklar ve farklılık ile ilgili teoriler, Fanon'un "Siyah Deri Beyaz Maskeler" adlı sömürgecilik karşıtı eserinde incelediği benlik-öteki ilişkilerinin yeniden düşünülmesine öncülük etmiştir. Edward Said, Fanon'un "Siyah Deri Beyaz Maskeler" adlı çığır açan eserinden faydalanmıştır. Örneğin; Said'in, Doğu'nun Batılı'nın fobik bir yansıması olduğunu ileri sürdüğü "Oryantalizm" kuramı, Fanon'un beyaz adamın siyah adama ırksal ötekileştirme yoluyla boyun eğdirdiğini kanıtladığı sömürgeci psikopatoloji yaklaşımından izler taşımaktadır (Mollaer, 2014, s. 338): "*Çünkü Siyah insan artık tek başına Siyah insan olarak değil, Beyaz insanla yüz yüze bir varlık olarak çıkmaktadır karşımıza*" (Fanon, 2016, s. 138). Sömürgeci dilinde ırksal farklılığın görünmeye başladığı siyah adam, beyaz adamın bastırılmış fantezilerinin, endişe ve arzularının dayanağı haline gelmektedir. Fanon'a göre sömürgecilikte Zenci, "... *Beyaz adam görünümü altında "Öteki" olmaktadır artık. Çünkü ona değer biçecek bu "öteki"dir*" (Fanon, 2016, s. 189). Bu bağlamda siyah insanın yalnızca siyah olması yetmemektedir. Onun beyaz insanın karşısında siyah

olması gerektiği söylenebilir. Oysa beyaz insan, siyah insanla hiç bir ilişki kurmadan da beyaz olabilmektedir.

Fanon'un ötekilik kuramını genel hatlarıyla Sartre'dan almıştır. Sartre, "Varlık ve Hiçlik" adlı eserinde Hegelci diyalektiği kullanmıştır. Sartre'ye göre, "Öteki" göstereni, Benlik/Öteki ikiliğinin dışında kalanlar gibi farklı türden Ötekilerin olabileceğinin üzerini kapatmaya çalışmaktadır. Fanon ise, Öteki'yi olduğu gibi görmektedir. Ona göre Öteki, benliğin emperyalist anlamlarını pekiştirmek için tasarlanan ideolojik bir kurgudur (Mollaer, 2014, s. 342 - 343). Fanon'un, Sartre ile Freud'dan ödünç aldığı varoluşçu ve psikanalitik ötekilik terimleri, Hegelci olumsuzlama ve özümseme prensibine dayanmaktadır.

Fanon, öznelliği ortaya çıkaran başkalığa girmekten mahrum edilen siyah insanın, "ezici bir nesnelige" mecbur bırakıldığına dikkat çekmektedir. Siyah, beyaz için değişken olabilir fakat, kendisi açısından bakıldığında değişmeyen bir "nesnedir". Fanon, "Siyah Deri Beyaz Maskeler" kitabının başlangıcında şunu ilan etmektedir: *"Siyah derili kardeşlerim gazabını üzerime çekeceğimi bilsem de söyleyeceğim: Siyah insan, insan değildir!"* (Fanon, 2016, s. 24).

Bu bağlamda sömürgeci toplumların deneyimleri, sömürgeleştirilen bireylerin benlik duygusunu ortadan kaldırmaktadır. Sömürülen bireyi nesnel bir duruma hapsederek ve birey olmaktan çıkardığı söylenebilir. Fanon, siyah adamların fikirlerinden ayrı düşmeyerek bunları politik anlamlara kadar dayandırmaktadır.

Loomba'ya göre Fanon, toplumsal cinsiyet karşısında körlük yaşamaktadır. Fanon, anlatımında erkek sömürgeci öznelere güçsüzleştirilme ve nesneleştirilme sürecinden sonra ayaklanmaya geçtiğini söylemektedir. Bununla beraber, dişi özneliğini yeniden düzenlemek için ırk ve toplumsal cinsiyet arasındaki benzeşimleri kullanmamaktadır. Bunun yerine, hem siyah kadınlar hem de beyaz kadınlar Fanon'un anlatımına göre, erkeklerin üzerinde hareket ettikleri aynı zamanda birbirleriyle olan çatışmaları gerçekleştirdikleri alan olarak kalmaktadır. Sömürgeci kimlikleri ele almak için Fanon'a başvuran ve onun çalışmasından faydalanan pek çok kişi,

Fanon'un toplumsal cinsiyet karşısındaki körlüğünü daha da görünür kılmakta ve genişletmektedir (2000, s. 188).

Fanon'a göre "... Zenci, doğal olarak Beyaz adamın fenomenal dünyasında boy gösterdiği andan itibaren, bedeniyle Beyaz adamın davranış düzenini ihmal etmekte, gardını bozmaktadır" (Fanon, 2016, s. 195). Yukarıdaki ifadeden yola çıkarak daha anlaşılır olması için, normal bir ailede büyüyen Zenci, Beyaz adamın dünyasıyla en ufak bir temasa geçmesi halinde anormalleşmekte ve sömürge haline geldikten sonra bir daha eskisi gibi olamamaktadır. Çünkü yabancılaşmış ve nevroitik bir tipe dönüşmüştür. Sonuç olarak beyaz adam yaşanan bu yabancılaşmadan kendisini kurtaramamakta ve o da artık eskiye göre farklılık göstermektedir. Böylelikle ikili ve birbirleriyle iç içe geçmiş bir yabancılaşma söz konusudur. Fakat siyah adamın kültürel ve psikolojik yapının her döneminde bir bozulma yaşadığı gerçektir.

Fanon'a göre bu yabancılaşma, hem siyah adam için hem de sömürgeci için hayatlarına farklı şekillerde yansımaktadır. Siyah adamın kendi benliğine dönüp kendini tanıması, içinde bulunduğu sosyal ve kültürel gerçekleri kabul etmesine bağlıdır. Eğer bir aşağılanma duygusu var ise, bu ilk olarak ekonomik bir sürecin, ikinci olarak da bu aşağılık duygusunun içselleştirilmesi sürecinin ya da daha iyi bir ifadeyle, tenselleştirilmesi ve ten rengiyle özdeşleştirilmesi sürecinin bir ürünüdür (Fanon, 2016, s. 7).

Fanon, sömürgeci bir toplumun ırkçı pratikleri ve söylemleri içerisinde beyaz kadınların konumu ile sömürgeleştirilmiş siyah adamların arasında belli bir eşleşimi göstermektedir. Irksal olarak gerçekleşen çağırmanın -"Aa, zenciye bak! veya Anne, anne zenciye bak, korkuyorum!"- beyaz bir kızın annesine yaptığı kimlik tanımlaması sonucunu Fanon şöyle sonlandırmıştır: "*Bir kendinden kopma, bir kökünden sökülme, tüm bedenimde siyah pıhtılar halinde katmerleşen önü alınmaz bir kanama değilse, başka nedir bu benim için?*" (Fanon, 2016, s. 140 - 141).

Fanon bu sahnede, ırk aracılığıyla özneleştirmeyi ya da üst kimlik olarak bireyin deri rengiyle tanınmasına (epidermalizasyon¹⁰) yönelik anlatısı öncül bir anı açığa vurmaktadır. Bu çağrılma öznenin dışında gerçekleşmekte ve öznenin travmatik anının kişiliğini açıklamaktadır. Özneleşmenin getirdiği travma, öznenin ruhu içerisinde ilk sahne olarak ısrarla varlığını sürdürmektedir. Bu sahnede Fanon, “siyah olduğunu keşfeder” ve “kendi bedenine, kendi ırkına, kendi atalarına” olan sorumluluğunu ağırlaştıran ırksal (epidermal) şemanın farkına varmaktadır (Mollaer, 2014, s. 310).

Yukarıdaki paragraftan anlaşılacağı üzere Fanon, dehşet içerisinde bir öteki olarak kurulduğunun farkına varmıştır. Öteki olduğunu ve bu kimliğin arkasında siyasi bir gündem ile inşa edildiğini farketmiştir. Bu bağlamda Zenci için bu farkına varma kendisi için gerçek bir bilinçlenmenin habercisi olduğu söylenebilir. Bu durumda karşısına çıkan gerçeklik sert bir şekilde yüzüne çarpmaktadır.

“Yeryüzü Lanetlileri” adlı kitabında Fanon, sömürgeleşen toplumların kurtuluşunu ve uyanışını sömürsüzleşme hareketi olarak ele almaktadır. Sömürsüzleştirme, doğuştan iki karşıt gücün karşılaşması olduğundan her zaman şiddet içermektedir. Sömürgecinin yerli halkı sömürmesi, süngülerin ve toprakların yardımıyla gerçekleşmiştir. Sömürgeyi oluşturan ve oluşturmaya devam eden sömürgeci toplumlardır. Dolayısıyla sömürgeci kendi varoluşunu yani servetini sömürge sistemine borçludur (Fanon, 2013, s. 41 - 42).

Sömürsüzleştirme, tüm gerçekliğiyle sunulduğunda, her tarafından el yakan sıcaklıkta mermiler ve kanlı bıçaklar fişirmektedir. Sömürsüzleştirme kesin olarak tanımlamak için iyi bilinen cümle bunu ifade etmektedir: “*Sonuncular birinci olacaktır*” (Fanon, 2013, s. 43). Çünkü sonuncunun birinci olması sadece iki karşıt düşmanın yani iki aktörün kanlı bir çatışma içerisine girmesiyle gerçekleşmektedir. Sömürge toplumları sömürgeciden daha üstün bir konuma sahip olabilmek için her

¹⁰ Birey olarak özneyi var olmaya çağıran travmatik anı (Althusser’den akt. Mollaer, 2014, s. 310).

koşulda savaşmaya hazır bulunmaktadır. Aslında sömürgecinin yerini alabilmeyi ve onun bulunduğu konuma gelebilmeyi amaç edinmiştir (Fanon, 2013, s. 51).

Zenci, kendi toplumunun arasında yaşamına devam ettiği süreçte kendi yaşam koşulları ile Beyaz adamın yaşam koşulları arasındaki farkı çok fazla görememektedir. Fakat aynı Zenci Fransa'ya gittiğinde orada çok farklı bir hayatın kendisini beklemekte olduğunu görmekte ve bunun üzerine yeniden düşünmek zorunda kalmaktadır. Çünkü Fransa, diğerlerinden farklı bir insan olduğunu farketmektedir. Sürekli Zencinin kendisini küçük ve aşağı gördüğü söylene de gerçekte diğerleri onu küçük görmektedir. Bir bakıma Zenci, Beyaz adamla kurduğu ufak bir göz temasıyla birlikte, kendi sahip olduğu siyahlığın veya ten renginin ağırlığını hissetmeye başlamaktadır (Fanon, 2016, s. 184 - 185).

Siyah adamın istediği yüzünün ve dünyasının siyahlığından kurtulabileceği oranda beyazlaşmak ve adamdan sayılmaktır. Siyah adam, Avrupa'da ileri düzeyde bir eğitim almak için gittiğinde her ne kadar yüzüne beyaz maske taksa da; ne anavatanında ne de yaşadığı beyazların arasında tam anlamıyla kabul edilmemenin dramını yaşamaktadır. Siyah adam, Beyaz adamın gözünde beyazlaşmaya çalışan bir taklit olarak kalmaktadır (Fanon, 2016, s. 35).

Bu bağlamda Fanon'a göre, sömürgeleştirilen insanların kişiliği ezilen, beyaz adamın dilini konuşmasının onurlandırdığı, beyaz adam kadar güzel konuşabildiği ve sömürge efendisinin kültürel değerlerini kazanabildiği derecede beyazlaşabileceğini ifade ettiği söylenebilir. Siyah adamın kendi özgül toplumsal bağlarından koparak beyaz adamın kültürünü benimsemeye zorlanmasıyla yabancılaşma başlamaktadır. Bu durumda sömürgeleştirilen halk, kendine yabancılaşan bir öteki olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle siyah adamın kendini devamlı beyaz adama ispatlamaya çalışan, "ben"liğini beyaz adama karşı ortaya koyamayan, nevrotik biri olarak görülmektedir.

Freire'nin "Ezilenlerin Pedagojisi" adlı kitabında kendini aşağılamak, ezilenlerin bir başka özelliğidir. Ezenlerin fikirlerini içselleştirmesinden kaynaklanan

bir durumdur. Hiç bir işe yaramadıklarını, hiçbir şey bilmediklerini, öğrenmekten aciz olduklarını, hasta, tembel ve verimli olmadıklarını çok duydukları için sonunda kendi acizliklerini kabul etmek zorunda kalmaktadırlar. Sürekli kendileriyle hayvanlar arasında bir fark olmadığını düşünmektedirler (2018, s. 48 - 49).

Bu bağlamda sömürgeci toplumlar kendi kültürlerini sömürülen toplumlara aşılayarak kendilerini taklit etmelerini sağlamaktadır. Siyah adam kendisini beyaz adamla özdeşleştirmeye alışmış ve kendisine yabancılaşmıştır. Siyah adama düşmanca davranan beyaz insanlarla karşılaşmaları, onlara beyaz olmak konusundaki harcadıkları zamanın boşa olduğunu ve işe yaramadığını göstermektedir. Fanon’a göre bu tür karşılaşmaların, yabancılaşma ve kimlik kaybının kaynağı olarak görüldüğü söylenebilir.

Loomba’ya göre Fanon, çalışmalarında sömürgeciliğin insanlıktan çıkaran boyutunu öne çıkarmış, böylelikle incelemesini hem sömürgeleştirilmiş toplumların hem de onların efendilerinin psişelerini ve öznelliklerini kapsayarak genişletmiştir (2000, s. 42). “Siyah Deri Beyaz Maskeler” adlı eserinde, sömürgeleştirilmiş halkları sadece emekleri başka toplumlar tarafından kendilerine mal edilen insanlar olarak değil, “...kendi yerel ve orjinal kültür kaynakları söndürülmek ya da toprağa gömülmek suretiyle ruhunda onulmaz bir aşağılık karmaşası yaratılmış...” olan insanlar olarak tanımlamaktadır (Fanon, 2016, 34).

Bhabha’ya göre tarihsel değişimin belirsiz çatlaklarından etkili biçimde konuşan Fanon, ırk ile cinselliğin yaratmış olduğu duygu karışıklığı ortamından, kültür ile sınıf arasında yaşanan çözümlenmemiş çelişkiden, psişik temsil ve toplumsal gerçeklik mücadelesinin derinliklerinden seslenmektedir. Onun sesi, ani bir kopuşun veya kırılmanın sessizliğinde bile işitilmektedir. Fanon, gerçeği ve değeri dönüştürmeye böylesine korkusuz, çoğu zaman imkansız girişimlerde bulunurken, sömürgecinin altüst edişine şahit olması, zaman ve bireyi değiştirmesi, kültürü ve ulusu kirletmesi, sömürgecinin eziyeti ve baskısı teorisinin tutkusuna izin vermemiştir. Barbarlık ve medenilik arasında değişiklik gösteren sınırlarda sabitlenmiş yerli klişe; Zenci’ye yönelik doyumsuz korku ve arzu olmuştur (2016, s. 103 - 105).

İnsanda korku veren nesne, dehşet verici bir şey de olsa, duyulan korku çoğu zamanda cinsel korkuyla karışıktır. Bu durum özellikle korku nesnesi kadın ise geçerli olmaktadır. “İnsanlardan korkuyorum” denildiği zaman dahi ifade edilmek istenen korkunun temelinde bilhassa cinsel kirlenmeyi akla getiren şeref ve onur zedeleyici fahiş kötülüklerden duyulan endişeler kendisini göstermektedir (Hesnard’dan akt. Fanon, 2016, s.191). Zenci ne zaman ona yakınlık gösterse veya yaklaşırsa, beyaz kadının korku duyduğu söylenebilir. Fakat yinede etrafında ne kadar beyaz adam olursa olsun onlardan çekinmeden kendisini Zencinin kollarına atabilmektedir.

“Siyah Deri Beyaz Maskeler” kitabında şu şekilde ifade edilmiştir: *“Kadınlarımız Zencilerin merhametine terk edilmiş... Tanrı bilir nasıl sevişiyorlar! Tek kelimeyle korkunç olmalı!”* (Fanon, 2016, s. 192 - 193). Batı cinselliğinin psişik titreyişindeki siyahlara yönelik korku da ilave edildiğinde Fanon’u, bir kavramsal şemadan diğerine sürükleyen, sömürge şartlarının bu alametleridir. Böylelikle sömürge ilişkisi bu alametlerin arasında kalan boşluklarda şekillenerek Fanon’un üslubunun korkusuz çatışmalarında anlam kazanmaktadır. Bhabha’ya göre Fanon’un görüşünün ve basiretinin ayırt edici gücü, ezilenler geleneğinden, bir devrimci farkındalık dilinden gelmektedir. (Bhabha, 2016, s. 105).

Zenciyle gerçekleşen birlikteliklerde her şey cinsellik düzleminde yaşanmaktadır. Zenci olağanüstü bir şekilde cinsel güce sahiptir. Sorun üzerinde araştırmalar yapan psikanalistler her türlü nevrozun işleyiş biçimini bulmaktadır. Karşılaşılan bu negrofobik kadınların tümünün normalin dışında bir cinsel yaşamları vardır. Kimi kocası tarafından terk edilmiş, kimi boşanmış, kimi ölen kocasının yerine başkasını koymaya cesaret edememiş ama hepsi Zenci de başka erkeklerde bulunmayan bir güç bulmaktadır. Bu duruma bir de çocukluk döneminden gelen çarpık dalgalanmalar eklenerek hayal gücünün sınırları daha da genişletilmektedir (Fanon, 2016, s. 192 - 193).

Bu bağlamda siyah adam ve beyaz kadın arasındaki ilişkide kadın negrofobik bir tavır göstermektedir. Beyaz kadın siyah adamı arzulamakta fakat söz konusu arzunun toplum içerisindeki uygunsuzluğunu bildiğinden siyah adamdan nefret

etmekte ve canavarlaştırmaktadır. Zencinin bedenine ve biyolojik yapısına dair bir hınç, nefret duyulmaktadır. Zencinin fobisi bir bağlamda biyolojik bir fobi olarak kendisini göstermektedir. Çünkü Zenci, tamamen biyolojik bir varlık olarak algılanmaktadır. Beyaz adama göre Zencinin beyaz kadına dokunmasıyla ona ait olan bütün saflığın ve temizliğin geri dönülemeyecek şekilde bozulmasına etki ettiği söylenebilir.

“Bir Zenci bana tecavüz ediyor” fantezisini yorumlayan Fanon, fobiyi cinsel arzuyu ifade etmek için adlandırmaktadır: *“Bir kadın bir Zenci tarafından tecavüze uğradığı fantezisini yaşıyorsa, bu fantezi bir şekilde gizli bir dilek veya rüyayı tatmin ediyordur... Tecavüzü kadın kendi kendine ediyordur”* (Freud’dan akt. Mollaer, 2014, s. 357).

Bu bağlamda beyaz kadın için Zenciyle yatmanın aslında olağanüstü bir durum olmadığı söylenebilir. Bunu gerçekleştirmeden önce hayal gücüyle kendisine yapılandan çok yapılabilecekleri düşünerek ve kurarak zevk almaya başlamaktadır. Dolayısıyla beyaz kadın için baştan çıkarıcı ve korkunç olan şey, bu hayal gücü ile kurduğu düşüncelerdir. Aynı zamanda negrofobik kadın, karşı ırkla kendisini özdeşleştirerek, siyah adamın rolüne de el koyduğu söylenebilir. Dolayısıyla hem tecavüze uğradığı için mağdur hem de tecavüzü gerçekleştiren konumuna gelmektedir.

Fanon’a göre ırk olgusunu ve ırksal davranışları psikanalitik düzlemde anlamak ve çözümlemek için cinsel fenomenlerin önemine dikkat edilmelidir. Yahudi denildiğinde para ve paranın türevleri, Zenci denildiğinde ise cinsellik akla gelmektedir. Beyaz adam Yahudiyi ya öldürür ya da zararsız hale getirmektedir. Zenciyi ise iğdiş etmektedir. Yahudiye dini değerlerinden, tarihinden ve ırkından ötürü, atalarından genç nesillere bırakılan ırksal miras yüzünden hınç duyulmaktadır. Buradaki amaç bir Yahudi öldürülmek ya da kısırlaştırılmak istenildiğinde asıl hedef Yahudi ulusunun yok edilmek istenmesidir. Fakat bir Zencinin öldürülmesinde, bir soyun değil, bizzat somut bir varlığın bedenine duyulan hınç söz konusudur. Dolayısıyla Zenci bedenen üzerine tepki çektiği için linç edilmek istenmektedir.

Tehdit edici olarak bulunan unsur Zencideki cinsel gücün vermiş olduğu korkudur (Fanon, 2016, s. 199).

Fanon’a göre Zenci, derisi siyah olmayan pek çok insana fobi-veren bir nesnedir. Zenciyle birlikte olmanın kendisi açısından korkunç bir şey olacağını itiraf eden genç kız için tüm gözlemlerde Fanon, fobi¹¹-veren-Zenci dediği Zenci de karakterin bütün özellikleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Zenci psikanalitik düzlemde üzerinde fazlasıyla konuşulmuş bir konudur (Fanon, 2016, 186 - 189).

Zencinin sadece cinsel yönden yer tuttuğu söylenebilir. Zenci biyolojik bir varlık olarak kendisini göstermektedir. Fanon’a göre Zenci, bir hayvandır. Çıplak yaşamaktalar ve bu durumlarıyla neler karıştırdıklarını ancak Tanrı bilmektedir. Zenci kelimesi yaptığı çağrışımları Fanon şu şekilde ifade etmektedir:

*“Zenci: biyolojik varlık / erkeklik organı / kuvvet / çeviklik / sportmenlik / güç / boksör / Joe Louis / Jesse Owen / Senegalli askerler / vahşi / hayvan / şeytan / günahkâr...
Senegalli asker deyiminin çağrışımları da şunlardı: zorlu / kan dökücü / güçlü kuvvetli / iri yarı...”* (Fanon, 2016, s. 200 - 201).

Bu bağlamda beyaz adam siyah adamı her zaman bir hayvan olarak görmektedir. Kendinden farklı olan beyaz adamla, karşı karşıya gelen siyah adam her noktada kendisini savunma ihtiyacı duymaktadır. Dolayısıyla beyazın gözünde “öteki”nin canlanmaya başladığı söylenebilir.

Fanon’un amacı, Üçüncü Dünya’nın Batı’ya kendisinin iğrenç yansımasını geri göndermek yerine “insanın yeni tarihi” dediği projeye adım atan bir insan vizyonunu ortaya koyabilmektir. Fanon, “yeni insan” dediği projeye girerken Batı’nın yıkılmasının aksine karşıt güçlerin yeni bir hayat şeklindeki diyalektik sentezine dayanan yeni bir insanlık tarihi yaratmaktır. Böylelikle Batı’nın kurtuluşunu

¹¹ Bir nesneyle yahut daha geniş bir ifadeyle söylenecek olursa, bir durumla özdeşleştirilen elem verici bir korkunun karakterize ettiği bir nevrozdur (Puf’tan akt. Fanon, 2016, s. 189).

ve kefaretni tasavvur etmektedir. Bu hayat biçimi, tez ve antitez olarak beyazı siyahtan, batıyı doğudan, insanı insan olmayandan ayırma şeklindeki ikili ayrımlara dayanan eski sömürgeci mantıktan çok farklıdır (Bhabha & Mitchell, 2011, s. 113).

Genel olarak bakıldığında, Batılı toplumların dayattığı Zenci ve Beyaz ayrımını kabul ettiği müddetçe, Siyah adamın nefes alması imkansız hale gelmektedir. Bu durumda, Siyah adam Beyaz olarak yani beyaz maskeyi takarak toplumsal sınıflarda yükselme ve ten renginden kaynaklı akıldışı bir yükselişe geçme çabasına girişmektedir. Zencilerde beyaz bir ten arzusu kaçınılmazdır çünkü bu ancak yabancılaşmanın bir sonucudur. Zencinin kendisini içinde bulduğu yabancılaşma, kendi özgül toplumsal ilişkilerinden koparak Batı kültürünü benimsemeye zorlandığında başlamaktadır. Fanon’a göre on yedinci yüzyılın köle gemilerinin hesabı 20.yüzyıl Beyaz adamından sorulamamaktadır. Siyah adam öncelikle, geçmişin kölesi olmanın oluşturduğu psikolojiden kurtulmalıdır. Hiç kimse teninin rengine göre değerlendirilmeli veya sınıflandırılmamalıdır. En önemlisi insan olduğunu keşfedebilmek ve yalnızca kendisine insanca davranılmasını beklemek olmalıdır. Fanon teni siyah olan bir insan olarak şu istekte bulunmaktadır:

“Hiçbir araç insana hakim olmasın. İnsanın insana kulluğu son bulsun. Yani ne ben başkasının kulu olayım, ne de ben başkasını kulluğa zorlayayım. Nerede olursa olsun, hangi görüş altında olursa olsun insanı keşfetmeme ve onu sevmeme izin verilsin” (Fanon, 2016, s. 273).

Beyaz ve Siyah arasında gerçek bir iletişim yolunun kurulması için, iki tarafında atalarının çıkardığı yabancı sesleri taklit etmekten ve hoyratça bakışlardan vazgeçilmesi gerekmektedir. İnsan, benliğini tekrardan ele geçirmeli ve yabancılaşmadan kurtulmalıdır. “Siyah Deri Beyaz Maskeler” adlı incelemesinde herkesin evrensel bilincin boyutlarını kavramasını ve daima açık tutulmasını dilemektedir.

2.4. Homi K. Bhabha ve Melezleme-Üçüncü Alan Kavramı

Sömürgecilik sonrası (postkolonyalizm) çalışmalarla ufuk açan diğer bir önemli isim Hintli düşünür Homi K. Bhabha (d.1949)dır. Sömürge sonrası çalışmalarla literatüre kazandırdığı temel kavramlar “melezlik” (hybridity) ve “kültürel aralık” (interstice)tır.

Bhabha, “kültürel çeşitlilik” yerine “kültürel farklılık” üzerine yoğunlaşmış ve farklılığın çeşitlilikten farklı olarak melezliği ortaya çıkardığını öne sürmektedir. Kùltürler arasındaki farklılıklara ve bu farklılıkların birbirlerini etkileme ve tanımlama süreçlerine yoğunlaşmıştır (Bhabha, 2016, s. 208). Bu bağlamda Bhabha’nın, kültürel farklılıkta “fark” sözcüğünü öne çıkararak birbirlerine benzemeyen pek çok kùltürlerin var olduğuna dikkat çektiği söylenebilir.

Bhabha’a göre “üçüncü alan/uzam” insanların farklı bilgiler ve kùltürlerle biraraya geldiği, anlamlar üzerine tartıştığı tek bir alandan değil, aksine sayısız alandan oluşmaktadır. Bhabha’a göre sayısız üçüncü alanlarda devamlı yeni bilgiler ve kültürel söylemler üretilmektedir. Bu yeni bilgiler ve söylemler tarihsel olarak içinde bulunduğu döneme göre değişkenlik göstermektedir. Bu bağlamda üçüncü alanda herhangi bir anlam yükleme sürecinde bir sembolün bütünüyle farklı şekillerde okunması, yorumlanması, anlaşılması ve tarihselleştirilmesi söz konusudur:

“Bütün kültürel ifadelerin ve sistemlerin bu karşıt ve kararsız sözceleme alanında/boşluğunda inşa edildiğini anladığımız zaman ancak asli ve özgün orijinalliğine dair hiyerarşik iddiaların veya kültürel “saflığı” iddialarının savunulamaz olduğunu –kùltürlerin melezliğini ispatlayan deneysel tarihsel olgulara başvurmaksızın- anlamaya başlarız. (...) Özü itibariyle yansıtılamaz olsa da, sözcelemenin –kùltürün anlam ve sembollerinin asli birliği ve sabitliği olmadığını, hatta aynı işaretlerin dahi alınabileceğini, çevrilebileceğini, yeniden tarihselleştirilebileceğini ve yeniden okunabileceğini gösteren- diskurtif şartlarını oluşturan, işte bu Üçüncü Alan’dır” (Bhabha, 2016, s. 100 - 101).

Bu bağlamda “üçüncü alan” bu yeni üretilen anlamların ve sembollerin oluşturulduğu alandır. Dolayısıyla Batı hegemonyası ve sömürgecilik, üçüncü alanda işlevini kaybetmiş ve ötekinin, yani Batılı olmayan öznelerin üzerinde, özneler tarafından bu anlamların dönüştürülmesiyle melez (hybrid) etkilere yol açtığı söylenebilir.

Melezlik kavramı son dönemlerde yapılan postkolonyal araştırmalarda en fazla etki yaratan ve tartışılan kullanımı Homi Bhabha’nın kullanım şeklidir. Bhabha, bilinç eşiği durumlarının ve melezliğin sömürgeci durumun mecbur yüklemeleri olduğu savunmak için Fanon’a kadar uzanmaktadır. Anımsamak gerekirse, Fanon’a göre, sömürgeleştirilmiş özne, arzulaması öğretilen beyazlığa kavuşamayacağını ve değersizleştirmeyi öğrendiğinde siyahlıktan asla kurtulamayacağını anladığında psikik bir travma ortaya çıkmaktadır. Bhabha, sömürgeci kimlik ve özdeşliklerin sürekli bir akış ve keskin bir direniş meselesi olduğunu ileri sürerek daha da genişletmiştir (Loomba, 2000, s. 202).

Bhabha, Öteki’nin anlamlandırılması ve durumu üzerine zengin bir akademik çalışma sunmaktadır. Öteki olan madun’un durumunu etkin bir özne olarak değerlendiren ve bunu yaparken melezlik terimi ile ilişkili olarak açıklık getirmeye yönelmiştir.

Sömürgecilik sonrası dönemin oluşum ve yükseliş sürecinde, o dönemin ilk metinlerine bakıldığında özellikle Edward Said’in “Oryantalizm”, onun yanı sıra Homi Bhabha’nın ve Gayatri Spivak’ın erken dönem metinlerinde dikkat çeken bir nokta; bu yazarların üçünün de, büyük bir şevk ve bağlanım içerisinde araştırdıkları şey, sömürgecilik sonrası değildir, aksine sömürgeciliğin, sömürgeci yazının ve sömürgeci ilişkinin nasıl oluştuğu, yani sömürgeciliğin öncesidir (Derrida’dan akt. Mutman, 2010, s. 119). Bu nedenle Edward Said, Homi Bhabha ve Gayatri Spivak’ın yaptıkları şeyin, aslında emperyalizmin ve sömürgeciliğin soykütüğünü çıkarmaya yönelerek araştırmalar yapmaya çalıştıkları söylenebilir. 1980 yıllarında bu teorisyenlerin edebiyat alanında yeni bir tarihsel okuma yöntemine girişmeleri, edebiyatta metine dair yeni okumalar geliştirmeleri postkolonyal teorinin başlamasına katkı sağlamıştır.

Postkolonyal teori, tamamen kültürel olana dayanmaktadır. Bhabha'ya göre sömürgeciliğin ortaya çıkardığı durum, bir kültürel aralık ve melezlik yaratmaktadır. Bu kültürel durumun iktidar ilişkilerinde dönüştürücü bir etki yapacağını öne sürmüştür. Bhabha'nın, erken dönem çalışmalarında ilgilendiği şey sömürgeci özne olmuştur. Daha sonra Bhabha bakış açısını, zamanla sömürgecilikten uzaklaşarak metropolde ırkçı baskı altında yaşamaya çalışan göçmen özneye kaydırmıştır. Böylelikle Bhabha'nın çalışmalarında Üçüncü Dünya'nın sömürgeleştirilmiş öznesi ile metropoldeki göçmen arasındaki farklılıkların giderek yok olduğu ve birbirlerinin yerine geçmeye başladığı görülmektedir. Böylelikle, bu iki durum arasında farksızlaştırma “postkolonyal” olarak adlandırdığı bir kayma olarak nitelendirilmektedir. Bu nedenden dolayı Bhabha, sömürge sonrası kuramına eleştirel bir şekilde yaklaşmayarak benimsemiştir. (Mutman, 2010, s. 4).

Sömürgeleştiren ile sömürgeleştirilenler arasında yani ırklar arasında kurulmuş herhangi bir ikili karşıtlık gerçeklikte, bu kutuplar arasında bir yandan kültür ve ırk farklılıkları diğer yandan kesişme noktaları olduğu gerçeğinin gücünü sarsmaktadır. Homi Bhabha gibi birkaç düşünür, sömürgeci söylemlerin düzenli ve sabit kimlikler inşa etme konusunda başarısızlığa uğradıklarına dikkat çekmiştir. Bu düşünürler, farklı türlerden kesişmelerin ya da “melezlik” ve “çifte değerlilik”in kolonyal karşılaşmanın dinamiklerini daha uygun bir şekilde tasvir ettiğini savunmuşlardır (Loomba, 2000, s. 129).

Bhabha'ya göre Fanon'un “siyah deri” ve “beyaz maske” imgesi, akla ilk olarak getirdiği çift değerlilik, sadece sömürgeci öznenin travmasını damgaladığı yorumuna açık kalmayarak, onun hem sömürgeci otoritenin işleyişlerini hem de mücadelenin hareketliliğini nitelendirdiği söylenmektedir. Bhabha'ya göre, sömürgeci otorite kendisi gibi bir kopyasını kusursuz bir biçimde çıkartamadığı için kendini zayıflatmaktadır. Fanon'un metinlerinde sömürgeci otorite siyah özneleri ve beyaz kültürü taklit etmeye davet ederek gerçekleşiyorsa, Bhabha'nın çalışmalarında böyle bir davet sömürgeci hegemonyayı zayıflatmaktadır (Loomba, 2000, s. 203 - 204).

Melezlik, sömürgeci gücün elverişliliğinin, değişken güçlerinin ve değişmezliklerinin işareti olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, otoritenin “saf” ve özgün kimliğini sağlayan ayrımcı kimliklerin inşasıdır. Melezlik, ayrımcı kimlik etkilerinin tekrar etmesi sonucu sömürgeci kimliğin yeniden değerlendirilmesidir. Aynı zamanda ayrımcılık ve hakim gücün bütün alanlarının gerekli bozulma ve yerinden edilişini göstermektedir (Bhabha, 2016, s. 219).

Bhabha, melezliği ve bilinç eşiği durumunu vurgulamasına rağmen kolonyal karşılaşmayı genel ve tümel kavramlar bazında kavramaktadır. Çalışmasında izdüşümü bulunan ikiye ayrılmış, çift değerli, melez sömürgeci özne aslında ilginç bir şekilde evrensel ve homojendir. Yani sömürgeci dönemin herhangi bir yerinde var olabilmektedir. Melezlik, sömürgeci erkek öznenin konumlandırılma olarak değil, manevi hayatının bir karakteristiği gibidir. Erkek sömürgeci özne, içsel olarak yarılmış olsa da toplumsal cinsiyet ve sınıf değişkenlerine göre farklılaşmamaktadır. Bhabha’nın çalışmalarındaki bu evrenselleştirme yaklaşımı, kısmen bu çalışmalarda sömürgeci kimliklerin ve sömürgeci iktidar ilişkilerinin bütünüyle göstergesel veya psikanalitik teorileştirilmesidir (Loomba, 2000, s. 204 - 205).

Öznellik ve dil konusunda psikanalitik ve post yapısalcı fikirlerden yararlanan Homi Bhabha, “Oryantalizm” yaklaşımının ifade ettiği tek taraflı hegemonya kavramının yerine, sömürgeci söylemin pürüzsüz bir şekilde iş göremediğini ileri sürmüştür. Bu kolonyal söylemler daha dağıtılma sürecinde inceltir ve melezleştirilir. Böylece hem efendilere hem de kölelere dayatılan sabit kimlikler kararsız kılınır. Yani sömürgeleştiren ve sömürgeleştirilen arasındaki karşıtlık yerini iç içe geçmiş bir karışıklık ağına bırakmakta ve sömürgeci söylemin kırılmalarında çeşitli müzakere alanları ortaya çıkmaktadır (Loomba, 2000, s. 260).

Homi Bhabha’nın çalışmasında melezlik, psikanalitik çözümlemeden türetilmiş olan bir “aradalık” kavramıyla desteklenmiştir. Melez özne, kültürel sınırı ve geçişi kendisinde taşımaya başlamaktadır. Aynı anda iki şey birden olabilen özne, indirgenemez bir çeşitliliği maddileştiren bir metafor haline dönüşmektedir. Böylelikle özne, kendi başını kurtaran ve özgürleştirici bir potansiyel taşımaya

başlamaktadır (Mutman, 2010, s. 123). Dolayısıyla melezlik, göçmen olan birey de maddi bir metafor olarak özgür bir özne haline gelmektedir.

Postkolonyalizmin başta gelen metaforu olan göçmen ya da sürgün, bu alanın tartıştığı ve kapsadığı tüm sorunların metaforu haline gelmektedir. Bütün sorunlar melezliğin, metaforik olarak özgürleştirici kuvvetlerine çözülme imkanı sağlamaktadır. Postkolonyalizm bir kavram veya teori ise, bu kavram veya teoriye atfedilmesi gereken bu metaforik varoluştur ve onun mükemmel temsilcisi olan Homi Bhabha'nın konumudur (Mutman, 2010, s. 124).

Genel olarak bakıldığında Hindistan kökenli bir edebiyat teorisyeni olan Homi Bhabha, sömürgeciliğin hem sömürgeci tarafından hem de sömürülen tarafından bir ikirciklilik barındırdığı üzerinde durmaktadır. Ona göre sömürgeci söylem, sömürülen yerlinin medenileşerek kendine benzemesini için çaba gösterir, diğer yandan da sömürülen toplumlar farklı olduğu için hiçbir şekilde kendisiyle aynı olamayacağını vurgulamaktadır. Böylelikle ikili karşıtlık veya kültürel farklılıklar temelinde zıt kimlikler yerine melez kimlikler yaratmaktadır. İnsanlık tarihi, genellikle mecbur kalınan yakınlıkların neticesinde dostluk, düşmanlık gibi tanımlamalarını dışında bunların orta noktasında bulunan melez bir ilişki öne süren yabancı bireyler arasındaki sürekli değişim içerisinde olan bir karışmanın tarihi olduğu söylenebilir.

2.5. Gayatri Chakravorty Spivak ve Maduniyet Kavramı

Bir edebiyat eleştirmeni ve felsefeci olan Hindistan doğumlu (d. 1941) Gayatri Chakravorty Spivak, Delhi Üniversitesi'ndeki Madun (Subaltern) Çalışmaları topluluğunun önde gelen üyelerinden biridir. Spivak "Madunlar Konuşabilir Mi?" adlı çalışması ve bir sömürge sonrası eleştirel söylem üzerindeki fikirleri ve Derrida'nın "Grammatology"sinin çevirileri ile edebiyat eleştirisi dünyasında adından söz ettirmiştir. Aynı zamanda feminist Marksist olan Spivak, "Madun Konuşabilir mi?" adlı ufuk açıcı makalesiyle postkolonyal çalışmaları başlatmıştır (Spivak, 2016, s. 14). Spivak "postkolonyal çalışmaların rock yıldızı tanrıçası" olarak adlandırılmakta ve

çoğunlukla “meşhur Marksist feminist akademisyen” ve “dünyanın en önde gelen düşünürü” olarak tanıtılmaktadır (Spivak, 2016, s. 31).

Madun kavramı, Türkçe’ye Arapça’dan kazandırılmış, *-sub*, yani alttaki ve aşağıdaki ile *alternity*, mutlak ve sabit olmamasından daha çok rotasyonu, sürekli nöbet değiştirmeyi, yer değiştirmeyi bir araya getirerek, “alttakinin ve aşağıdakinin başkalığı” olarak nitelendirmek daha uygun görülmüştür (Yetişkin, 2010, s. 3).

Somay, “Çokbilmiş Özne” adlı eserinde Spivak’a ait olan “Madun Konuşabilir mi?” başlıklı çalışmasına göndermede bulunarak bu sözcüğün günümüzde ne anlama geldiğine şu sözleriyle açıklık getirmiştir:

“İngilizcedeki kullanımı (Spivak’a kadar) genellikle ‘astsubay’ ya da gene askeri terminoloji içinde ‘ast’ olmuş. Şimdi ise her türlü toplumsal/kültürel/ekonomik/politik alt/üst ikiliğinde, alt konumu işgal edenler için kullanılıyor: kadın, siyah, eşcinsel, proleter, köylü, etnik azınlık (ya da öteki), yoksul, okumamış, vs. Ancak her gördüğümüz ‘alt’ı madun sanmamalıyız. Madun olabilmek için belirli bir hakimiyet ilişkisinin tarafı olmak gerek, yani madun ancak ötekisi ile birlikte (ya da birinin ötekisi olarak) var” (2008, s. 155).

Bu bağlamda yukarıdaki paragrafta hakimiyet ilişkisi olarak Hegel’in köle-efendi diyalektiğine tekabül ettiği söylenebilir. Hegel bu ilişkisinde kölenin kendini anlama veya tanımlama aşamasında efendiye, aynı şekilde efendinin de köleye bağlı olduğunu ileri sürmektedir.

“Madun” kavramı, ilk olarak Antonio Gramsci tarafından kullanılmıştır. 1934-1935 yılları arasında herhangi bir toplumda sesi olmayan, kendilerini temsil edemeyen, toplumun işleyiş mekanizmaları içinde kendini ifade edemeyen işçiler ve köylü kadınların klasik Marksist anlamdaki proleteriyadan “başka” bir durumda

olduğunu ortaya çıkarmak amacıyla bu kişileri ifade etmek için ”madun” sözcüğünü kullanmıştır (Yetişkin, 2010, s. 148).

Gramsci’nin, “madun” sözcüğü cezavi sansürü altında yazmaya çalıştığı bir süreçte kullandığı askeri bir sözcüktür. Proleter yerine de kullandığı söylenebilir. Spivak bu kavram üzerinden çalışmasının nedeni olarak, sözcüğün gerçek bir durumsallık içerdiğini ileri sürmektedir. Bu durumsallık, yalnızca ayrımcılığa uğrayan bir kişiden daha fazlasını ifade etmektedir. Spivak’a göre madun kavramını bir bağlam ile ilişkilendirmek gerektirmektedir. Örneğin, “Madun Konuşabilir mi?” adlı makalesindeki bağlam, intiharın mesaj vermenin bir yöntemi haline geldiği çaresizliktir (Spivak, 2016, s. 36).

Madun kavramı, aslında İngiliz ordusunda kullanılan bir askeri bir rütbe olmakla beraber İngilizcede hor görülen, aşağılanan, ezilen kesim anlamı gelmektedir. Dolayısıyla sömürgeleştirilmiş toplumların, patriyarki¹² düzen içerisindeki kadınların, eşcinsellerin, kapitalist düzende proleteryanın, yaşamlarını sürdürdüğünü ulusta hak ettiği özgürlüklerine el konulmuş azınlık gruplarının madun toplumlar olduğu söylenebilir.

İranlı din adamı olan Lata Mani, sati üzerine yapılan tüm sömürgeci çekişmenin gelenek ve modernliğin yeniden anlamlandırılmasından kaynaklandığını, “*asıl sorun(un) kadınlar değil, gelenek*” olduğunu ve kadınların “*kutsal kitap/gelenek/yasanın birçok değişkelerinin geliştirildiği ve tartışıldığı bölgeler haline geldiği*”ni ileri sürmektedir (Mani’den akt. Loomba, 2000, s. 248).

Mani’ye göre, sati hiçbir mekanda tartışma konusu olmamakta ve sati’nin özneliği hiçbir ortamda temsil edilemeyecektir. Özellikle dullarla ilgili olan, dul kadınların manevi halleri hakkında ya da çektikleri acılarla ilgili pek az bilgi öğrenilmektedir. Dul kadınlarla ilgili yapılan tartışmalar postkolonyal kuramda ve özellikle sömürgeleştirilenlerin eylemlilikleri ile ilgili tartışmalarla ön plana çıkmıştır.

¹²(Sosyoloji, Toplumbilim) Patriyarki: Koca otoritesinin üstünlüğü, çekirdek ailede, koca otoritesinin üstünlüğüne verilen addır (www.seslisozluk.net, E.T. 10.02.2019).

Bu durum Gayatri Spivak'ın çalışmalarında, özellikle dul kadınların yakılması ile ilgili tartışmalarda kadınların sesinin hiç olmayışı ve sömürgeciliğin ve patriyarkinin uyguladığı şiddetin karışmasının bir sembolü olarak yorumlayan ve çok sık konuşulan “Ast Gruplar Konuşabilir mi?” adlı makalesinden kaynaklanmaktadır (Loomba, 2000, s. 248 - 249).

Bu bağlamda Spivak, madun kavramını sömürge sonrası söyleme geçirerek sömürgeci toplumlarda yaşayanlar, Birinci Dünya’da yaşayan sömürgeci toplumundaki halklar olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla bu topluluğun içerisinde sessizliğe gömülmüş insanlar girebilmektedir. Kadınlar, azınlık gruplar, sömürülenler, ezilenler sayılabilir. Çünkü sömürgeci söylem alanında kendilerini anlamlandırabilecek ve ifade edebilecek bütün anlam yapıları yerle bir edilmiştir. Postkolonyalizmin sadece Üçüncü Dünya’da ve yerel alanların aksine Birinci Dünya’nın akademi camiasında gerçekleştiği söylenebilir.

Spivak, “Ast Gruplar Konuşabilir mi?” adlı makelesinde “ast gruplar”ın veya ezilen öznenin sesini diriltemenin mümkün olmayacağını savunmaktadır (Spivak’tan akt. Loomba, 2000, s. 261). Spivak, sömürgecilik ve patriyarkinin birlikte işlevini sürdürmesi için ast grupların kendi bakış açılarını dile getirmelerini zorlaştırdığını göstermek üzere, Hindistan’da dul kadınların yakılarak kurban edilmeleri hakkındaki sömürgeci tartışmalara yönelmiştir. Britanya hükümetinin sati uygulamasına karşı çıkardığı yasalar gereği dönen çekişmelerde, kocaları yakıldığı zaman birer sati olarak yakılan kadınların namevcut olduğunu ileri sürmektedir. (Loomba, 2000, s. 262).

Bu bağlamda Spivak’a göre madun, özne olamayan, kendine ait bir dili olmayan insanlardan oluşmaktadır. Buna örnek olarak Hindistan’da yaşanan Sati intiharını örnek vermektedir. Kocasını öldüğü için intihar ederek onunla gömülmek zorunda kalan kadınlar gibi madunlarında herhangi bir etkisi veya gücü bulunmamaktadır. Onların diğerlerinde ayıran özelliği görünmez olmalarıdır. Sesleri çıkmayan, konuşmayan, özne olmayan ve temsil edilemez olmalarıdır. Onların özne olabilmeleri için ölmeleri gerekli görülmektedir. Ancak söz konusu durumda bile var

olamazlar çünkü onların var olması, esasında olmamalarına bağlı bir durumdur. Sati intiharındaki kadınlar birer özne olarak namevcuttur.

Spivak'ın yorumlama şeklinin sorunlu olduğu görüşüne sahip olan Benita Parry, Karayip kültürü bağlamında sömürgeleştirilen toplumlarda kadınların kendilerini üfürükçüler, çileciler, zanaatkarlar, kutsal nağmaların şarkıcıları ve sanatçılar olarak betimlediğini söylemektedir. Parry'e göre Spivak, işitilen yerli sese sağır kalmayı tercih etmiştir. Ona göre böyle bir sağırlık durumu Spivak'ın madunların yani ast grupların sessizliği ile ilgili hegemonik söyleme mutlak bir iktidara yönelen kuramından çıkmaktadır (Loomba, 2000, s. 263). Gayatri Spivak'a göre, ast gruplar konuşamayacağı için kadın ve erkek madunları temsil etmenin, yeniden sunmanın postkolonyal entelektüellerin görevi olduğunu ileri sürmektedir (Loomba, 2000, s. 272).

Sati geleneği sömürgeci anlam yapılarının dışında ifade edilememektedir ve varlığını kanıtlayamamaktadır. Dolayısıyla sömürgeci söylemin kapsayıcılığı neticesinde yerel alanlara yönelik hiçbir şey sömürgeci söylemin içerisinde barındırdığı anlamlar dışında değerlendirilememektedir. Bu hakimiyetten dolayı, sömürgeci ilişkilere karşı bir direniş gerçekleşmemektedir. Çünkü direniş her koşulda sömürgeci söylemin izin verdiği değerler üzerinden gerçekleşmektedir. Aynı zamanda yerli entelektüeller ve akademisyenlerin de anti sömürgeci hareketler de sömürgeciliğin anlam yapılarından faydalandığı ve beslendiği görülmektedir.

1980'ler ve 1990'larda kültürel çalışmaların yayılması ve çokkültürcülüğün ekonomik ve politik olarak benimsenmesinin ardından "madun" kavramı her açıdan ezilmiş, azınlıkta kalmış, mağdur ve mazlumla özdeşleştirilmiştir. Böylelikle kavram ekonomik ve politik olarak araçsallaştırılmıştır. 1988 yılında Gayatri Chakravorty Spivak, "Madun Konuşabilir mi? (Can The Subaltern Speak?)" ve "Tarih Yazıcılığını Kaldırmak (Deconstructing Historiography)" başlıklı makaleleriyle madun kavramını feminist ve Marksist okumaya dahil etmiştir. Spivak, madun kavramının yalnızca yoksulları ele almadığını belirterek sömürgeci özneyi inşa eden, kültür alanında

gelişme gösteren ve doğruyu, iyiyi bilen olarak nitelendirilenlerin imkanlarından “yoksun” olanları ele aldığını ifade etmiştir (Yetişkin, 2010, s. 2 - 3).

Spivak, “Madun Konuşabilir mi?” başlıkla makalesiyle kendi sorduğu soruya cevap vererek bitirmiştir: *“Madun konuşamaz. Küresel olarak yapılacak işler listesine görev yerine getirir gibi “kadın”ı eklemekte hiçbir erdm görmüyorum. Temsil yitip gitmiş değildir. Kadın entelektüelin entelektüel olarak, gösteriş için sahip çıkmamazlık etmemesi gereken, sınırları belirlenmiş bir görevi vardır”* (Spivak, 2016, s. 114).

Spivak, Madun Konuşabilir mi? sorusuna “Hayır!” cevabı vermektedir. Dil, erkeğin, beyazın, Batılı’nın, hakim sınıfın, heteroseksüelin dilidir. Madunun kendisine ait bir dili bulunmamaktadır. Sesini çıkarabilmesi için öteki’nin dilini öğrenmesi gerekmektedir. Ancak dil masum ve etkisiz bir yapı olmadığı için, yani Lacan’ın ifadesiyle simgesel bir düzen oluşturduğu için de, konuşmaya başladığı andan itibaren yukarıda veya üstte yer alan ötekinin düzenine tabi olmayı kabul etmesi gerekli görülmektedir. Şüphesiz bu ifade mutlak açıdan incelendiğinde siyaset dışı bir önermeye de dönüşebilmektedir: *“Sakin ağzınızı açmayın, yoksa “öteki”ye dönüşürsünüz! O zaman da madunların elinde susmaktan ya da dil-dışı yöntemlerle kendilerini ifade etmeye çalışmaktan başka çare kalmıyor”* (Somay, 2008, s. 155 - 156). Bu bağlamda konuştuğunda ötekinin dilini kullanmak zorunda kalacak olan madun, dilden dışlanarak dil dışında şiddete yöneleceği söylenebilir. Hakim güçlerin ilişkisinin, dilsel olduğu kadar şiddet içeren bir ilişkisi de olduğu bir gerçektir.

Genel olarak bakıldığında Spivak’ın Maduniyet Çalışmaları Hindistan’ın tarihi üzerine yapılmış bir çalışmadır. Postkolonyal çalışmalarda madun kavramı, bilhassa toplumsal cinsiyet ve etnisite temelli, ayrımcı ve güçsüz bırakılan azınlık topluluklarıyla eş anlamlı olarak kullanıldığı söylenebilir. Spivak, madun sözcüğüyle “Madun Konuşabilir mi?” başlıklı makalesinde, toplumsal cinsiyet hatta kadınlar hakkında patriyarki toplumlarda sıklıkla karşılaşılan toplumsal cinsiyet görmezliği ya da körlüğünün yaşandığını vurgulamaktadır. Aynı zamanda kadınlar kamusal alanda eşlerinden daha aşağıda veya altta yer almaktadır. Spivak’a göre madun olabilmek için

ayrımcılığa ve dışlanmaya maruz kalmak yetmemektedir. Onun için önemli olan ayrımcılığın ve dışlanmanın ne olduğu ve nasıl işlediğini öğrenmektir.

2.6 W. Edward Said ve Postkolonyalizm Çözümlemesi

"Hiçbirimiz coğrafya dışında ya da ötesinde olmaması gibi, coğrafya konusunda verilen mücadelelerden de hiçbirimiz tümüyle arınmış değiliz."

Edward Said¹³

Filistin asıllı Amerikalı düşünür Edward Said'in (1935-2003) "Şarkiyatçılık" (1979) adlı öncü çalışması, eleştirel teorinin çok önemli bir alanını oluşturan sömürgecilik sonrası (postkolonyalizm) kuramının gelişimine katkı sağlamıştır. Said'in çalışmasının önemi böyle genel bir kuram atmasından kaynaklanmaktadır. Said, alışılmış pratiklerin ve sömürgeciliğin sömürgeleştirilmiş toplumlar üzerinde yaptığı her türden etkinin kavram ve söylem olarak analiz edilebileceğini göstererek, akademik hayattaki postkolonyalizm alanına hayat vermiş ve devamında tarihsel araştırmaların önünü açmıştır (Young, 2016, s. 23).

Said'in "Şarkiyatçılık" adlı çalışması, Doğu'nun Batı kültüründe gizemli bir "öteki" olarak nasıl inşa edildiğini incelemektedir. Said, çalışmasını Ortadoğu ile sınırlı tutmuştur. Doğu erotik, egzotik ve heyecan verici olarak yaratılmış ve Batı kültürünün gizli arzularının temsiline hizmet eden bir kurmaca olarak incelenmektedir. "Şarkiyatçılık", Doğu'nun otorite altına alınması ve Batı'nın Doğu'yu ötekileştirmesidir (Sim Van Loon, 2012, s. 136 - 137).

Said, "söylem" kavramını "Şarkiyatçılık" adlı eserinin analizi için kullanması sonucunda beşeri ve sosyal bilimler alanında - edebiyattan ırk teorisine, felsefeden

¹³ * Said, E. Kültür ve Emperyalizm, 2010, s. 42

dilbilime, seyahatnamelerden tarihe - kadar uzanan pek çok farklı türden metinlerde ortak noktası olan belli sözcüklerin, algıların ve temsil biçimlerinin tutarlı olarak söylemsel analizlerini ortaya çıkarmasına olanak sağlamıştır. Fakat Said, kurumların üretimleri ve aralarındaki ilişkiden çok, belli yazarların metinleri üzerinde durmuştur. Yapmış olduğu bu metinsel vurgu, eserinde ortaya çıkardığı akademik bilgi bağlamında merkezi bir öneme sahiptir (Young, 2016, s. 519).

Bu bağlamda Said, “Şarkiyatçılık” adlı çalışmasıyla Batılı toplumlar için Doğu’yu kurgulamış, Doğu’yu Batı’dan ontolojik ve epistemolojik açıdan ayrı bir varlık olarak değerlendirmiştir. Bu anlayışın neticesinde sömürgeci toplumlar, düşünürler tarafından keşfedilmek için bekleyen bir mekan olarak belirleyerek, “öteki” temsillerini ve yapılan kurguları incelediği söylenebilir. Doğu, Batı’nın ötekisi halini almış, “iyi ve güzel” olarak nitelendirilen herşey Batı’ya, “kötü ve çirkin” olarak nitelendirilen herşey ise Doğu’ya ait olarak tasvir edilmiştir.

Said, “Şarkiyatçılık”ta Batı’nın egzotik “Öteki”nin jeopolitik açıdan farklılığını ekonomik, antropolojik, felsefi ve tarihi metinlerle ve estetik temsille nasıl yaygınlaştırdığını, bunların gücün söylemini heterojenleştirerek Doğu’nun sömürgeleştirilmesini sağladığını ortaya koymaktadır. Bu nedenle Said çalışmalarını çoğul ilgi alanları ve okuyucular içinde konumlandırmaktadır. Sadece kültür, tarih ve metinler arasındaki karşılıklı ilişkiyi tartışabilecek pek çok üniversite bilginlerini değil, siyasetçileri ve Oryantalistlere, Amerika ve Üçüncü Dünya’daki toplumların Ortadoğu ile ilgili önyargılarını sorgulayarak “Batılı kültürel söylemin gücünü” göstermeye çalışmıştır (Behdad, 2006, s. 21). Bu bağlamda Said’in, böylelikle uzmanlaşmış ve kendilerini tartışılmazmış gören söylemlerin nasıl karmaşık bir yapıda olduğunu ve Batılı hegemonyaya müade eden şekilde birbirleriyle ilişkili olduğunu ortaya koyduğu söylenebilir.

Said, 1985 ve 1986 yıllarında Amerika, Kanada ve İngiltere’deki üniversitelerde verdiği konferanslarla kültür ve imparatorluk arasındaki genel ilişkiye dair bazı fikirleri toparlamaya başlamıştır. O dönemde vermiş olduğu konferanslardan yola çıkarak “Kültür ve Emperyalizm” (1993) kitabının temel tezini oluşturmuştur.

Dolayısıyla “Şarkiyatçılık” adlı eserindeki tezlerini daha da ilerleterek Batı metropollerini ve bu metropollerin denizaşırı toprakları arasında gerçekleşen ilişkilerin biçimlenmesini daha genel olarak betimlemeye çalışmıştır. Kitabında yararlandığı, Ortadoğu’ya yönelik olanlar dışındaki malzemelerden bazıları, Avrupalı aydınlar tarafından kaleme alınmış ve Afrika’yı, Hindistan’ı, Uzakdoğu’nun bazı bölgelerini, Avusturalya’yı ve Karayipler’i konu olan kaynaklardır. Aralarından bazılara Afrikacı ve Hindistancı söylemler olarak kullanılmış nitelendirmelerdir. Bu söylemlerde göze çarpan noktalar, “gizemli Doğu” tasvirlerinde ve “Afrikalı (ya da İrlandalı, Hintli, Çinli) zihniyetine” yönelik klişelerde sürekli karşılaştığımız sanatlı kelimeler, ilkel ya da barbar toplumlara uygarlık götürme fikirleri, “onlar” yanlış davrandıkları veya isyancılık ettikleri zaman ölüm ya da uzun süreli cezalar almaları gerektiği, çünkü “onlar”ın en çok zordan ya da şiddetten anladıkları ve “biz”im gibi olmadıklarından yönetilmeyi hak ettikleri hususundaki, rahatsız edici derecede tanıdık gelen düşüncelerdir (Said, 2010, s. 11 - 12). Oysa ki Batılı toplumlar dışında dünyanın her bir noktasına beyaz adamın gelmesi bir şekilde direnişi de beraberinde getirmiştir.

Said, “Kültür ve Emperyalizm” adlı eserinde ayrı ve apolitik görülen bilim alanlarının, emperyalist ideolojiye ve sömürgeci toplumların uygulamalarına yönelik çıkarıcı bir tarihe olan bağlılığını gösterme arzusuna girişmiştir. Bilinçli olarak yapmaya çalıştığı bir diğer şey ise, kendilerini tartışılmaz ve özünde pragmatik bir bilimsel girişim olarak öne süren politik araştırmalardan hoşnutsuzluk duymasıdır. Batı’daki ve eski sömürge toplumlarındaki genç bilginler kuşağı, kolektif tarihlerine yeni bir bakış açısıyla bakma isteği üzerine pek çok önemli ve nitelikli çalışmalar yayımlamıştır. Aksine genç bilginler kuşağının bu isteği olmadığı düşünüldüğünde Said’e göre kitap çok fazla etki yapmayacaktır. Bundan yola çıkarak Said, “Kültür ve Emperyalizm” adlı kitabında bu yeni çalışmalara değinmiştir. Doğu ile Batı arasındaki somut hale gelmiş kutuplaşmaların çok ötesine ulaşmakta ve çok fazla malzemeyi basit ve her şeyi kapsayan başlıklar altında kümeleme eğilimi göstermiştir (Said, 2010, s. 88). Bu bağlamda birey kendi ulusunun daha da ilerisinde bir bakış açısı edinerek, ait olduğu kültürün, edebi metinlerin ve tarihsel geçmişin ileri sürdüğü donelerin aksine genel bir bütün olarak görme imkanı bulmaktadır.

Said, oryantalizmin metodolojisini oluştururken Gramsci'nin hegemonya fikrine başvurmuş aynı zamanda onun yazarların tarihsel bir ürün olduklarını kavradığı ile yazılan metinlerin belirlenmişliği arasında paralellik kurmuştur. Çünkü hegemonya ancak gruplar hakim sınıfın kültürel değerlerini benimsediklerinde en yüksek faydayı sağlamaktadır. Böylelikle azınlık kitlenin bilincinde, kendi kültürü ve önceden hazırlanmış bir şekilde verilen hakim kültür ile bir çatışma ortamı yaratılmaktadır. Bu çatışma sonucunda azınlık kitlenin baskı gücünü ve bireylere uyguladığı baskıyı normal kabul etmesi sağlanmaktadır. Böylelikle Batı toplumları, zihinlerde oluşturmak istediği baskıyı, sağduyu üzerinden kurarak bir ideoloji oluşturmaya çalışmaktadır (Yıldız, 2014, s. 25).

Said ise ideolojinin kabullenilmesine dayanan bu hareketin karşısına kontrapuntal ¹⁴ eleştiriyi çıkarmıştır. “Kültür ve Emperyalizm” adlı kitabında kontrapuntal eleştiri düşüncesini tartışmıştır. Böylelikle yazar kendi çevresindeki metinlerden dışında dünyanın diğer bölgelerindeki metinlerin farkına vararak, o toplumların eserlerinden hareketle çakışan deneyimleri, kültürlerini ve birbirleriyle bağlantılı olan tarihlerini görünür kılmaya çalışmaktadır (Behdad, 2006, s. 22).

Said “Kontrapuntallık” kavramı veya metaforunu ilk olarak 1984 yılında “Sürgün Üzerine Düşünceler” adlı denemesinde kullanmıştır. Devamında “Kültür ve Emperyalizm”de tam anlamıyla geliştirmiştir. Bu düşüncenin tam anlamıyla önemi, içerdiği anlamlar ve kapsamı, derinliği, okuma ve öğretme pratikleri bugüne kadar somut bir şekilde incelenmemiştir (Mollaer, 2014, s.155). Bu bağlamda tarihsel olarak unutulmaya mahkum edilmiş metinleri arşiv araştırmalarıyla gün yüzüne çıkarmaktadır. Sanat eserlerinin ve tarihlerin ortaya çıkışında üretildikleri o dönemin, kültürün ve sömürgeci düzenin etkin bir rolü olduğu söylenebilir. Said, edebi metinlere yapılan eleştirinin yardımıyla, sömürgeci otorite, idari kurumları, metinleri akademik alanın dışında değerlendirmektedir.

¹⁴ Kontrapuntal: İki ya da daha fazla melodinin bir arada çalışmasından meydana gelen (Yıldız, 2004, s. 31).

Said'e göre edebiyat tarihten ve toplumdan ayrı düşünölemektedir. Bu konuyu 19. yüzyıl romanlarına ilişkin fikirlerinden ayrı tutmamaktadır. Sanat eserinin özerkliği yaklaşımı, eserlerin kendilerinin kesinlikle dayatmayacağı faydası olmayan bir sınırlamayı dayatan bir ayırma türü getirmektedir. Buna rağmen emperyalizm ile kültür ve edebiyat arasında bir kuram geliştirmekten kaçınmıştır. Kültür ve emperyalizm durağan olmadığından aralarında tarihsel deneyim olarak inşa edilen bağlantılar da devingen ve karmaşık bir yapıya sahiptir. Bu noktada Said'in amacı, ayırmanın aksine bağ kurmaktır (Said, 2010 s. 52). Said “*Şark için yapılan her yorum, her yapı, Şark'ın yeniden yorumlanması, yeniden inşası*” dır şeklinde ifade etmiştir (Said, 2017, s. 169). Bu konuyla ilgilenmesinin asıl sebep, felsefi ve yöntembilimsel yaklaşımdır. Aynı zamanda kültürel biçimlerin melez ve katışık bir yapıda olmasıdır. Kültür çözümlemelerinde, kültürel biçimleri, gerçeklikleriyle yeniden bağlantılandırmanın zamanının geldiğini söylemektedir (Said, 2010, s. 52).

Said, emperyalist güçlerin Üçüncü Dünya uluslarının kültürleri ve kimlikleri üzerindeki belirleyiciliğın eleştirilmesi de oryantalizme sağlamış olduğu katkılardan açısından oldukça önemlidir. Çünkü eleştirilerinin ve incelemelerinin etkisiyle bilimsel dünyada tarih yazımı ve etnografik temsil olasılıkları yeniden sorgulanmaya ve sorularla yüzleşilmeye başlanmıştır. Böylece Said'in eleştirel yaklaşımı oryantalizmin çeşitli eleştirel kollarının ortaya çıkmasına yol açmıştır (Said, 2010, s. 297).

Postkolonyal, sömürgeleştiren ve sömürgeleştirilen toplumlar arasındaki ilişkilerin, sömürge uygulamalarının bitmesiyle sona ermediğı ve kültürel, ekonomik, siyasi, entelektüel ve söylemsel olarak işlediğı fikrini vurgulayan yaklaşımlar hem etkinleştirici hem de teorik olarak sorunlu olan Edward Said'in bir başarısı olarak görölmektedir (Young, 2016, s. 513). Bu bağlamda sömürgeci toplumların sömürgeleştirilen halklar üzerinde fiziksel tahakküm olduğu kadar epistemik şiddet de içerdiği söylenebilir.

Edward Said, ağırlık olarak Michel Foucault'tan aldığı bilgi ve güç arasındaki kurucu ilişki ve temsil kavramını uygulamıştır. Said, Doğı hakkındaki her türlü bilgiyi

işaretleyen ve inşa eden bir söylemin nedeni ve sonucu olduğunu ileri sürmüştür. “Şarkiyatçılık” Michel Foucault, Raymond Williams ve Antonia Gramsci’nin felsefi görüşleri doğrultusunda Batı’nın Doğu üzerinde edindiği bilgisinin ve Doğu üzerindeki gücünün otoritesine meydan okumaktadır. Kitabında bir dizi Fransız ve İngiliz roman yazarı, şair, dilbilimci, tarihçi ve sömürge yönetisi masaya yatırılmıştır. Michel Foucault’nun eserini hareket noktası olarak gören Said, Doğu üzerine yazılmış bu farklı metinleri bir “söylem” olarak almaktadır. Said ve Foucault’a göre söylem, iktidarın ifa edildiği, yeniden yapılandırıldığı ve bilginin öznesi olarak bireyin nesneleştirildiği bir aygıttır (Said, 2014, s. 24 - 25). Bu bağlamda Foucault’nun Said’e Doğu üzerindeki bilgi ve güç arasındaki bağlantıyı tanımlayabileceği bir araç sunduğu söylenebilir.

“Sömürgecilik sonrası” kavramı, sömürgeleştirilen toplumların sömürgeciler tarafından sömürüye uğramalarının ardından görüşlerini edebiyat ve felsefe alanında ifade etme şekli olduğu söylenebilir. Söylem analizi ise, özgül temsillerin ortaya çıkarıldığı veya inşa edildikleri toplumsal ve tarihsel şartların incelenmesini içermektedir (Loomba, 2000, s. 120 - 121).

Arif Dirlik’e göre postkolonyallik, Üçüncü Dünya’ya saplanmaktan kurtulduğu için, postkolonyalin kimliğinin artık yapısal olmaktan çıkarak söylemsel olduğunu ileri sürmektedir. Bu bakış açısıyla “postkolonyal”, yerleri belli olmayan aydınların “postkolonyal söylem” adını alan tek bir bayrak altından yeniden biraraya gelmesini simgelemektedir. “Postkolonyal aydınlar” tanımını elde ettiren şeyin söylemde pay sahibi oluşları nedenine bağlamaktadır. Örneğin, Gayatri Spivak gibi postkolonyal eleştirmenler “kendi tarihlerini yazma” konusunda kendilerini tarihsel yazımın içerisinde bulmaktadır. Bu yaklaşımı ve postkolonyal söylem içerisindeki başlıca temaları ona sağlayan Hindistan tarihi üzerine ortaya çıkardığı Maduniyet Çalışmaları adlı araştırmasıdır (2010, s. 102).

Sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası hareketleri beraber anılmalarına rağmen aralarında ayrımlar söz konusudur. Sömürge sonrası söylem, sömürgeci ideolojilerin temellerinden beslenmekte ve birbirleriyle bağlantılı olduğu söylenebilir. Postkolonyal yaklaşım sömürgeci sisteme karşı varlığını anlamlandırmış ve gelişim

göstermiştir. Edward Said, bundan dolayı edebiyatın önemli bir işleve sahip olduğunu ileri sürmüştür. “Kültür ve Emperyalizm” adlı eserinde romanın tarihi en iyi şekilde aktaran bir metin olduğunu ifade etmiş ve pek çok yazarın belli başlı metinlerini kontrapuntal yaklaşımla eleştirmiştir. Bu bağlamda Batı, Doğu toplumlarının edebiyatını, tarihini ve inançları gibi özelliklerini inceleyerek onları kategorileştirmektedir. Egzotik olarak nitelendirilen Doğu’nun, bugünkü aşamaya gelmesinde Batılı toplumlarının göz ardı edilemeyecek oranda etkisi olduğu söylenebilir. Hem Üçüncü Dünya söyleminde hem de Doğu’ya yönelik değersizleştirici ve aşağılayıcı bütün söylemlerde bilhassa üzerinde durulan nokta, bu kültürlerin hiçbirinin antropolojik bağlamda bağımsız anlamlandırılmasının mümkün olmayacağıdır. Postkolonyalizm’in öncüsü, Üçüncü Dünya’ya ait pek çok yazıları ve metinleri söylem analizine bağımlı kılarak tartışmaya açan Edward Said’in izinden giden birçok araştırmacı, sömürgecilik sonrası kavramının bir çalışma alanı ve eleştiri yöntemi olmasına olanak sağlamıştır. Çalışmanın son bölümünde araştırma süresince ele alınan kavramlar boyunca V.S. Naipaul’un Nehrin Dönemeci adlı eserinin postkolonyalist söylem bağlamında eleştirel bir analizi yapılacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. NEHRİN DÖNEMECİ VE POSTYAPISALCI ELEŞTİRİ

3.1. V.S. Naipaul'un Hayatı ve Eserleri

Sır Vıdiadhar Surajprasad “VS” Naipaul, 1932 yılında Trinidad’da doğmuştur. Britanya İmparatorluğu sömürgeciliğini irdeleyen romanlarıyla bilinen Naipaul, İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra bağımsızlığın kazanıldığı 1950’li yıllarda burslu olarak İngiltere’ye göç etmiştir. Oxford Üniversitesi’nde geçirdiği dört yılın ardından yazmaya başlamış ve o günden sonra başka bir işle uğraşmamıştır. Naipaul’un başlıca romanları *Mistik Masör*, *Nehrin Dönemeci*, *Taklitçiler*, *Yarım hayat*, *A House for Mr. Biswas* (*Mr. Biswas’a Bir Ev*) gibi ve *An Area of Darkness* (*Karanlık Alan*), *The Loss of El Dorado* (*El Dorado’nun Yitimi*), *India: A Wounded Civilization* (*Hindistan: Yaralı Bir Uygarlık*) gibi belgesel kitapları yazmıştır. J.M. Coetzee’nin “modern İngiliz edebiyatının ustası” diye tanımladığı Naipaul, Booker, Kudüs ve David Cohen gibi ödüllerin yanı sıra 2001 Nobel Edebiyat Ödülü’nü de kazanmıştır (Naipaul, 2015, s. 7).

Naipaul, eserlerinde İngiltere’de oturduğu halde sürekli seyahat eden, Karayipler ve Hindistan’daki köklerini tekrar tekrar ziyarette bulunarak sömürgeciliğin ve sömürgecilik sonrası dönemin bu toplumlarda bıraktığı yıkımı süzgeçten geçirmiştir. Bağımsızlaşan ulusların yeni müritlerinin yanılsamalarını, ezietini ve zulmünü acımasızca yargılamış, denemeci ve gezi yazarı kimliğinin öne çıktığı ilk döneminde “modern entelektüel sürgün”ün bir örneği sayılmıştır (Said, 2015, s. 64 - 65).

Sömürgecilik deneyimi yaşamış olan ve İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra yaşanan göçlerle beraber Naipaul’un, aidiyetsizlik, göç, yersiz-yurtsuz kalma, diaspora, gurbet kültüründe yaşanan zorluklar, kimlik bunalımları, ötekileşme, arada kalma, gelenekselden modern değişim ve dönüşüme giren kadın temsiller gibi temaları eserlerinde kullandığı görülmektedir (Silkü, 2011, s. 10).

Bhabha, “Kültürel Konumlanış” adlı eserinin önsözünde kendi konu arayışındaki kaynağının V.S. Naipaul’un kurgusundaki Hint-Karayib dünyası olduğunu söylemektedir. Ona göre bu dünya, düşüncesinin özünü oluşturacak tarihsel temalara ve teorik sorulara götüren oyalayıcı ve sürgün yoludur. Naipaul’un romanlarıyla ilgili olarak etkileyici bulduğu şey, kurgusunun yazarın niyetine ve ideolojisine karşıt olarak okunabilir olmasıdır. Naipaul’un romanlarında yer verdiği karakterleri; dünyanın parçalanmış yapılarını, çatlamış zorunluluklarını ve kültürel otorite kaybına ilişkin bir duyguya hakim olmakla beraber, dünyadaki ilerleyişlerine devam etmektedir. Naipaul’a göre bu durum Karayiblinin kaderi olarak görülmektedir. Aynı zamanda Naipaul’un amansız ümitsizliği kendisini, en başarılı edebi yapıtlara dönüşen, umudunu yitirmiş, yoksun ve eksik yaratılmış halklar gibi görünen karakterler yaratmaya götürmektedir. Çaresizliklerine göğüs germek, köklü şekilde eksik yaratılmış olan, fakat karışık bir şekilde cemaatçi, aktivite ile vakit geçiren, çarpıtma, dedikodu, özlem, mizah, anlatılan hikayelerle şamatacı ve fantezilerle gevezelik yapmayı sürdüren bir yaşama doğru ilerleyen yollarında endişelerini, korkularını ve dışlanmışlıklarını aşmak, Naipaul’un yaratmış olduğu karakterlerinin başlıca özellikleri arasındadır. Dolayısıyla karakterlerin yaşamlarını niteleyen bu özellikler, sömürgeci düzenin diğer tarafında yani karanlık tarafından doğan bir ayakta kalma kültürünün işaretleridir. Naipaul’un karakterleri, bir tür yerel kozmopolitlerdir. Kültürel gelenekler arasında hareket eden ve herhangi bir kültür veya dilin ayrık dünyası içerisinde önceden varlığını hissettirmeyen, melez hayat ve sanat şekilleri sergileyen kozmopolitlerdir (2016, s. 16 - 17).

Naipaul, İngilizce yazdığı romanlarında, sömürülen kültürün dilini kullanmıştır. Naipaul’u Bill Ashcroft gibi sömürgecilik sonrası başlığını taşıyan bir alan yokken bile romanın politik içerikten yoksun olmadığını savunan yazarlardan ayıran nokta yerel dil kullanımında farklılık yaratmasıdır. Yerel dile özgü sözcükleri, İngilizce metin içinde karakterlerinin yabancılığını vurgulamak için kullanmıştır. Buna örnek olarak “zenci” örneği verilebilir. Ashcroft zenci sözcüğü yerine kullanılan Hintçe “hubshi”, Naipaul ise kullanımında, yazarın kültürünün aksine, hikayenin “başkişisinin kültürünü” vurgulamak için kullanmakta ve böylelikle dil farklılığında kendini soyutlayan bir kullanım ortaya çıkmaktadır (Çelikel, 2011, s. 89).

Sömürgecilik sonrası dönemin ilk yazarları, Naipaul'un sömürgecilik yönteminin uygarlık misyonunu haklı bulan ve sömürgelerin varlıklarını sömürge uygulamalarına borçlu gören duruşu dışında sömürgecilik karşıtı söylemler geliştirmiş ve sömürgeci söylemi tersine çevirmişlerdir (Çelikel, 2011, s. 93).

Edward Said “Kültür ve Emperyalizm” adlı eserinde sömürgecilik sonrası dünyada bağımsızlığını yeni kazanmış çok sayıda ülke veya devletin yaratılmasının ardından, V.S. Naipaul'un gibi aydınların paradi ve alay konusu ettiği, pek çok diktatörün rehin aldığı ve çeşitli devlet ulusçuluklarının kutsallaştırdığı, hayali topluluklar denen şeyin ağır bastığı ve yerleşmiş olması doğrulanmaktadır. Bununla beraber, pek çok Üçüncü Dünya aydınında, bilhassa Batı'da sürgün ve göçmen olarak bulunanlarda çoğunlukla bir muhalif nitelik hakimdir. Bu aydınların emperyal bölünme sonucunda edinilen deneyimleri ilişkilendirme, büyük anlatıları yeniden ele alarak değerlendirme ve bir eleştiri edebiyatı niteliğindeki üretim yönünde yaptığı çalışmaları söz konusudur. Aynı şekilde söz konusu yapılan çalışmaların, metropollerde azınlık ve bastırılan seslerle (feministler, Afrika kökenli Amerikalı yazarlar, sanatçılar, aydınlar vb.) önemli ortak konuları bulunan çalışmalar olarak görülmesi gerekmektedir (2010, s. 104).

Homi Bhabha'ya göre Naipaul, Üçüncü Dünya'nın tarihine yönelik siyasal düşünceleri provakatif ve hakaretamiz olabilmekte iken aynı zamanda sömürge sonrası toplumların yaşamına yönelik içgörülerini incelikli, zekice ve şaşırtıcı olarak görülmektedir. Ona göre, Naipaul'un yazarlılığının yaratıcı değeri, onun kendine özgü sapkınlığında yatmaktadır. Anlatıları olumsuz enerjilerini ve zarar verici bakış açılarını, aynı anda hem dogmatik hemde tanısal olan kuvvetli bir tutkuyla birleştirmektedir. Okura, sömürgeci iktidarın protokollerinin ve kültürler arası yarışmanın ortasında yaşanan gündelik hayatın siyasetine yönelik farklı içgörüler sunmaktadır (Bhabha & Mitchell, 2011, s. 17).

Genel olarak bakıldığında V.S. Naipaul sömürgecilik sonrası İngiliz edebiyatının öne çıkan isimlerinden biridir. Naipaul, Trinidad'da doğup büyümesine rağmen aile kökleri Hindistan'a dayanmaktadır. Trinidad ve Hindistan ülkesi

sömürgecilik sürecini yaşamış ülkelerdir. Böylelikle Naipaul, sömürgecilik kavramı ile içselleştirildiği söylenebilir. Dolayısıyla bir yazarın fikirleri en açık şekilde yapmış olduğu çalışmalarında yansımaktadır. Bu bakımdan Naipaul'un geçmiş yaşamından yola çıkarak sömürgeleşme sürecine tepki göstermesi beklenmektedir. Aksi durumda Naipaul, kendini reddetmiş olacaktır. Bu şartlar tartışmaları dikkate almaya değer kılmaktadır. Bu nedenle çalışmanın kapsamında incelemek üzere Naipaul'un en iyi bilinen kurgularından biri olan Nehrin Dönemeci (A Bend in the River) adlı romanı seçilmiştir. Yazarın ve romanındaki karakterlerin sömürge ve sömürge sonrası görüşleri postkolonyalist söylem bağlamında ele alınacaktır. Çalışma, "Nehrin Dönemeci" kapsamındaki kurgu ve konuyu açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır.

3.2. "Nehrin Dönemeci" Adlı Romanın Postkolonyalizm Çözümlemesi

V.S. Naipaul'un 1979 yılında yayınlanan "Nehrin Dönemeci" (A Bend in the River) adlı romanı ve öncesinde oniki yıl arayla yazılmış olan "Taklitçiler" (The Mimic Men) adlı romanıyla diğer eserlerinden farklı olarak ortak bir özelliği bulunmaktadır. Naipaul, yazdığı her romanın birbirinden farklı olduğunu dile getirirken bu iki roman arasındaki ortak özelliğin, daha az diyalog içermesi ve düşünmeye yönelik bir üslup kullanan birinci şahıs anlatıcı tarafından anlatılmasından dolayı farklılık gösterdiğini söylemektedir. Naipaul'un Nehrin Dönemeci'nde daha önceki romanlarından bir diğer farkı ise, romanında baş karakter olan Salim'in müslüman ve tropik bir Afrika kıtasında yaşıyor olmasıdır. Bu da radikal bir değişiklik olarak değerlendirilebilir. Bu radikalliğin nedeni, Salim'in atalarının Hindistan'dan Afrika kıtasına göç ederek Kuzeybatı Hindularına daha yakın olan ve Müslüman mezhebine mensup göçmen bir ailenin üyesi olmasıdır. Bu açıdan, Naipaul'un daha önceki romanlarındaki karakterleri arasında Salim isminden dolayı bir dini fark olarak görülmektedir (Cakova, 2007, s. 100).

Naipaul, "Nehrin Dönemeci" adlı romanının önsözünde eserleri arasında farklılığı şu sözlerle ifade etmiştir:

“Şimdiye kadar ortaya çıkardığım her kitap şans eseridir. Kısmen fark edilen, az biraz anlaşılan mesele yavaş yavaş aydınlığa ve anlaşırılığa kavuşur. Bu yüzden benim için her kitap yazma sanatını öğrenme, özellikle bir kitap ortaya çıkarma sürecinin parçası olmuştur. Her kitap birbirinden farklıydı; ama bütün bu söylediklerimden sonra bile Nehrin Dönemeci gizemini korumaktadır” (Naipaul, 2015, s. 11).

Roman, Orta Afrika bölgesinde geçmektedir. Baş karakter Salim’in Doğu Sahili’nde bir dükkan alarak Afrika’nın merkezine doğru gitmenin planını yapmasıyla başlamaktadır. Bu yapılan planın ardından romandaki anlatım, Salim’in aile üyelerini ve toplumunu terk etme nedenlerini anlatmaktadır. Daha sonra anlatım, nehrin dönemecindeki kasabada yeni bir hayata başlamak için Doğu Sahili’ne geri gitmektedir. Aynı zamanda Afrika kıtasının, sömürgeleşme sürecine dahil olan her ülkede olduğu gibi, sömürgeleştirilen toplumlar arasında en fazla acıyı yaşayan bölgelerden biri olduğu söylenebilir. Afrika toplumunun tenlerinin renginden dolayı aşırı derecede ırkçı davranışlara maruz kaldıkları bilinmektedir. Romanda dikkat çeken noktalardan birisi, bahsedilen karakterlerin sömürgecilik döneminde acı çeken yerli Afrika halkı yerine yabancı karakterler olmasıdır. Romanda baş karakter ve anlatıcı olan Salim müslümandır ve ataları Naipaul’un gerçek hayatındaki gibi Hindistan’dan yabancı ülkelere göç etmişlerdir. Salim romanın başında Doğu Sahili’ndeki geçmiş yaşamını şu sözleriyle anlatmaktadır:

“Afrika benim yuvamdı, asırlardır ailemin de yuvası olmuştur. Ama biz doğu sahilinden geliyorduk, bizi ayıran da buydu. Sahil tam anlamıyla Afrikalı sayılmazdı. Arap-İranlı-Portekizli karışımı bir yerdi ve orada yaşayan bizler aslında Hint Okyanusu insanlarıydık. Gerçek Afrika bizim arkamızdaydı. Kilometrelerce çöl ve fundalık bizi iç kesimlerdeki halktan ayırıyordu; doğuya, ticaret yaptığımız ülkelere bakıyorduk - Arabistan’a, Hindistan’a, İran’a. Oralar aynı zamanda atalarımızın da memleketleriydi. Ama artık Arap, Hintli ya da İranlı olduğumuzu söyleyemiyorduk, o insanlarla kıyasladığımızda kendimizi Afrikalı gibi hissediyorduk” (Naipaul, 2015, s. 27).

Salim ve ataları çok eskiden beri Afrika kıtasında yaşadıklarından dolayı, eski kıtayı yuvası olarak tanımlamaktadır. Romanda geçen bölgede Arap-Hint-Fars-Portekiz azınlıkları bulunmaktadır. Başka bir ifadeyle, romanda bahsedilen bölgenin gerçek bir Afrika kıtası olduğu söylenememektedir. Fakat, yaşamlarını orada sürdüren Araplar, Hintler ve Persliler kendilerini artık bir Afrikalı gibi görmeye başlamaktadır. Yalnız kendilerini gerçek Afrikalılar gibi hissetmiyorlardır. Çünkü çoğu doğu sahilinden gelmekte ve Hint Okyanusu insanlarıdır.

Bu bağlamda Doğu sahilinden Afrika'nın merkezine doğru yaşanan göç sonrasında gurbet medeniyetinde eski kıtaya özlem duyulmaktadır. Eski kıtanın bir uyarlamasını yaratarak “iki arada” kalınan yaşam alanlarında kimlik sorunlarını aşmaya çalışmaktadırlar. Diğer taraftan Salim'in Afrika bölgesinin merkezine doğru harekete geçmesiyle kimlik sorunu çok daha karmaşık bir hale girmektedir. Bundan dolayı Salim'in kimliğinin melez olduğu söylenebilir.

Salim, Orta Afrika'ya gitmeden önce ailesiyle beraber Doğu Afrika sahilinde yaşamaktadır. Salim, toplulukların ve cemaatlerin yakın zamanda gelecek olan bir tehlikeyle karşılaşacağına inanmaktadır. Bundan dolayı doğu sahilindeki cemaatlerinin bir üyesi olan Nasreddin'in Afrika kıtasının merkezindeki dükkanını almaya karar vermektedir. Salim'in daha sonra gittiği bölgenin neresi olduğu belirtilmemiştir. Sadece “nehirin dönemeci” olduğu söylenmektedir.

Romanın baş karakteri ve aynı zamanda anlatıcısı olan Salim, Doğu sahilinden ayrılmadan önce niteliklerini şu ifadelerle dile getirmektedir: “... daha küçük yaştan, bakmayı, kendimi tanıdık bir görüntüden uzaklaştırmayı ve ona belli bir mesafeden yaklaşmayı alışkanlık edindim. İşte bu bakma alışkanlığı sayesinde bir cemaat olarak geride kaldığımız fikrine kapıldım. Kendimi emniyette hissetmemeye de böyle başladım” (Naipaul, 2015, s. 33). Bu ifadeler, Salim'in içinde bulunduğu toplumdan ayrılması için geçerli bir sebep gibi görülmektedir. Salim'in dünyadaki gerçek konumunun bir yorumlaması olduğu da söylenebilir. Roman boyunca Salim,

Afrika'daki Doğu sahilinde bulunan gerçek çevresinden veya toplumunda uzakta ve kopuk olarak yaşamını sürdürmektedir.

Nasreddin'in dükkanının bulunduğu Orta Afrika'daki kasaba, sömürgeci iktidarın Afrika kıtasına bağımsızlık vermesinin ardından gerçekleşen yerli Afrikalıların isyanına dayanmaktadır. Afrika'nın "sömürge sonrası bir kıta" olarak değişmesiyle yapılan bu çalışmaya Naipaul'un sömürülen pozisyonundaki karakterleri ve olayları nasıl ele aldığını anlama imkanı sunacağı söylenebilir.

Sömürgecilik sonrası İngiliz romanında, sömürgeci ve sömürge kültürü birbirlerini karşılıklı olarak melezleştirmiştir. Bunun sonucunda ortaya çıkan yeni kültürler ve kimlikler, II. Dünya Savaşı'ndan sonra başlayan ve sömürge sonrası gerçekleşen göçlerle şekillenen çokkültürlü İngiliz toplumuna ait öykülerde görülmektedir. Sömürgecilik sonrası roman, göçmenin yeni vatanı ile anavatanı arasında kalan kültürel boşluğun ve bu boşlukta kalma sürecinde edindiği melez kültürün, melez kimliklerin öykülerini konu edinmiştir. Bugünü olan yeni vatanı ile bütünleşme çabası içerisindeyken geçmişinde kalan anavatanına yabancılaşmaktadır (Çelikel, 2011, s. 9). Hemen hemen her alanda olduğu gibi Doğu toplumlarının Batı üstünlüğü altında ezilmesi edebiyat alanında da örneklerle yansıtılmaktadır. Bu bölümde, sömürgecilik sonrası dönemin İngiliz romanındaki yansımaları üzerinden bireyleri nasıl melezleştirdiği, bunun sonucunda kendilerine ve anavatanlarına yabancılaşması daha detaylı ele alınacaktır.

Romanın "İkinci Ayaklanma" başlıklı ilk bölümünde, sömürge sonrası Afrika'da ikinci bir ayaklanmanın bölgeye sıçramasına kadar olan süreçte Salim'in kendi kimliğini inşa etmeye çalıştığı görülmektedir. "Yeni Özel Bölge" başlıklı ikinci bölüm, ülkenin ekonomik bir patlama ile karşılaşmasıyla ikinci ayaklanmanın devamı olan dönemi anlatmaktadır. Bu bölümde aynı zamanda Salim, Doğu Sahili'ndeki ailesinin yanında yaşarken arkadaşı olan İndar'la biraraya gelmekte ve kasabada kurulan "Özel Bölge"deki okullarda eğitim vermek için gelen "Büyük adamın Beyaz adamı" olan Belçikalı bir tarihçi Raymond ve eşi Yvette ile tanışmaktadır. Özel bölge

“modern Afrika”nın simgesidir. Orada yaşayan insanlar ayrıcalıklı ve dünyayla temas halindedirler.

Avrupalı sömürgeci, Özel Bölge’de lise ve üniversite kurarak sömürülen Afrika toplumuna milli değerleri yerine kendi kültürel değerlerini aşılama çalışmaktadır. Sömürülen toplumlar sömürgeci efendilere benzeyebilme ümidiyle mutluluk duymaktadır. Arzu edilen, efendileri tarafından kabul edilmek ve onların düşüncelerine sahip olmaktır.

“Büyük Adam” başlıklı üçüncü bölümde, Afrika kıtasının yeni yerli yöneticisi olan Büyük Adam’ın yaptıklarının etkisi, kasabada hemen oluşan sosyal ve toplumsal huzursuzlukla şiddetli bir şekilde hissedilmeye başlanmaktadır. “Savaş” başlıklı son bölümde ise, Başkan’ın “radikalleştirme veya kamulaştırma” planının neticesinde bütün yabancıların ve herkesin mallarına devlet el koymaktadır. Bunun sonucunda Salim, savaş ortamından uzağa götüren bir buharlıya binerek kasabada oluşan arbededen ve savaş ortamından zor şartlar altında kaçmayı başarmaktadır.

Romanda karakterlerle ilgili dikkat edilmesi gereken bir diğer özellik ise çoğunun yabancı olmasıdır. Çok az sayıda Afrikalı karakter bulunmaktadır. Zabet ve oğlu Ferdinand Afrikalı, Metty köle, Noimon Yunan, Peder Huisman Avrupalı, Maheş ve Şoba Hintli, İndar ve Nasreddin Arap, Raymond ve Yvette Belçikalı karakterlerdir. Romanda geçen bir diğer azınlık ise İtalyanlardır. Bütün bu azınlıklar tek bir amaç için biraraya gelmişlerdir. Afrika’da satılacak mallar ve eşyalar nedeniyle bulunmaktadırlar. Bir bakıma romanda Afrika, bir pazar ortamı olarak işlev görmektedir. Salim’de bu pazarda para kazanmaya çalışan bir esnaftır. Kasaba, Salim gibi yabancılara maddi kazançtan başka rahatlatıcı ve cezbedici birşey sunmamaktadır. Orada bulunan insanlar için sosyal yaşam adına hiçbir etkinlik bulunmamaktadır. Bahsedilen bu koşullara rağmen kasabadaki yabancıların orada yaşamlarını sürdürmeye çalışmalarının tek nedeni, ülkenin sunduğu iş olanaklarıdır. Dolayısıyla, ekonomik patlamayla kasaba bir mal deposu ve ticaret merkezine dönüşmektedir. Halbuki yabancılar Afrika topraklarında altın takan insanlarla alay etmektedirler. “Altın -bir Afrikalıdan başka bir şey olmayan birini nasıl değiştirsin? Ama biz de altın

istiyorduk; altın takan Afrikalılara da düzenli olarak haraç ödüyorduk” (Naipaul, 2015, s. 160). Bu bağlamda, altın gibi değerli bir maden Avrupalılarda olduğu zaman değerli, Afrika halkının elinde olduğunda değersiz ve yararsız bir şey olarak görülmektedir.

Anlatım boyunca yabancı karakterlerin bu türden ikilemler yaşadığı görülmektedir. Bir diğer tutarsızlık ise tektipleştirme ve emniyet sorunudur. Özellikle Afrika kökenli olmayan karakterlerde emniyet sıkıntısı vurgulanmaktadır. Çünkü Afrika kasabada yaşayan yabancılar için tehlikeli olmaya başlamaktadır. Bu karakterler yaşamlarını sürdürdükleri Afrika ortamının emniyetten yoksun olması nedeniyle kaygı ve endişeye kapılmaktadır. Bu endişe ve kaygı, onların korunmaya ihtiyaç duymalarına neden olmaktadır. Sadece kendileri için değil aynı şekilde Afrika’da bulunan bütün toplumlar içinde aynı endişeyi yaşamaktadırlar. Ancak duyulan bu kaygı ve endişenin sebebi yerli Afrika halkı değildir. Aksine yabancı toplumları hedef alan bencil bir şekilde varlığını hissettiren ve yerli Afrika halkı tarafından uygulanan şiddetten dolayı yaşanan emniyet sıkıntısıdır. Ülkenin başka bölgelerinde yaşanan ayaklanma, kendi yaşadıkları bölgeye sıçramadığı sürece önemli görülmemektedir. Kurdukları düzen ve maddi kazançları bozulmadığı müddetçe kendilerini güvende hissetmektedirler. Bir başka ifadeyle, düzen ve para onlara güven vermeye yetmektedir. Bundan dolayı düzenleri bozulduğunda kendilerini güvende hissetmemeye başlamaktadırlar.

Yabancıların yaşadığı emniyet sıkıntısına en iyi örnek, kasabada mobilya dükkanı olan Yunanlı Noimon’ın, ikinci bir ayaklanmanın yaşanmasından önce durumu fark ederek ve Avustralya’ya gitmek için bölgeyi terk etmesidir. Salim, Noimon’ı bölgenin en büyük iş adamı olarak nitelendirmektedir. Bölgeden uzaklaşması üzerine yaşamına orada devam eden yabancılar kendilerini ihanete uğramış olarak hissetmektedir. Aynı zamanda kendilerini aptal ve oyuna gelmiş hissediyorlardı. Noimon’un kasabayı terk etmesi kalanlar için bir patlamaya neden olmaktadır. Bir bakıma bu terk ediş, hem ekonomik patlamanın hem de emniyetli ortamın sonuna gelindiğinin habercisidir (Naipaul, 2015, s. 259 - 260).

Bu bağlamda yabancılar tarafından kasabada yaşamının tehlikeli bir hal alacağını hissedilmesiyle mallarını ve mülklerini satarak ihtiyaçları olan maddi kazançlarını kaybetmemek için bulundukları bölgeyi terk etmektedirler. Noimon, kasabanın yaşadığı ekonomik patlama sırasında yeni yatırımlar yaparak fazlasıyla büyümüştür. İsyanın çıkmasıyla kasabadan ayrılamayanlar yani: *“Güçsüzler fiziksel olarak yok edilmişlerdi. Afrika’da bu uygulama yeni değildi, memleketin en eski kanunuydu”* (Naipaul, 2015, s. 48).

Roman boyunca Afrika’ya ve Afrikalılara insani bir yaklaşımı olan tek karakter Avrupalı Peder Huismans’dır. Özel Bölge’de bulunan lisede rahip olan Huismans yarı erkektir. Peder Huismans’ın Afrika’sı, yeni şeylerle dolu harika bir yerdir (Naipaul, 2015, s. 88). Huismans zaman zaman birkaç günlüğüne ortadan kaybolarak ormanda bazı köyleri ziyaret etmektedir. Ormanın derinliklerinde yaşayan yerli halklarla tanışmaktadır. Huismans, barışın ilk günlerinde ormana yaptığı seyahatlerin birinde öldürülmüştür. Organları kesilmiş, kafası kazığa geçirilmiş ardından basit bir törenle gömülmüştür (Naipaul, 2015, s. 112). Peder Huismans, yerli Afrikalılara insancıl yaklaşımından dolayı cezalandırılmıştır. Gerçekleşen cinayet, Huismans’ın fikirlerinin ve Afrika’ya karşı olan insani tutumunun geçerli olmadığını kanıtlamaktadır. Afrika’yı seven biri olarak, sevgisini hayatıyla ödemektedir.

Naipaul, romanında bir sömürge eleştirisi yapmaktadır. Bu eleştiri biçimi birinci bölümün ilk cümlelerinde kendisini ortaya çıkarmaktadır:

“Dünya böyledir; bir hiç olanların, hiç olmaya boyun eğenlerin dünyada yeri yoktur. Bana dükkânı ucuza satan Nasreddin, işi devraldığımdaya kolayca üstesinden gelebileceğime ihtimal vermemişti. Afrika’daki diğer ülkeler gibi, bizimki de bağımsızlığın ardından birtakım sorunlar yaşamıştı. İçerilerdeki, büyük nehrin dönemecindeki kasabada hayatiyetini kaybetmiş gibiydi; Nasreddin de her şeye sıfırdan başlamam gerekeceğini söylemişti” (Naipaul, 2015, s. 17).

Yukarıdaki paragrafta, Afrika'nın bağımsızlaşma yani sömürge sonrası dönemi ele alınmaktadır. Paragrafın ilk cümlelerinde sömürge eleştirisinin açık bir dille yapılmadığı görülmektedir. İlerleyen cümlelerde Salim'in anlatımıyla üstü kapalı bir şekilde belirtilen eleştirinin sömürülen Afrika halkına yönelik yapıldığı açıklığa kavuşmaktadır. Yabancı toprakların “ele geçirilmesi ve sömürülmesini” doğrulamaya çalışan sömürgeci söyleme dair iki farklı kanıt dikkat çekmektedir: Birincisi ele geçirilmelerine izin vermelerinden dolayı bu sonucu hak etmektedirler. İkincisi yerli Afrika halkının kendi kendisini yönetemeyeceğinden, bağımsızlıktan hemen sonra kendi toplumlarında bir kargaşa ve çatışma ortamı yaratmaktadırlar.

Said'e göre Oryantalizm, Doğu'nun kendine özgü erdemleri olmayan, kendi kendini yönetemeyen, bunun için ihtiyaçları olan beceri ve kabiliyetlerinin olmadığını, Doğulu ulusların ikna edilmesi amacını taşımaktadır. Ona göre bir Batılılar bir de Doğulular vardır. Batılılar egemen olan taraftır. Doğululara da birinin egemen olması gereklidir. Bu egemenlik, her zaman toprakların ele geçirilmesi ve sömürülmesi, kişilikleri ile hazinelerinin Batılı bir gücün tasarrufuna girmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda “Doğu'nun yönetilmesi gerekir” düşüncesiyle Batılı uluslar, sömürge topraklarını işgal etmek yerine modernleştirdiklerini ileri sürmüşlerdir (Said, 2017, s. 42 - 45). Sömürge toplumların akılları ve bilinçleriyle oynanmış, ekonomik açıdan uygulanan ele geçirme ve sömürme, kültürel bir meşrulaştırma yoluyla gizlenmeye ve üstü örtülmeye çalışılmıştır.

Salim, Doğu sahilinden içeri doğru Afrika merkezine yaptığı zorlu yolculuğunda, bağımsızlığın kazanılmasının ardından Afrika kıtasındaki çıkan sorunları anlatmaktadır. Peugeot'suyla sahilden içeri doğru yaptığı yolculukta, “*tuhaf bayraklar çekilmiş orman kulübelerindeki pazarlıklar yüzünden*” sırf bir ormandan diğer ormana geçmek için silahlı adamlara dil dökmek zorunda kalmaktadır. Dil dökerek girdiği ormandan Peugeot'sunu çıkarabilmek için daha fazla dil dökmesi, para ve konservelerinin bir kısmını dağıtması gerekmektedir. Bu yaltaklanmalar bazen yarım gününü almaktadır.

Afrika kıtasında yaşanan yolsuzluklar, Nasreddin'in Salim'e vize işlerini sorduğunda da net bir şekilde dikkat çekmektedir: *“Yanında biraz nakit taşımak daha akıllıcaydı”*. Salim yolsuzlukla karşılaştığında bu durumun analizini şu ifadelerle yapmaktadır: *“İçeri girmek mesele değil. Esas zor olan dışarı çıkmak. Bu şahsi bir mücadele. Herkes kendi yöntemini bulmak zorunda”* (Naipaul, 2015, s. 18). Salim'in ifade ettiği gibi Afrika kıtasına bir kez girildikten sonra, geri dönüş zor şartlarda gerçekleşmekte hatta bulunmamaktadır. Salim kasabaya ulaştığında, bağımsızlığın kazanılmasından sonra bölgede yaşanan sorunların ne anlama geldiğini kendi gözleriyle görerek şu şekilde anlatmaktadır:

“Bölgede sorunlar yaşanmıştı. Nehrin dönemecindeki kasabanın yarısından fazlası yerle bir olmuştu. Nehrin akıntısının hızlandığı yerin yakınlarındaki eski Avrupalı mahallesi yıkılmış, yıkıntılar üzerinde çalılar bitmişti; bahçelerle sokakları ayırt etmek bile zordu” (Naipaul, 2015, s. 19).

Avrupalı sömürgeci, ülkeden çekildikten sonra yaşanan sorunlar yukarıdaki paragraf doğrultusunda ikili karşıt düşünce ortaya konulmaktadır. Avrupalı mahallesi'nin metaforu “çalılık” iken Afrika kıtasının metaforu ise “orman”dır. Bu paragraftan yola çıkarak sömürgecinin Afrika kıtasının ayrılmasının ardından ormana getirdiği kültürü yerli Afrika halkının yerle bir ettiği söylenebilir.

Salim, çıktığı yolculukta Afrika'nın içlerine girdikçe görünenin öteki yüzünü de göstermektedir. Fundalıklar, çöl, kayalık dağ yamaçları, göller, ikinci yağmurları, çamur ve goril ormanları eşliğinde zor şartlar altında yolculuğunu yaparken geçmiş yaşadıklarını düşünmektedir. Ormanın içlerine girdikçe: *“Bu çılgınlık. Yanlış yöne gidiyorum. Bunun sonucunda yeni bir hayat olamaz”* (Naipaul, 2015, s. 18) düşüncelerine kapılmaktadır. Aslında yeni bir hayatın olamayacağı bir yanılsamadan ibarettir. Köleleştirilmiş yerli Afrika halkının kendisiyle aynı şeyleri yaşadığını, yalnız aynı yolculuğu karşıt yönde, Afrika kıtasının merkezinden Doğu sahiline doğru gerçekleştirmek zorunda kaldıklarını düşünmektedir. Bu düşüncelerine rağmen yolculuğuna devam etmektedir. Salim'in aynı zamanda Afrika kölelerinin maruz

kaldıkları şartlardan dolayı onlara sempati ve yakınlık hissetmektedir. Salim’in duyduğu sempatiyi ve yakınlığı bu paragraf daha net göstermektedir:

“Geçmişte kölelerin de aynı şeyleri yaşadığını düşünmeden edemiyordum. Aynı yolculuğu yapmışlardı ama tabii yaya ve aksi yönde, kıtanın merkezinden doğu sahiline doğru. Merkezden ve kabilelerin bölgesinden uzaklaştıkça kervanlardan ayrılıp memleketlerine kaçma şansı azalır, etraflarında gördükleri yabancı Afrikalılardan daha fazla ürmeye başlarlardı; öyle ki yolculuğun sonunda hiç sorun çıkarmadan gemilere bindirilip denizaşırı güvenli yuvalara götürülmek için can atar hale gelirdi. Evinden uzaklarda bir köle gibi ben de gideceğim yere ulaşmak için can atıyordum” (Naipaul, 2015, s. 18).

Yukarıdaki anlatıdan da yola çıkarak kölelerin yaptığı bu yolculuk, Afrika kıtasının dramatik halini ve halkın yaşadığı “mağduriyeti” yansıtmaktadır. Aynı zamanda Afrika kıtasının merkezinden yönetilerek Doğu sahiline doğru yolculuk yapan pek çok Afrikalı kölenin kaderi ile ilgili düşünmesine neden olmaktadır. Köleler içinde bulundukları zor şartlar altında kendi yuvalarını gönüllü olarak terk etmek zorunda kalmaktadırlar. Afrikalı köleler kadar Salim’de aynı kaderi yaşamaktadır. Hem Salim’in hem de kölelerin umutlu olabilmeleri için herhangi bir nedenleri bulunmamaktadır. Salim’in burada “sömürgeciliğe karşı eleştirel söylem”i dikkat çekmektedir.

Salim’in anlatımındaki ne sömürgeci taraf ne de sömürülen bir taraf olmaması romanda belirsiz bir tutumunun olduğunu göstermektedir. Bu belirsizliği ifade eden bir diğer bölüm ise, Afrika ormanını ve nehrini ifade ediş şeklinde görülmektedir. Onun bakış açısıyla gece olduğunda orman ve nehir olağanüstü bir şeye dönüşmektedir. Afrika halkı için geceleri herşey kendi kontrollerinin dışındaymış gibi gelmektedir. Salim, ormanın ve nehrin gece olduğunda hissettirdiklerini şu ifadelerle açıklamaktadır:

“Nehrin ve ormanın karanlığında sadece görebildiklerinizden emin olabilirdiniz - ve mehtaplı bir gecede bile fazla bir şey göremezdiniz. Bir ses çıkardığınızda -suya küreği soktuğunuzda- kendi hareketiniz bir başkasının hareketiymiş gibi gelirdi. Nehir ve orman başlı başına varlıklar gibiydiler, hem de sizden çok daha güçlü varlıklar. Davetsiz bir misafir gibi, kendinizi savunmasız hissederdiniz” (Naipaul, 2015, s. 23 - 24).

Salim tarafından bahsedilen bu hisler, başka toprakların “ele geçirilmesi ve sömürülmesinin” ardından Avrupalı sömürgeci tarafından ele alındığında önemli olarak görülmektedir. Geceleri orman ve nehir karşısında kendilerini güçsüz hissetmektedirler. Diğer bir ifadeyle, ormanın ve nehrin davetsiz misafir kadar güçlü olduğu söylenebilir. Aynı zamanda orman ve nehrin davetsiz misafir karşısında onun kadar güçlü olmasının, Afrika kıtasının toprağını davetsiz misafirden yani Avrupalı sömürgeciden koruduğu da söylenebilir.

“Sömürgecilik” dönemiyle Büyük Adam, Afrika halkına nehir boyunca yapacağı üç yüz kilometrelik “endüstriyel park” hayali sunmaktadır. Fakat gerçekte böyle bir niyeti bulunmamaktadır. Sadece gün ışığında bu gelecek hayalinin gerçekleşme imkanı söz konusudur. Salim, bu dönemde toprağı “tanıdık” olarak görmektedir: *“Toprağın tanıdık bir hale, sizin gibi insanlara uygun bir hale geldiğini hayal edebilirdiniz, tıpkı bağımsızlıktan kısa bir süre önce bazı bölümlerinin -şu anda harabeye dönmüş bölümlerinin- tanıdık hale gelmesi gibi”* (Naipaul, 2015, s. 24). Yukarıdaki ifade de, Afrika halkı için Batılı değerlerin önemi vurgulanmaktadır.

Avrupalı sömürgecinin inşa ettiği yapılar kendilerini gün ışığında göstermektedir. Bundan dolayı bu yapılar tanıdık gelmektedir. Toprağı tanıdık hale getirenin “sömürgeci” toplumlar olduğu söylenebilir. Yalnız bu durum uzun bir süreyi kapsamamakta ve sömürge etkilerinin bölgenin sadece ufak bir kısmında etkilerini gösterdiği söylenmelidir. Bir diğer nokta ise sömürgeci, sömürgeleştirdiği topraklardan ayrıldığı andan itibaren orman kendisine ait olanı geri almaktadır. Burada “orman” kelimesiyle aslında yerli Afrika halkı ima edilmektedir. Aynı zamanda yerli

Afrikalılar için orman, emniyet ve koruma anlamına gelmektedir. Mesela Salim, ayda bir kasabaya gelerek kendisinden mal alan ve aldığı eşyaları “...ormanla ve iç içe geçmiş su yollarıyla korunan kendi balıkçı köyüne, gerçek, güvenli dünyaya...” (Naipaul, 2015, s. 24 - 25) ve oradaki insanlarına götüren tüccar kadın Zabet’i şu sözlerle anlatmaktadır: “Zabet ne yolculuklar yapardı! Sanki her seferinde gizli yerinden çıkıp bugünden (ya da gelecekte) kıymetli bir yükü apartıyor ve insanlarına götürüyordu - mesela o jiletler paketlerinden çıkarılıp tek tek satılacak madeni mucizelerdi... ... Ormanın ne kadar içine girilirse emniyet o kadar artardı... Kimse kendi bölgesinin dışına çıkmayı sevmezdi” (Naipaul, 2015, s. 24 - 24). Zabet’in mekansal yolculuğu, Salim tarafından bir zaman yolculuğu olarak yorumlanmaktadır. Bu kabile yaşamının yüzyıllar boyunca değişmediği anlamına da gelmektedir.

Salim, yerli Afrika toplumunu, yozlaşmış ve sömürgeci toplumun yol göstericiliği olmadan ilerleyemeyen bireyler olarak nitelendirmektedir. Bundan dolayı, her koşulda sömürülmeyi hak ettiklerini düşünmektedir. Avrupa banliyösü’nün bağımsızlıktan sonra Afrika halkı için arbade ve yıkımdan başka birşey getirmediği dikkat çeken bir diğer unsurdur. Aslında Salim, yerli Afrika halkına karşı üzüntü hissetmektedir. Afrika metaforu olan ormanın yerli Afrika halkı için emniyet ve koruma sağladığını ve aynı zamanda sömürgeci toplumları tehdit ettiğini anlatmaktadır. Bu noktada “davetsiz misafir” tanımlamasının, Avrupalı sömürgecinin Afrika kıtasında “davetsiz misafir” olarak nitelendirilmesinin önemli olduğu söylenebilir.

Salim, yolculuğunu anlatmasından sonra Doğu Sahili’nde ailesiyle beraber yaşadığı dönemi değerlendirmektedir. Fanon’a göre, Siyah insan herşey önce geçmişinin kölesidir. Siyah insan, beyaz insanla yüzyüze olduğu zaman, yüzünü ağartacak bir tarihi vardır (Fanon, 2016, s. 267). Burada ise adetleriyle ve davranışlarıyla Kuzeybatı Hindularına yakın olan ailesini eleştirmektedir:

“Benim ailem Müslümandı. Ama biz özel bir gruptuk. Sahildeki Araplardan ve diğer Müslümanlardan ayırdık; adetlerimiz ve davranışlarımız Kuzeybatı Hindularına daha yakındı, zaten aslen oradan geliyorduk. Ne zaman geldiğimizi kimse bilmiyordu. Fazla

meraklı değildik. Sadece yaşırdık; bizden bekleneni, önceki nesillerden gördüklerimizi yapardık. Nedenini sormazdık, hiçbir şeyi kaydetmezdik. Kemiklerimizde çok yaşlı olduğumuzu hissederdik ama zamanın geçişini ölçecek hiçbir aracımız yok gibiydi. Ne babam ne de dedem hikayelerine tarih koyardı. Unuttukları ya da akılları karıştığı için değil; geçmiş geçmişti işte” (Naipaul, 2015, s. 27).

Salim’in, Hindu olmak ya da Afrikalı olmak konusunda kimlik sorunu yaşadığı görülmektedir. Aynı zamanda tekrardan sömürge döneminin eleştirisini yaptığı hissedilmektedir. Bundan öncesinde yerli Afrika halkını eleştirmiştir. Salim tarafından yapılan sömürge dönemi eleştirisinin ciddi bir soruna dikkat çektiği söylenebilir. Çünkü atalarından gördüklerini ahlaksız bir şekilde yapmaya devam eden insanların “klişeleşmiş özelliklerini” ortaya koymaktadır:

“Bir keresinde dedem kauçuk taşıyormuş süsü vererek bir gemi dolusu köle taşıdığını anlatmıştı. Bunu ne zaman yaptığını söylememişti. Belleğinde öylece duruyordu; tarihsiz, çağrışımsız, olaysız bir hayatın içinde ki olağandışı bir olay olarak zihninde yüzüyordu. ...yaptığı olağandışı bir şeydi - köle taşıması değil de onları kauçuk diye göstermesi” (Naipaul, 2015, s. 28).

Daha sonra Salim, anlatımına Afrika’daki sömürge dönemi zamanında - Arapların atılması, Avrupa’nın genişlemesi, kıtanın parsellenmesi- kalma tek aile hikayesi bu olduğunu söylemektedir. Dedesinin anlattığı hikayeyi hatırlamasa tarihin bu bölümü unutulup gitmeye mahkumdur. Aslında Salim, Avrupanın yayılması ve genişlemesinden dolayı Avrupalı sömürgecinin Afrika’ya saldırmasına gönderme de bulunmaktadır.

Spivak’a göre madun’un olumsuz bir şekilde kavranışı, onun sömürgeci söylem tarafından dayatılan söz-sözlüğü ve yazı-sızlığı ile ilişkili görülmektedir. Madun’un anlatacak çok şeyi varken dile getirmemekte, yazacak hikayesi varken tarihleştirememektedir (Polat, 2010, s. 4)

Devamında Salim, Avrupa'ya olan hayranlık duygusunu şu sözleriyle ifade etmektedir: *“Bizim tarihimiz ve Hint Okyanusu tarihiyle ilgili bütün bildiklerimi Avrupalıların yazdığı kitaplardan öğrendim”* (Naipaul, 2015, s. 28). Bu cümlede dikkat çeken iki kanıt bulunmaktadır. Birincisi, Salim kendi tarihini ona verdikleri ve bilgilendirdikleri için Avrupalılara karşı minnet duymaktadır. Bu düşünce de, Avrupa hayırsever bir rol üstlenmektedir. İkincisi ise, Salim'in kendi tarihini Avrupalı yazarların anlatımıyla ve bakış açısıyla görmesi, kendisine tarihin öznel yorumunu sunmaktadır. Bu düşünceye göre ise hayırseverlik yerini tehdite bırakmaktadır. Avrupalılar tarafından yazılan kitaplar, sömürülen bireyi kendi kültüründen uzaklaştırmakta ve sömürgecinin değer yargılarını zamanla içselleştirmesine neden olmaktadır. Salim'in de kendi kültürünü değersiz bulduğu görülmektedir. Salim, devamında tarihi ile ilgili öğrendiği örnekleri anlattığında gönderme yapılan düşüncelerin yine çift yönlü olduğu söylenebilir:

“Bizim Arapların, zamanında büyük maceracı ve yazarlar olduklarını; bizim denizcilerin Akdeniz'e, Amerika'nın keşfini mümkün kılan Latin yelkenini verdiğini; bir Hintli kaptanın Vasco de Gama'yı Doğu Afrika'dan Kalküta'ya götürdüğünü; “çek” kelimesinin ilk olarak bizim İranlı tacirler tarafından kullanıldığını söylüyorsam, bunları Avrupalıların kitaplarında okuduğum içindir, bizim bilgimizin ya da gururumuzun bir parçası olduklarından değil. Bana öyle geliyor ki Avrupalılar olmasa bütün geçmişimiz silinip giderdi” (Naipaul, 2015, s. 28).

Salim, Afrika ve Avrupa kimliğini karşılaştırarak ötekilik, ezilmişlik, kendini aşağı görme psikolojisini yansıtmaktadır. Yukarıdaki paragraf doğrultusunda Salim'in örneklerine veya kanıtlarına göre iki ileri görüş söz konusudur. Bunlardan birincisi, dedelerinin geçmiş zamanda büyük başarılar elde ettiği ve “modern uygarlığa” katkı sağlamaları, ikincisi ise Avrupalı yazarların Salim ve toplumunun geçmişine ait başarılarını öğrenmelerini sağlamış olmalarıdır. Bu durum, Salim ve toplumunun döneminin sona erdiğini ve şimdi Avrupalıların büyük dönemi olduğunu

göstermektedir. Bu değerlendirmenin sömürge dönemi eleştirisi için fazlasıyla olumsuz olduğu söylenebilir.

Salim, anlatımının devamında Avrupalı toplumlara hayranlık ve minnet duymasına rağmen Doğu Sahili'ndeki toplumlar ve Avrupalılar tarafından hakim olunan köleliğin yapısı arasında karşılaştırmada bulunmaktadır. Yapılan bu karşılaştırma da, Salim'in Avrupalı toplumların olumsuz yanlarının bilincinde olduğunu net bir şekilde göstermektedir. Salim, anlatımında kölelerin durumunu şu şekilde açıklamaktadır:

“Doğu sahilindeki köle tacirliği batı sahilindekine benzemiyordu. Kimse gemilerle çiftliklere gönderilmemişti. Bizim sahilden ayrılanların çoğu Arapların evlerine uşak olarak gitmişlerdi. Bazıları gittikleri ailenin üyesi haline gelmişlerdi, birkaçı kendi çaplarında güç edinmişti. Yüzlerce kilometre içerilerden sahile yürüyen, köyünden ve kabilesinden çok uzaklarda olan orman çocuğu bir Afrikalı için yabancı bir ailenin koruyuculuğu, yabancı ve düşman Afrikalılar arasında bulunmaya yeğdi” (Naipaul, 2015, s. 29).

Doğu'nun köleliği ve Batı'nın köleliği arasındaki aykırılıklar dikkat çekmektedir. Salim'in yukarıdaki anlatımından yola çıkarak Avrupalıları eleştirmesine yönelik belirsiz tutumu net bir şekilde görülmektedir. Bu bağlamda Salim'in “çok yönlü” perspektiflerden baktığını ortaya koyması dikkat edilmesi gereken bir diğer konudur. Bundan dolayı iki düşman uygarlığın kölelik yapılarını karşılaştırmasına ilaveten; ayrıca Salim Afrika kölelerinin satıldıkları aileleri kabul etmenin dışında başka bir yolları olmadığı üzerinde durmaktadır. Dolayısıyla ikinci eleştiri ise, kendi kabile ortamlarından ayrılmak zorunda kalan yerli Afrika halkı birbirleriyle dayanışma ve bütünlük eksikliği yaşayarak düşman olmaktadır. Bu nedenle, yukarıdaki paragrafta hem Avrupalı toplumlar hem de Hint Okyanusu'ndan gelen insanlar ve yerli Afrika halkı eleştirilmektedir.

Salim'in Avrupalılara ve Afika'nın sahilinde göçmen olarak yaşamını sürdüren topluluğa diğer bir ifadeyle kendi halkına yönelik eleştirisinde belirsiz tutum göstermesi pek çok bölümde karşımıza çıkmaktadır. Salim, kuzeyde bir kabilenin başlattığı kanlı isyanı “*İngilizler bastıramıyor gibiydi*” (Naipaul, 2015, s. 34) şeklinde ifade etmesi ve diğer bölgelerde yaşanan itatsızlık ve öfke patlamaları istikrarın kötüye gittiğini göstermektedir.

Bu bağlamda bölgedeki “sömürgeci gücün” İngilizler olduğu söylenebilir. Bu nedenden dolayı Salim'in “... *bildiğimiz politik sistemin sona ermekte olduğunu ve yerine gelenin de pek hoş olmayacağını hissetmenin tek nedeninin kendi huzursuzluğum olduğunu sanmıyorum*” (Naipaul, 2015, s. 34) düşüncesi daha fazla önem kazanmaktadır. Salim'in yaşadığı bu huzursuzluğun anlamı, sömürgecinin terk etmesi durumunda yerine yerli yöneticilerin gelmesi “sömürgeci yöneticilerden” daha kötü sonuçlara neden olacaktır. Salim burada Avrupalı sömürgecinin yerine yerli Afrika halkından birinin gelmesi ile ilgili düşüncesi bir aykırılık oluşturmaktadır. “*Yalanlardan korkuyordum - siyahların, beyazların yalanlarını benimsemelerinden*” (Naipaul, 2015, s. 34) düşüncesi “belirsiz tutumu” için iyi bir örnek olmaktadır.

Bu bağlamda Salim, hem Avrupalı sömürgeci yönetimini hem de yönetimi devralacak olan yerli yöneticileri eleştirmektedir. Siyahların sömürgeci yöneticilere göre daha kötü sonuçlara neden olacağı söylenebilir. Bununla beraber yerli yöneticileri daha fazla kötü duruma getiren şey “beyaz adamların” yalanlarıdır. Yerli Afrikalılar, “beyaz adamların” yalanlarını benimsediğinde onlardan daha kötü bir hale gelmektedir. Avrupalı sömürgeci kendi kültürünü sömürülen toplumlara aşilayarak kendilerini taklit etmelerini sağlamaktadır. Bu bağlamda yerli yönetici kendisini Avrupalı sömürgeci ile özdeşleştirerek kendisine yabancılaşmıştır.

Salim, Avrupalılar hakkında kendisinin “belirsiz” tutumunun bilincinde olduğunu ifade etmektedir. “*Biz sahildekilere tarihimiz hakkında bir fikir veren Avrupa'ysa bence bizi yalanla tanıştıran da yine o Avrupa'ydı*” (Naipaul, 2015, s. 34). Burada kullanılan “tanıştıran” kelimesi, aslında sömürgeci toplumların yalanlarıyla beraber geldiğini ortaya çıkarmaktadır. Salim, “*Avrupalılardan önce Afrikanın o*

bölümünde bulunanlarımız kendimiz hakkında hiç yalan söylemezdik” (Naipaul, 2015, s. 34) şeklinde ifade etmektedir. Yalan söylememeleri onların basit varoluş nedeniyle şu şekilde anlatılmaktadır: “Ahlaklı olduğumuzdan değil. Kendimize asla kıymet biçmediğimiz ve yalan söyleyecek bir şeyimiz olduğunu düşünmediğimiz için; sadece kendi işine bakan insanlardık” (Naipaul, 2015, s. 34).

Bu noktada Salim’in kendi halkına aşağılayıcı bir bakış açısıyla baktığı dikkat çekmektedir. Onları basit insanlar olarak değerlendirmektedir. İçinde bulundukları şartlardan faydalanmayan ve bundan dolayı “aşağılık bir ırk” olarak görüldükleri söylenebilir. Bununla beraber, Avrupalı toplumların işlerini kolayca yürütebilmesi “üstünlüklerinden” kaynaklanmaktadır:

“Ama Avrupalılar bir şey yapıp başka bir şey söyleyebiliyorlardı; bu şekilde davranmalarının nedeni kendi uygarlıklarına bir borçları olduğunu düşünmeleri idi. Bizim üzerimizdeki en büyük avantajları buydu. Avrupalılar da herkes gibi altın ve köle istiyorlardı ama aynı zamanda köleler için iyi şeyler yapan insanlar olarak heykellerinin de dikilmesini istiyorlardı. Bir yandan zeki ve enerjik, bir yandan gücünün doruğunda insanlar olarak uygarlıklarının iki yönünü de ifade edebiliyorlardı; hem köleleri alıyorlar hem de heykellerini diktiriyorlardı” (Naipaul, 2015, s. 34).

Yukarıdaki paragrafa bakıldığında Avrupalı sömürgecinin “üstünlüğü” doğrulanmaktadır. Salim’in belirsiz tutumu burada da karşımıza çıkmaktadır. Avrupalı sömürgeciyi bir yandan eleştirmekte diğer yandan methetmektedir. Ona göre Avrupalı toplumlar akıllı, güçlü ve güçlerinin doruğundadır. Fakat uygarlıklarının “köleler ve heykeller” olmak üzere iki yanı bulunmaktadır. Bundan dolayı Avrupalıların yaptığı bir şey için oldukça farklı bir şey söyleyebileceği anlamı çıkarılabilir. Diğer bir ifadeyle sömürgeci yöneticilerin söylemleri, heykellerle ve onların içerdikleri mesajlarla ifade edilmektedir. Fakat yaptıkları şey ya da söyledikleri sözler anlamını “kölelerde” bulmaktadır. Çünkü heykelleri köleler yapmaktadır.

Avrupa kendini ötekilerden üstün bir konumda görmektedir. Siyahları, beyaz adamlara hizmet için gönderilen köleler olarak görmektedir.

Gramsci'ye göre kültür, sivil toplum alanları olan okullarda, ailelerde, akla yatan ve zor kullanılmadan gönüllü ilişkilerle kurulmaktadır. Bu işleyiş, kurumların, düşüncelerin, başka bireylerin etkisi ve egemenlik aracılığıyla değil, Gramsci'nin rıza olarak adlandırdığı şey aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Said, Avrupalı olmayan toplumlarla ve onların kültürleriyle karşılaştırıldığında, Avrupalı kimliğinin diğerlerinde üstün olduğu fikrini ileri sürmektedir. Buna bir de, Avrupa'nın Doğu'ya ilişkin görüşlerinin hegemonyası eklenmektedir (Said, 2017, s. 16 - 17).

Salim, Avrupa'nın kendi kendisini değerlendirme yeteneğine sahip olduğu ve değişimlerle başa çıkabildiği sonucuna ulaşmaktadır. Göçmen topluluğu olan Afrikalıları ve Avrupalı sömürgecileri karşılaştırmıştır. Salim, anlatımında sömürgeciyi kendi toplumuna göre “üstün” gördüğünü ortaya koymaktadır:

“Avrupalılarla kendimizi kıyasladığımda bizim artık Afrika'da adamdandan sayılmadığımızı, aslında kimseye sunacak bir şeyimiz olmadığını görmüştüm. Avrupalılar çekip gitmeye, savaşmaya ya da Afrikalılarla bir orta yol bulmaya hazırlanıyorlardı. Biz her zamanki gibi körlemesine yaşamaya devam ediyorduk” (Naipaul, 2015, s. 35).

Siyah adamın yaşadığı aşağılık duygusuna neden olan şey, egemen olan beyaz adamın üstünlüğünün devamlı olarak kendine dayatılmasından kaynaklanmaktadır. Fanon'a göre, siyah olan insan beyaz adamın dünyasında bedensel şemasının gelişimine bağlı olarak sürekli artan zorluklarla karşılaşmaktadır. Beden bilincinin farkında olmak geriletici ve negatif bir etkinliktir. Bu durum üçüncü şahıs bilincidir (Fanon, 2016, s. 139).

Bu bağlamda sömürgeci söylemin tektipleştirerek, siyah olan adamı çoğunlukla “kötü”, “çirkin”, “hayvan”, “soğuk”, “ürkütücü”, ve “değersiz” olarak ötekileştirdiği söylenebilir. Dolayısıyla siyah adamın kendisini bir şekilde beyaz adamın dünyasına kabul ettirmekten başka bir şansı kalmamaktadır. Fanon'un

ifadesine göre: “Zenci, ister istesin, ister istemesin, Beyaz adamın kendisi için biçtiği üniformayı giymek zorundadır” (Fanon, 2016, s. 52). Bu nedenle siyah adam teninin renginden dolayı dünyaya geldiğinden beri üzerinde olan üniformasının bilincindedir.

Afrika halkı her koşulda aşağılanmakta ve tektipleştirilmektedir. Doğu sahilinde kasabaya Salim’in yanına gelen ve köle olan Metty her fırsatta Afrika halkını derecelendirmektedir. Metty ismi “karışık ırklı” anlamına gelmektedir. Metty’in Afrikalı bir kadından gayri meşru bir çocuğu bulunmaktadır. Bu konu hakkında Salim ile yüzleştğinde Afrikalı kadını dikkate almamaktadır: “Hayvanın tek o. ...O sadece Afrikalı bir kadın. Onu bırakacağım...” (Naipaul, 2015, s. 144) şeklindeki aşağılayıcı davranışlar bir çok yabancı karakterde görülmektedir.

Spivak, ezilen, aşağılanan, hor görülen ve yok sayılan bireyin sesini çıkartmasının mümkün olmayacağını ileri sürmektedir. Madun’un konuşamayacağını söylemek, adaletin olmadığını söylemekle aynı anlama gelmektedir (Spivak, 2016, s. 22).

Salim’in kendi toplumuyla Avrupalı sömürgeciyi karşılaştırması, Afrika’daki iki “davetsiz misafir”in olması nedeniyle aralarındaki farklılıkları ortaya koymaktadır. Salim’in kendi halkı saf ve masum olarak görülmektedir. Avrupalı sömürgeci ise tartışmalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Afrikalılar kölelik yapmakta ve yöneticilerinin heykellerini dikmektedirler. Avrupalı sömürgeci ise Afrika topraklarının doğal ve insani kaynaklarını sömürmek için ele geçirmektedir. Fakat işin içinden çıkamayacak kadar belaya bulaştıklarında ayrılmayı, savaşmayı ya da ortak bir yol bulmayı düşünerek kendi çıkarlarına uygun bir şekilde çözüm bulmaya çalışmaktadırlar. Bu durumda Salim’in kendi halkını Avrupalı toplumlarla karşılaştırması ve eleştirmesi, sömürgeci toplumların inancını, ikiyüzlülüğünü ve ekonomik kazanca duyduklara arzuyu eleştirdiğini göstermektedir.

Romandaki anlatım, Salim’in Doğu sahilini terk etmeden önceki zamana yaptığı yolculuğunun ardından, nehrin dönemecindeki kasabada yeni bir hayata

başlamasıyla devam etmektedir. Salim, önceden sömürgeleştirilmiş Afrika kıtasının insanlarıyla iletişim kurarken, Avrupalılar ve Afrikalılar ile ilgili eleştirilerinde “belirsiz bir tutum” içerisinde olduğunu göstermektedir. Salim’in iki kültür arasında kalmış olmaktan ortaya çıkan çelişkili halinin, Avrupalı sömürgeciler ile yerli Afrika halkı arasında kurulan ilişkilerde de ikilem yarattığı söylenebilir.

Salim’in Afrika toplumlarına yönelik belirsiz tutumunu incelemek için Afrikalıların eleştirilerine dair bir kaç örnek analiz edilmesi faydalı görülmektedir. Örneğin kadın sorunu, “sömürgeci söylemin” kanıtlarından biriyle ilişkili görülmektedir. Salim şu şekilde ifade etmektedir:

“Kadın konusu artık kanıksanmıştı. Gelişimden kısa bir süre sonra arkadaşım Maheş kadınların kendileriyle yatmak isteyen her erkekle yattıklarını söylemişti; isteyen gidip bir kadının kapısını çalabilir ve onunla yatabilirdi... Maheş için cinsel serbestlik buralardaki kaos ve çürümenin bir parçasıydı” (Naipaul, 2015, s. 60).

Maheş’in bölümdeki son ifadesi belirsiz bir tutum oluşturmaktadır. Çünkü bu durum, Afrikalıların kasabadaki garip cinsel davranış biçiminin “yolsuzluk ve yerin kaosunun” bir sonucudur. Kasabanın kargaşa durumuna dolaylı yollardan da olsa, Avrupalı sömürgeci neden olmaktadır. Aynı zamanda sömürgeci Afrikalılara bağımsızlıklarını vererek kasabayı kargaşaya sürüklemektedir. Afrika toplumlarına yönelik diğer bir eleştiri örneği ise, “sömürgeci söylem”in sürekli kullanılan bir “klişe”sini Maheş sık sık kullanmaktadır:

“Buraya gelişimden kısa bir süre sonra Maheş yerli Afrikalılar hakkında bana: “Sakın unutma Salim, onlar malin” demişti. Bu Fransızca kelimeyi kullanmıştı çünkü kullanabileceği diğer kelimeler - “hain”, “garazkar”, “musibet” - doğru değildi. Buradaki insanlar, bir kertenkelenin izini süren köpek ya da bir kuşun izini süren kedi nasılsa, öyle malin’diler. Malin’diler çünkü insanların av olduğu bilgisiyle yaşıyorlardı” (Naipaul, 2015, s. 80).

Bu anlatımın, Afrikalıları aşağılık olarak ve hayvan benzeri bir duruma indirgediği söylenebilir. Afrikalıların tüm yabancı ülkelerde yaygın olarak ayrımcılığa, aşağılanmaya ve küçük düşürülmeye maruz kaldığı bir gerçektir. “Onlar” diyerek Afrikalıları işaret etmektedir. Salim bu iddiaya karşı çıkmamaktadır. Aynı zamanda pek çok yerli Afrika halkının hala küçük orman köylerinde yaşadığından dolayı kanunlarına uygun bir şekilde yaşamını sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Homi Bhabha, “Kültürel Konumlanış” adlı eserinde “sömürge klişesi” doğrultusunda “siyah adamın vahşi (yamyam) olduğunu” söylemektedir (2016, s. 170). Maheş kendi ifadesinde “vahşi” kelimesini kullanmamaktadır. “Vahşi” sözcüğünün yerine çok yakın bir anlamı olan “malin” sözcüğünü kullanmayı tercih etmiştir. Aynı zamanda bu bölümün belirsiz tarafı, Afrikalıların “vahşi doğasının”, onları aşağılamak için değil, bunun yerli Afrika halkının yaşam şekli olduğuna dikkat çekmek için anlatmasıdır. Afrika’yı olduğu gibi bu şekilde kabul etmek gerekmektedir. Maheş’in Salim’e “asla erkek olduğunu unutmamalısın” şeklindeki uyarısı, doğası gereği yabani bir hayvana karşı nasıl dikkatli olunuyorsa, Afrikalıları konusunda da dikkatli olunması için bir çeşit ikaz olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla Afrika’nın doğasına göre davranmayanların, tehlikeli bir durumla karşılaştıklarında Afrika’yı sorumlu tutamayacağı söylenebilir.

Yerli Afrikalıların ikinci kanlı isyanı başlatması ile Maheş’in Salim’i “*Afrikalıların hafızalarının zayıf olması iyi bir şey. Onları intihardan kurtarmaya gelenlere git de bir bak*” (Naipaul, 2015, s. 103) diyerek eleştirmesi Afrikalıları yönelik olarak görülmektedir. Afrikalı toplumların hafızalarını zayıf olarak tanımlamaktadır. Çünkü kanlı isyanı durdurmak için Yeni Başkan tarafından gönderilen adamların beyaz adamlar olduğunu belirtmektedir. Bundan dolayı aslında bu eleştiri, hem ülkenin sömürge dönemine hem de sömürge yöneticilerine gönderme de bulunmaktadır.

Salim’in Afrika’nın yaşadığı öfkeyi tanımlamaya çalışması bu “ikili eleştirisini” daha görünür bir hale getirmektedir. Kasabaya ilk geldiğinde “sömürge yönetimi”nden sonra gelen yıkımla karşılaşmaktadır. Bütün sömürge heykelleri ve anıtları yerle bir edilmiştir. Salim karşılaştığı durumu şu sözlerle anlatmaktadır:

“... buharlı anıtı yerle bir edilmişti. Bütün diğer sömürge heykelleri ve anıtlarıyla birlikte. Kaideleri tahrif edilmiş, koruyucu parmaklıkları bükülmüş, projektörleri kırılıp paslanmaya terk edilmişti. Harabeler öylece bırakılmıştı, onları toparlamak için hiçbir teşebbüste bulunulmuyordu. Bütün anacaddelerin adları değiştirilmişti. Yeni isimler, çarpık çurpuk harflerle tahta parçalarına yazılmıştı. Kimse yeni isimleri kullanmıyordu çünkü kimse onlara özel bir dikkat göstermiyordu. Bu değişimin altında yatan istek sadece eskilerden kurtulmak, tecavüzcünün anısını silmekti. Bu Afrikalı öfkесinin, sonuçları düşünmeden yıkma isteğinin derinliği cesaret kırıcıydı” (Naipaul, 2015, s. 45).

Bu bölümde Salim, yerli Afrika’nın öfkесini net bir şekilde eleştirmektedir. Aynı zamanda sömürge davetsiz misafirine öfkeli bir tavır içinde olan Afrikalı toplumlara ve silmek istedikleri hafızasına sempati duymaktadır. Sömürülen toplumun anadilinin sömürgeci tarafından kendi diliyle değiştirilmesi, yerli halkın anadil kimliğini yitirmesine neden olmaktadır. Kasabanın ikinci kanlı isyanı sürecinde Salim, başka bir bölümde Afrikalı toplumlara yönelik “belirsiz tutumu” dikkat çekicidir:

“Bağımsızlık sırasında yöremizin insanları öfke ve korkudan -sömürge döneminin bütün o birikmiş öfkесinden ve yeniden uyanan kabilevi korkuların her türlüşünden- çılgına dönmüşlerdi. Yöremizin insanları sadece Avrupalılar ve Araplar tarafından değil, diğer Afrikalılar tarafından da suiistimal edilmişti; bağımsızlıkta başkentteki yeni hükümet tarafından yönetilmeyi reddetmişlerdi. Lidersiz, manifestosuz, içgüdüsel bir isyandı bu. Eğer bu hareket daha akılcıca yapılırsa, basit bir reddeden daha fazlası olsa, yöre halkı nehrin dönemecindeki kasabanın kendilerine ait olduğunu, kurabilecekleri bir devletin başkenti olduğunu görebilirlerdi. Ama orada hüküm süren istilacılar yüzünden kasabadan nefret etmişlerdi; bu yüzden de kasabayı ele geçirmektense tahrip etmeyi tercih etmişlerdi” (Naipaul, 2015, s. 94 - 95).

Afrika toplumu sadece Avrupalılar ve Araplar tarafından sömürgeci gücün etkisi altında kalmamış, diğer yerli Afrika halkıyla olan kabile çatışmalarında da zarara uğramıştır. Bu bağlamda Salim'in "davetsiz misafir" in uyguladığı sömürüye maruz kalan Afrikalı toplumlara sempati duyduğu söylenebilir. Aynı zamanda "basit red" ifadesini kullanarak "basit düşüncelere" sahip olduklarından dolayı Afrika toplumlarını suçlamaktadır. Bu durum Bhabba'nın "Kültürel Konumlanış" adlı çalışmasında "sömürge klişeleri" ile ilgili verdiği örneklerden biri olan: "Siyah basit fikirlidir" düşüncesini hatırlatmaktadır (2016, s. 158). Yerli Afrika toplumları basit fikirli olmasına rağmen Salim, onlara karşı sempati duymaktadır. Bundan dolayı şöyle söylemektedir: *"Kendi akıllarından geçeni bilmez gibiydiler. Çok acı çekmişlerdi; acıları davet etmişlerdi"* (Naipaul, 2015, s. 95).

Bu bağlamda yukarıda verilen örneklerde de anlaşılacağı üzere Salim, Afrika toplumlarına sempati duyduğunda bile eleştirmektedir. Afrika toplumları hem "davetsiz misafir" olarak hem de kasabayı tekrar yerle bir etme isteklerinden dolayı kendilerinin acı çektiği görülmektedir. Salim'in belirsiz tutumu yerli Afrikalıların yaşadığı öfke patlamasını anlatırken de görülmektedir:

"Kasabalarını yıktıktan sonra üzölmüşlerdi. Onu tekrar yaşayan bir yer olarak görmek istemişlerdi. Kasabanın tekrar hayat bulduğunu görünce de korkmaya başlamışlardı. ... Köylerinden çıkıp geldikleri kasabada dolaşırlarken çok güçsüz ve harap görünüyorlardı. Kasabanın sunduğu yiyeceklere ve huzura çok ihtiyaçları var gibiydi. Ama bir yandan da kasabayı tekrar yerle bir etmek istiyorlardı. Öyle bir öfke ki!..." (Naipaul, 2015, s. 95).

Bu paragrafta anlatılmak istenenin, bir yönden yerli Afrika halkına hakaret eden bir tutum içerdiği söylenebilir. Afrikalıların kendilerine çektirdikleri acıya duydukları öfkeleri öyle şiddetlidir ki, onu evcilleştirmek mümkün görülmemektedir. Salim'in de ifade ettiği gibi *"...yeraltına inip zaten mahvetmiş olduğu ağaçların kökleri arasında görünmeden yanan, sonra beslenebileceği fazla bir şey olmayan*

kavrulmuş topraklarda yeryüzüne çıkan bir orman yangını gibi...” (Naipaul, 2015, s. 95).

Bu ifade yerli Afrika halkının öfkesini her zaman patlayabilecek gizli bir güç olarak ortaya koymaktadır. Bu durum aynı zamanda Afrika’nın karakteristik özelliğini de vurgulamaktadır. Salim’in bu eleştirisi, yerli Afrikalıların öfkesinin derinliği ve Avrupalı toplumların yerli Afrika insanlarına vermiş olduğu acının şiddetini göstermektedir.

Salim’in hangi taraftan olduğu belli olmayan tutumuna bir diğer kanıt ise Avrupalı sömürgecilere yapmış olduğu eleştiridir. Örneğin, kasabada bir bölgeyi anlatırken yapmış olduğu eleştirel analiz şu şekildedir:

“İthal süs ağaçlarının -Hint yasemini, ekmekağacı, Çin tarçını, ateş ağacı- arasından kömür magalları ve diğer açık ateşlerin mavi dumanları yükseliyor, eskiden ne Afrikalıların ne de Asyalıların oturmasına izin verilen mahalleye bir orman köyü havası veriyordu. Bu ağaçları sahilden biliyordum. Sanırım oraya da dışarıdan gelmişti; ama onları sahille, evle, başka bir hayatla özdeşleştiriyordum. Aynı ağaçlar burada bana yapay görünüyordu, kasabanın kendisi gibi...” (Naipaul, 2015, s. 76).

Avrupalı sömürgeci, Afrika ormanına girmiş ve bu yapay kasabayı kurmuştur. Aynı zamanda yerli Afrikalıların girmesinin yasak olduğu bölgeler bile oluşturmuşlardır. Bu durum, öfkesini “... metale, makineye, kablolar, ormana ve Afrika’ya ait olmayan her şeye karşı duyulan bir öfkeydi sanki” (Naipaul, 2015, s. 111) ifadesiyle isyancıları anlamaya yardımcı olmaktadır. İsyancıların şiddet eylemleri, sömürgecilikle bağdaşan her şeye karşı kendisini göstermektedir.

Salim’in Avrupalı sömürgecinin kibrini eleştiriye tuttuğu ikinci bir bölüm bulunmaktadır. Onun düşüncesine göre, sömürgecinin kibri Afrika halkının öfkesini davet etmektedir. Bağımsızlığın kazanılmasından sonraki ilk isyanda iskele kapısının

yanındaki yıkılmış bir anıtın üzerinde Latince sözler yazılmıştır. Peder Huismans tarafından açıklanan “*Miscerique probat populos et foedera jungi*” şeklindeki oyulmuş slogan, “*O insanların kaynaşmasını ve birlik bağlarını onaylar*” anlamına gelmektedir (Naipaul, 2015, s. 88). Bu Latince sözler Roma’nın kuruluşuyla ilgili bir şiirden alınmıştır. Efsaneye göre, şehrinin kurmak için İtalya’ya doğru giden ilk Romalı kahraman, yerel kraliçenin kendisine aşık olduğunu bildirmektedir. Karşılaşılan bu durum Romalı kahramanın İtalya seyahatini iptal etme riskine karşı, bunu gören tanrılardan biri, “*büyük Roma tanrısının Afrika’ya yerleşmeyi, oradaki insanlarla kaynaşmayı, Afrikalılar ve Romalılar arasındaki birlik anlaşmalarını onaylamayacağını*” söylemektedir (Naipaul, 2015, s. 88 - 89).

Salim bu durum karşısında kendisini şaşkın hissetmektedir, çünkü iskele kapısı dışındaki anıtın üzerinde yazan sözler tam tersi anlama gelmektedir: “... *kuşku duymadan Afrika’ya yerleşilebilir: Büyük Roma tanrısı insanların kaynaşmasını ve Afrika’da anlaşmalar yapmalarını onaylıyor*” (Naipaul, 2015, s. 89). Salim’in bu yozlaşmayı, Avrupalı sömürgeci açısından değerlendirmesi, sömürgeciyi eleştirel bir yaklaşımla ele almasını net bir şekilde göstermektedir:

“*Aptallaşmıştım. İki bin yıllık kelimeleri tahrif edip başkentle burası arasındaki buharlı seferlerinin altmışıncı yılını kutlamak da neydi! Roma, Roma’ydı. Burası neydi? Bu Afrika nehrinin kenarında bir anıta bu kelimeleri kazımak kuşkusuz kasabanın yıkımını davet etmekte. Şiirdeki asıl mısra da olduğu gibi hafif bir endişe yok muydu bunda? Zaten neredeyse dikilir dikilmez yerle bir edilmişti anıt, geriye sadece bronz parçaları ve alaylı sözleri kalmıştı...*” (Naipaul, 2015, s. 89).

Bu bölüm açık bir şekilde, yalnızca “büyük Roma tanrısı” ve yerli Afrikalıların aksine aynı zamanda Salim’in “Afrika’nın sömürgeleştirilmesi” hareketi içinde “Afrika’daki toplumla biraraya gelme ve yerleşmeyi” onaylamadığını ortaya koymaktadır. Bakıldığı zaman gerçekten de Avrupalı sömürgeci yerli Afrika halkıyla biraraya gelmekten, yerleşmekten ve anlaşmalar yapmaktan çok daha fazlası yapmış ve ileri gitmiştir. Avrupalı sömürgeci kendilerini Afrika toprağının ve toplumunun

“sahibi” gibi davranmaktadır. Salim’in ülkenin karmaşasını ve Avrupalı sömürgecinin yanlışlarını öne çıkardığı başka bir bölümde hangi tarafta olduğunu dair “belirsiz tutumu” tekrar dikkat çekmektedir:

“Birinin başının derde gireceğinden söz etmek herkesin tanıdığı kanun ve kurallar varmış gibi davranmak demektir. Burada hiçbir şey yoktu. Bir zamanlar bir düzen varmış ama o düzenin de kendi sahtekarlıkları ve zalimlikleri varmış - kasabanın harap edilmesinin nedeni buydu. Biz o harabenin içinde yaşıyorduk. Artık yönetmelikler yerine, rüşvet vermediğiniz müddetçe size hep haksız çıkarabilen memurlar vardı” (Naipaul, 2015, s. 83).

Yukarıdaki paragraf “sömüren” ve “sömürüleni” eleştirdiği için dikkat çekmektedir. Sömürülen Afrika kıtası, kargaşa içinde olan ve yozlaşmış olduğundan dolayı eleştirilmektedir. Sömürgeci toplum, dürüst olmadığı ve zalimce davrandığı için eleştirilmektedir. Yukarıda yapılan alıntıya bakıldığında iki tarafı da eleştiren Salim’de hangi tarafta olduğunu açıkça göstermemektedir.

Said, “Kültür ve Emperyalizm” adlı çalışmasında Fanon’un “Afrika Afrikalılarındır” sloganının, tarihsel bir cesaretlendirmeden öteye gidemediğini söylemektedir. Çünkü beyaz adamın egemenliği her zaman daha da şiddetlenerek kendini göstermektedir (2010, s. 323).

Romana bakıldığında, Salim’in Afrikalı toplumların tek başına bırakılması gerektiğine inandığını belirgin bir şekilde ifade ettiği bölümler söz konusudur. Mesela, Salim kasabaya ilk geldiğinde, kanlı isyandan sonraki şartlar yetersiz, fakat yerli Afrika halkı için durum farklıdır:

“ ...En basit yiyecekleri bulmak bile çok zordu; sebze yemek istediğinizde ya eski -ve pahalı- bir konserve kutusundan ediniyordunuz ya da kendinizin yetiştirmesi gerekiyordu. Kasabadan ayrılıp köylerine dönen Afrikalıların hali daha iyiydi; en azından eski geleneksel

yaşantılarına dönmüşlerdi ve iyi kötü kendilerine yetiyorlardı”
(Naipaul, 2015, s. 44).

Yukarıdaki ifadeden yola çıkarak yerli Afrikalıların geleneksel bir hayat sürdükleri söylenebilir. Bu yaşam şekli, onları kendi kendilerine yeterli kılmakta ve istedikleri zaman köylerine geri dönebileceklerini göstermektedir. Bu durum aynı zamanda kaos ortamı ve yolsuzlukların olduğu bir düzenin içinde Avrupalı sömürgecilerin yerli Afrikalı halkını zorladığı ve mecbur bıraktığı bir yaşam şeklidir.

Sömürgeciliğin, yerli Afrika halkının yaşamında nasıl etkiler bıraktığı Salim’in sürekli müşterisi ve yerli Afrika halkından olan Zabet ile oğlu Ferdinand’ı anlattığı bölümde anlaşılmaktadır. Bağımsızlığın ardından ortadan kaybolsalar da sömürge süreci, yerli Afrika halkına göre bir iyilik veya lütuf gibi anlaşılmaktadır:

“Çocuğun babası tüccarmış. Bir tüccar olarak sömürge döneminin mucizevi barış ortamında, insanların canları çektiğinde kabile sınırlarına aldırmadan seyahat edebildikleri günlerde ülkeyi gezermiş. İşte bu geziler sırasında Zabet’le tanışmış... Bağımsızlık ilan edildiğinde kabile sınırları yeniden önem kazanmıştı, yolculuk yapmak da eskisi kadar güvenli değildi” (Naipaul, 2015, s. 55).

Yukarıdaki paragraf doğrultusunda değerlendirildiğinde, sömürge dönemi Afrika toplumuna “olağanüstü” bir barış ortama sağlamıştır. Bölgenin kendi kabile yasalarına sahip olduğu ve bu yasalara karışma veya müdahale etme durumu söz konusu olduğunda ülkedeki sosyal karmaşaya neden olacağı söylenebilir. Örneğin; Ferdinand’ın babasının oğlunu kendi kabilesine geri götürmesini Salim şu şekilde anlatmaktadır: *“Bir baba her zaman çocuğunu kendi üstüne alabilirdi; bu neredeyse evrensel Afrika kanununu ifade eden bir sürü halk deyişi vardı”* (Naipaul, 2015, s. 56). Ferdinand’ın babası, belli olmayan bir sebepten dolayı oğlunu annesi Zabet’in yanına tekrar geri göndermek istediğinde, *“...burada kimse kabilesiz olamazdı; Ferdinand da kabile törelerine göre annesinin kabilesine kabul edilmişti”* (Naipaul, 2015, s. 56). Bahsedilen örneklerde, yerli Afrika kabile gruplarının, Avrupalı sömürgecinin zarar verdiği kendilerine özgü yazılı kanunları olduğu görülmektedir. Bundan dolayı,

neticede gelinen noktada, “olağanüstü” barış süreci sahtedir. İlerleyen süreçte bağımsızlığın ardından çok daha kötü şartlarla karşılaşmaktadır. Bu duruma gelinmesinin tek nedeni ise “Avrupalı sömürgeci”dir.

Salim, romanın pek çok bölümünde yerli Afrika toplumlarını eleştirmektedir. Fakat söylediği sözlerin pek çoğunda, Afrika’nın sonunda Afrikalı insanların yuvası olduğunu ifade etmektedir. Salim, aynı zamanda “davetsiz misafirlerin” her koşulda “davetsiz misafir” olarak yaşamını sürdürmek zorunda kalacağına da dikkat çekmektedir:

“İnsanın iyi gününde felsefeye ya da inanca ne ihtiyacı vardı? Hepimiz iyi günlerle başa çıkabilirdik. Esas kötü günler için donanımlı olmamız gerekiyordu. Burada Afrika’da da hiçbirimiz Afrikalılar kadar iyi donanıma sahip değildik. Bu savaşı Afrikalılar çıkarmıştı; acısı herkesten fazla onlardan çıkacaktı ama bununla başa çıkabilirlerdi. En düşkünlerinin bile köyleri, kabileleri, tümüyle onlara ait bir şeyleri vardı. Yeniden gizli dünyalarına kaçıp daha önce de yaptıkları gibi orada kaybolabilirlerdi. Başlarına korkunç şeyler gelse bile atalarının onlara takdirle baktığını bilmenin rahatlığıyla ölürlerdi” (Naipaul, 2015, s. 99 - 100).

Romandaki bu bölüm, Salim’in tutarsızlığını net bir şekilde ortaya çıkarmaktadır. Önceki sözlerinde Afrikalıları eleştirirken, bu paragrafta ise Afrika kıtasının Afrikalıların olduğunu kabul ettiği görülmektedir. Afrika halkının saldırgan tutumu karşısında yine Afrika halkının acı çektiği belirtilmiştir.

Romanda Salim’in, yerli Afrika halkına karşı hissettiği duygularında yaşadığı gelgiti net bir şekilde gösteren yansımalar ile ilgili bir bölüm bulunmaktadır. Salim, yerli Afrikalıların isyanını bastırmak için gelen beyaz askerlerin kaldığı oteldeki personeli gözlemlemesi sonucu şu düşüncelerini aktarmaktadır:

“Daha bu sabaha kadar bu otel hizmetkarları birbirlerine, ormandaki halklarına kimsenin ilişemeyeceğini anlatmışlardı ve bu otelin

hizmetkarları, kasabada bir isyan çıkması halinde küçük elleriyle korkunç şeyler yapmaya kadir adamlardı. Şimdi büyük bir hızla sefilleşmişlerdi. Bir açıdan iyiydi bu, başka bir açıdan acınası bir şeydi. Buralar insanı böyle yapıyordu; ne düşüneceğini ne hissedeceğini bilemiyordun. Korku mu utanç mı - ikisinin arasında bir şey yok gibiydi” (Naipaul, 2015, s. 106).

Bu düşünceler sonunda Salim de kendisini “davetsiz misafir” olarak hissetmektedir. Çünkü “davetsiz misafir” olduğu için isyandan korkmaktadır. Diğer taraftan da Afrika halkına acımaktadır. Çünkü “sömürgecilik”ın Afrika ormanında yaşamlarını sürdüren Afrika insanlarına aşağılık duygusunu hissettirdiği görülmektedir.

“İkinci Ayaklanma” başlıklı birinci bölümde yerli Afrikalıların kendilerine ait ormanlarının, köylerinin ve atalarının ruhlarının emniyetine sahip olmalarından dolayı, Afrika kıtasının güçlü insanları olduğu Salim’in anlatımıyla betimlenmektedir. Yerli Afrika halkının belli durumlarda zayıf kalması ve eleştirilmesi halinde bunun tek nedeni, “sömürgeci” ve onun “kültürü” ile temasından kaynaklı olduğu söylenebilir. Bu çıkarım romanın ilerleyen bölümünde de desteklenmektedir.

“Yeni Özel Bölge” başlıklı üçüncü bölümde ise, yukarıda belirtilen yerli Afrikalıların yetersizliğinin ve eleştirilmesinin, sömürgeciden ve kültüründen kaynaklandığı iddiasını doğrulamaktadır. Afrikalıların sadece onların kültürleri ile etkileşime geçtiklerinde ve onlarla uğraşmaları halinde eleştirildiğini kanıtlamaktadır.

Salim’in belirsiz tutumunun bir parçası olan çelişki, anlatımına göre şu şekildedir: Kasabada ikinci isyanın ardından barış dönemi gelmektedir. Bu barış dönemi, başkentin yeni başkanı “yeni yönetici bilinci”yle birlikte gelmektedir. Bu durum Salim’in söylemiyle “patlama dönemi” olarak adlandırılmaktadır. Başkentten gelen “düzen ve para” güven vermeye yetmektedir. Her türden projeler başlatılmış ve çeşitli devlet daireleri tekrar hayat bulmaya başlamaktadır. Buharlı seferlerine devam etmektedir ve ek olarak havaalanı hizmete sokulmakta ve genişletilmektedir. Siteler

ve yerleşim yerleri tekrardan dolmaya başlamakta ve otobüs ve taksi hizmetleri başlatılmaktadır. Yeni bir telefon sistemi kurulmaktadır (Naipaul, 2015, s. 120 - 121).

Nehrin dönemecindeki kasaba, geniş bir bölgenin ticaret merkezi haline dönüşmektedir ve Salim perakende sattığı malların bir kısmının temsilciliklerini almaktadır. Yaşanan bu gelişmeler, bölgeye gelen barış, kasabanın gelişmesi ve kazançlı işler Salim'i memnun etmemektedir. Aynı zamanda kasabada yaşanan bu yeni durumda çelişkili düşünce şekli, Salim'in ifade ettiği gibi hiçbir zaman bu hisler içerisinde olmamasıdır: *“Yani patlamanın ortasında endişeden uzak değildim ve neredeyse baştaki kadar mutsuz ve huzursuz bir haldeydim. Sadece dışarıdan gelen baskılar, yalnızlığım ya da mizacım yüzünden değil; kasabanın kendisi, barışla birlikte getirdiği değişim de beni etkiliyordu”* (Naipaul, 2015, s. 132). Bu ifadeden yola çıkarak, barış döneminin başlaması ve bu dönemle birlikte gelişmeleri anlatması açısından Salim'in bu çelişkili düşünceleri önemli görülmektedir:

“İsyan zamanında nehir ile ormanın güzelliğini derinden hissediyordum; barış ilan edildiğinde kendimi onlara açacağıma, onları öğreneceğime, o güzelliğe sahip çıkacağıma kendi kendime söz vermiştim. Bu konuda hiçbir şey yapmamıştım; barış geldiğinde etrafıma bakmayı bırakmıştım. Artık buraların gizeminin, büyüünün kaybolduğunu hissediyordum” (Naipaul, 2015, s. 132).

Yukarıdaki ifade açık bir şekilde barış dönemiyle gelen Avrupa ve medeniyet ilkelerinin, Salim ile Afrika arasına engel koymakta olduğunu ve anlatıldığı gibi bölgenin gizemini ve büyüünü kaybettiğini göstermektedir. Bölüm'ün ilerleyen kısımlarında “Avrupa medeniyetinin” kasabaya gelmesiyle yerli Afrika halkının üzerinde çok daha yıkıcı etkiler bıraktığı görülmektedir:

“O korku dolu günlerde Afrikalılar sayesinde nehir ve ormanın ruhlarıyla bağlantı halinde olduğumuzu ve her şeyin kendi gerilimi olduğunu hissediyordum. Ama şimdi bütün ruhlar burayı terk etmiş gibiydi... O günlerde Afrikalılara karşı çok tedirgindik; kimseyi olduğu

gibi kabul etmiyorduk. Biz istilacılar, sıradan insanlardık, onlarda ise bir ilham vardı. Ama artık ruhlar onları terk etmişti; sıradan, sefil, fakirdiler” (Naipaul, 2015, s. 132 - 133).

Bu paragraf barışın, kalkınmanın ve ekonomik patlamanın kasabaya gelmeden önceki sürecini ima etmektedir. Salim açısından o süreç, mahrumiyet dönemi iken yerli Afrika halkı için bir güç toplama dönemidir. Salim’in yerli Afrika halkının “üstünlüğüne” ve “Avrupa medeniyetinin” nimetlerine ulaşılması zor olduğu bir zamanda kendisinin “sıradan” olduğuna inanması oldukça önemlidir. Avrupa medeniyetleri bölgeyi fethetmekte ve ele geçirmektedir. Salim durumu şu şekilde ifade etmektedir: *“Hiç çaba harcamadan, onların ihtiyaçları olan yeteneklere ve ustalıklara sahip efendilere dönüşmüştük...”* (Naipaul, 2015, s. 133).

Bu bağlamda sömürgeci geri çekilmiş olsa da uygarlığı durmakta ve bir defa sömürgeleştirilen Afrika halkı tekrardan aşağılanmaktadır. Dolayısıyla, “Avrupalı sömürgeci” Afrika kıtasından geri çekilmiş olsa da ülkenin yönetimi başına gelen yeni yerli başkanı tarafından getirilen “uygarlığı” ile geri dönmektedir.

Edward Said’in yorumuna göre *“... Asya, Latin Amerika ve Afrika ülkeleri siyasal olarak bağımsız olmakla birlikte, pek çok açıdan, Avrupalı güçler tarafından doğrudan yönetildikleri zamanlardaki kadar tahakküm altında ve bağımlı ülkeler”* (2010, s. 58). Bu durum başka bir açıdan, V.S. Naipaul’un her zaman söylediği gibi, kendi kendinin canını acıtmasının bir neticesi olarak: *Onlar* (herkesin bildiği gibi, “onlar” demek, beyaz olmayanlar, zenciler ve kırmalar anlamına gelmektedir), herkes kendi durumundan kendisi sorumludur (2010, s. 59).

“Yeni Özel Bölge” başlıklı ikinci bölümde Salim, eleştirilerine devam etmektedir. Hükümetin kurulması ile kasaba büyümeye ve gelişmeye başlamaktadır. Yeni bir mahalle kurulmaktadır. Bu mahallenin modernleşmenin simgesi olduğu söylenebilir. Salim, kasabaya gelen medeniyetin Afrika’daki onurundan ve saygınlığından mahrum bırakılması konusundaki fikirlerini ileri sürmektedir. Bu durum “aşağılanma duygusunu” yaşamalarına neden olmaktadır. Dolayısıyla Salim’in

yerli Afrikalıları ciddi bir şekilde eleştirmesi, bu tartışmanın gerçek boyutunu ortaya çıkardığı söylenebilir. Salim’in düşüncelerindeki bu “belirsiz tutum”, Afrika halkının acı çekmesine, aşağılanmasına neden olan “sömürgeci ve kültürü” aynı zamanda “medeniyeti” olduğunu tekrar vurgulamaktadır. Bu durum, Salim’in anlatımıyla somut bir şekilde nasıl ele alındığı ilerleyen bölümlerde analiz edilecektir.

Avrupa medeniyetinin bölgeye gelmesinin etkilerinden biri, kasabanın hızla büyüme göstermesi ve ruhlarıyla Afrika ormanında yaşayan yerli Afrika halkının kentsel yaşama uyum sağlamakta zorluk çekmesi olduğu söylenebilir. Bu durum Salim’in şu ifadeleriyle anlatılmaktadır: “*Nüfus artışı cite’lerdeki çöp yığınlarının artışıyla ölçülebilirdi... Çöp yığınları aybeay küçük tepeciklere dönüşüyorlar, cite’deki kutu gibi evlerin boyunca yükseliyorlardı. Kimse o çöpleri ortadan kaldırmak istemiyordu. Ama taksiler dezenfaktan kokuyordu...*” (Naipaul, 2015, s. 121). Afrika kıtasının bu çelişkili tutumunun açıklaması alaycı bir eleştiri içerdiği söylenebilir:

“Sömürge zamanında toplu taşıma araçları kanun gereği senede bir kere sağlık dairesi tarafından dezenfekte edilirmiş. Bu işi yapanlara da belli bir ücret ödenirmiş. Bu adet hatırlanmıştı. Herkes ilaçlamacı olmak istiyordu; artık taksiler ile kamyonlar senede sadece bir kere değil, her yakalandıklarında dezenfekte ediliyordu. Her seferinde ücretin ödenmesi gerekliydi; resmi ciplerin içindeki ilaçlamacılar taksiler ve kamyonlarla çöp tenekeleri arasında saklambaç oynuyorlardı” (Naipaul, 2015, s. 121).

Salim, Afrika halkının ruhunu kaybetmesiyle ilgili fikirleri kullanarak, fazlasıyla sert bir şekilde eleştirmektedir. Burada dikkat çeken bir diğer husus, Afrika halkının tutum ve davranışlarının bozulmasına neden olan şeyin, Avrupalı sömürgecilerin getirdiği gelenek olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, Avrupalı sömürgecinin Afrika ormanına getirdiği her şeyin ister kişisel olsun ister “uygarlığı” ile ilgili olsun, Afrika kıtasını ve yaşam tarzlarını bozduğu görülmektedir.

Avrupa medeniyetinin Afrika kıtasında kendini göstermesinin başlıca nedeni yolsuzluktur. Yolsuzluğa iyi bir örnek olması sebebiyle Maheş'in "Bigburger" dükkanı için özel bir pazarlama (franchise) hakkını ele geçirdiği olay dikkat çekmektedir. Avrupa dünyasının tanınan fastfood mağazalarından birinin gizli adı olarak ve "küresel kapitalizm" in simgelerinden biri olan "Bigburger" dükkanı bölgeye hazır bir şekilde gönderilmektedir. Salim *"Bigburger" dükkanını "... Birleşik Devletler'den ithal edilmişe benzeyen göz kamaştırıcı bir meze barı..."* olarak tanımlamaktadır (Naipaul, 2015, s. 134). Dükkan ve sokak arasındaki dikkat çekici aykırılık "iki ayrı dünya ve medeniyetten" biri olarak karşımıza çıkmaktadır: *"... Bigburger'de olmak, sokağın lağım kokularını, tozu, çöpü dışarıda bırakıp bu allı pullu modern mekana girmek büyük bir zevkti"* (Naipaul, 2015, s. 134). Bu ifadenin tam anlamıyla, Amerika Birleşik Devletler'inden ithal ettiği Avrupa'ya ait olan dükkanın Afrika kıtasına getirdiği yolsuzluk, Maheş'in hizmetkârı olan Ildephonse'de açıkça görülmektedir.

Sömürgecilik sonrası dönemin sadece karşılıklı olarak kültürel etkileşimden, kültürel çatışmalardan ve melezleşmelerden oluşmadığı görülmektedir. 20.yüzyılda yükselişe geçen geç kapitalist dönemle beraber tüketim alışkanlıklarının farklılaşması, Batılılaşmanın markalarla özdeşleşme sonucunda başlamasına neden olmaktadır. Sömürgecilik sonrası göçmenin girişimciliği, Afrika toplumunun yeme alışkanlıklarında değişime yol açmaktadır (Çelikel, 2011, s. 190 -191).

Maheş yeni, zengin görünüşlü mekana karşı duyulacak Afrikalı öfkesinden bertaraf edebilmek için ve Afrikalı müşterileri de çekebilmek için Afrikalı Ildephonse'u müdür yapmaktadır. Böylelikle sömürge zamanında gerek yerli Afrika halkı tarafından gerekse de sömürgeci güçler tarafından herhangi bir zarara uğramayacağı şekilde hareket etmiştir. Salim onunla ilgili düşüncelerini şu şekilde anlatmaktadır:

"Ildephonse da hoştu. Bigburger kostümünü ve yeni işini sevmiştii. Şoba ile Maheş yakınlarda olduğunda kimse ondan daha hızlı, daha dostane ve karşısındakini memnun etmek için daha istekli olamazdı.

Ildephonse'a güveniyorlardı; onun yanındayken ona olan güvenleriyle böbürleniyorlardı. Ama Ildephonse yalnız başına kaldığında bambaşka bir insan oluyordu. Bönleşiyordu. Kaba değildi, sadece bündü. Başka yerlerde de Afrikalı müstahdemlerdeki bu değişikliği fark etmişim. Çeşitli parıltılı ortamlarda işlerini yaparlarken sadece işverenlerini memnun etmek için rol kestiklerini hissetmenize yol açıyordu bu; işin kendisi onlar için anlamsızdı sanki - yalnız kalıp da rol yapmaları gereken kimse olmadığı zaman- ruhen kendilerini ortamlarından, işlerinden, üniformalarından ayırma becerisine sahiptiler” (Naipaul, 2015, s. 135).

Salim'in bu anlatımdan yola çıkarak bu davranış biçimi pek çok Afrikalı insanın arasında ortak bir tutum olarak gösterilmektedir. Yaptığı işler onlar açısından hiçbir şey ifade etmemektedir. Hizmetleri işverenler için sadece göstermeliktir. Salim'in ifadelerinde Afrika halkına karşı tutumunun “aşağılayıcı” olduğu söylenebilir. Salim, Afrika halkının patlamadan sonra ruhlarını kaybetmesiyle ilgili söyledikleri hatırlanırsa, Ildephonse'un bu yozlaşmış tutumunun, Avrupalı sömürgeci kültürünün sonucu olduğu açık bir şekilde görülmektedir.

Afrika kıtasında, Avrupa medeniyetinin etkisi üzerinde durulması da dikkat çekmektedir. Çünkü Avrupalı sömürgecinin sömürge sonrası bir ülkenin maddi kaynaklarını ele geçirmek ve sömürmek için fiziksel olarak orada bulunmasının şart olmadığını göstermektedir. Salim, sömürge sonrası Afrika kıtasının yeni başkanını “modern” Avrupalı medeniyet tarafından cezalandırılmış olarak gördüğünü şu ifadelerle anlatmaktadır:

“Modern Afrika'yı yaratıyordu. Dünyayı şaşkına çevirecek bir mucize yaratıyordu. Gerçek Afrika'nın, orman ve köylerden oluşan zorlu Afrika'nın üzerinden atlayıp öteki ülkedekilerle boy ölçüşebilecek bir şey yaratıyordu... Yeni başkanımızın yönetimi altında bir mucize gerçekleşmişti: Afrikalılar beton ve camla inşaat yapan ve yalancı kadifeyle kaplı koltuklarda oturan modern insanlara dönüşmüştü.

Afrikalı Afrika'nın gerileyişi ve Avrupa'nın aşısının tutmasına dair Peter Huismans'ın savurduğu kehanet garip bir biçimde gerçekleşiyor gibiydi" (Naipaul, 2015, s. 138).

Bu paragraf, Salim'in ikinci ayaklanmadan sonra bölgede yaşanan gelişmelerin Afrika kıtasının ruhunu yani Afrika kimliğini kaybetmesine neden olduğu iddiası tekrar doğrulanmaktadır. Alaycı bir şekilde bu paragrafta "modern Afrika"nın oluşturulmasının "Afrikalı Afrika"nın ve "Avrupa'nın aşısının tutmasının" geri çekilmesine neden olduğu görülmektedir. Beraberinde, "modern Afrika"nın sömürge döneminde Avrupa banliyösünün yığınları üzerine kurulması ise dikkat çekmektedir. Hükümet bütün o bölgeyi almış ve devletin arazisi olduğuna karar vermiştir. Kalıntılar buldozerlerle düzleştirilmiştir. Salim'in bu hareketliliği ifade edişi: "Afrikalı Afrika" ile Avrupa medeniyeti arasında savaşın devam ettiği izlenimini vermektedir: *"Buldozerlerin derin, yeri zangırdatan sesleri akağın sesiyle rekabet ediyordu"* (Naipaul, 2015, s. 137).

Bu durumda Salim, bu savaşın sonucuyla ilgili temel düşüncelerini şu şekilde sunmaktadır: *"Daha öncede böyle bir patlama olmuştu, sömürge döneminin tam ortasında. O patlamadan geriye akağın yanındaki harap banliyö kalmıştı"* (Naipaul, 2015, s. 136). Savaşın sonucunun bir diğer belirtisi ise; kasabada gerçekleşen ilk ayaklanmadan bir kaç ay önce belanın yaklaştığını farkedenden ve malını mülkünü satılığa çıkararak Afrika'dan ayrılma kararı olan Nasreddin tarafından ifade edilmektedir:

"Beni Afrikalılar tedirgin etmiyordu. Avrupalılar ile ötekiler tedirgin ediyordu. Bir felaketten önce insanlar çılgına dönüyor. ...Herkes sadece paradan söz ediyordu. Bugün beş para etmeyen bir çalı parçası ertesi gün yarım milyon frank ediyordu. ...Büyü gibi birşeydi ama gerçek parayla. Bende kendimi kaptırmıştım, neredeyse tuzağa düşecektim" (Naipaul, 2015, s. 41).

Nasreddin'i göçmen topluluğundan oluşan Afrikalılar değil Avrupalılar ve "ötekiler" olarak nitelendirdiği yerli Afrika halkı tedirgin etmektedir. "Çalı" kelimesinin Avrupa banliyösünü ima ettiği söylenebilir. Dolayısıyla böyle bir felaket

öncesi Avrupalı sömürgecinin neden olduğu bu tuzağa düşmekten kurtulduğunu anlatmaktadır. Birkaç parselini satın aldığı siteye gittiğinde: “*Nehri dinledim, o gökyüzüne baktım ve ‘Bu emlak filan değil. Burası orman. Hep de ormandı’*” (Naipaul, 2015, s. 41) şeklinde düşüncelerini ifade etmektedir.

Yeni Başkan’ın yerli Afrika halkından biri olması “modern” medeniyetin detaylarına inme konusunda yetersiz kalmasına neden olmaktadır. Bu durumda eski sömürgeci Afrika kıtasının kaynaklarını sömürmeye imkan bulmaktadır. Salim, “*Her buharlı, her uçak Avrupalı inşaatçılar, ustalar getiriyordu*” demektedir (Naipaul, 2015, s. 137). Yaşanan bu durum olaya başka bir ironi eklemektedir. Yeni modern Afrika, Avrupa’dan buharlı ve uçakla getirilen inşaatçılar ve ustalar tarafından inşa edilmiş ve Avrupa banliyösünün yığıntıları üzerine kurulmuştur.

Salim’in Afrika kıtasına ve halkına yönelik “belirsiz tutumu” bu noktada yeniden kendisini göstermesi önemlidir. Salim anlatımında “... *kasabadaki barlarda yabancı inşaatçılar ve ustalar içkilerini içip ülke hakkında basit espriler yapıyorlardı. Manzara acıklı ve hüznüydü*” (Naipaul, 2015, s. 138). Bu düşüncelerin devamında Salim, eleştiri ve sempati barındıran görüşlerini anlatmaktadır:

“*Başkan bize yeni bir Afrika göstermek istemişti. Ben de Afrika’yı daha önce hiç görmediğim gibi görüyordum, o zamana kadar hayatın bir gerçeği olarak kabul ettiğim yenilgileri ve aşağılanmaları fark ediyordum. Büyük Adam’a, Özel Bölge’de dolaşan paspal köylülere ve onlara şekilsiz yerleri gösteren askerlere karşı şefkat duyuyordum, ta ki bir asker beni aptal yerine koyana, bir gümrük memuru işimi zorlaştıran kadar, o zaman yine eski hislerime, barlardaki yabancıların rahat tavırlarına geri dönüyordum. Her şeyi emiyormuş gibi görünen eski Afrika basitti; burasıysa insanı gerginleştiriyordu. Aptallık ve saldırganlık, gurur ve incinmişlik arasında yolunu bulmak ne büyük eziyetti*” (Naipaul, 2015, s. 138 - 139).

Bu paragrafta dikkate alınacak olan, Salim'in "eski Afrika" ile "yeni Afrika" arasında kıyaslama içerisine girmesidir. Aralarında bulunan aykırılıklar "basit" ve "zor" bir tutuma işaret etmektedir. Eski Afrika basit ve sıradan olmasına rağmen Afrikalı Afrikadır ve ülkenin saygınlığını ve emniyetini korumaktadır. Avrupa'dan gelen yabancıların Afrika kıtasını ve Afrika halkının doğasını anlama ve tanımaya çalışmaması basit tutuma bir örnek olabilir. Bu yabancılar, Afrika'nın değerlerine kendi "Avrupa kültürünü" aşlamaya çalışan ve bölgeyi kendilerine göre "aşağı" gören kişilerdir. Zor olan tutum ise, Salim'in bir gümrük memurunun yozlaşmış davranışına maruz kalmadan önceki uyguladığı davranışdır. Salim bu noktada küçük düşürülmeyi ve aşağılanmaya hissetmektedir.

Salim'in, burada yaptığı eleştirinin çok yönlü olduğu söylenebilir. Çünkü hem Afrika kıtasını yaşanan yolsuzluktan dolayı eleştirmekte hem de kendi toplumunda denk gelebileceği "sömürgeci söylemin" yansımalarını barındırdığı için kendisini eleştirmektedir. Yeni Başkan'ı eski sömürgecinin kültürünü Afrika kıtasına getirerek yeni Afrika'yı yaratma aşamasında "aptallık ve saldırganlık" yarattığından dolayı eleştirmektedir. Burada, Salim hangi tarafta olduğu belirsiz olan çok yönlü eleştirisinde "kararsız tutumunu" bir kez daha göstermektedir. Salim'in anlatımında en çok vurgulanan mesaj, Afrika halkının içinde bulunduğu koşullar ve mağduriyeti olmaktadır.

Sömürgeciliğin baskısı ve insanlık dışı uygulamalarıyla birlikte kültürel değerler, tüketim şekilleri ve düşünceler de değişime uğramaktadır. Sömürgeci tarafından bilinçli olarak sömürülen toplumların aşağı ve bağımlı oldukları aşılansın ve bunun içselleştirilmesi sağlamıştır. Avrupalı sömürgecinin yönlendirdiği yeni Başkan'ın yerli Afrika halkı ve göçmen topluluğu üzerinde etkileri olduğu gibi Salim'in de sömürgecilerden etkilenmesi kaçınılmazdır. Salim'in Avrupalı sömürgecinin kültürünün kendisi üzerinde bıraktığı izleri ortaya çıkarmak için yeni Başkan'ın değerlendirilmesi gerekli görülmektedir.

Salim'in Doğu sahilindeki cemaatinden, yeni özel bölgedeki üniversitede eğitim vermek için gelen arkadaşı İndar, yeni Başkan'ı her iki medeniyeti de

kişiliğinde biraraya getiren bir adam olarak nitelendirmektedir: “*Hem büyük Afrika şefi hem de halktan biri. Hem modernlikçi hem de kendi Afrikalı ruhunu tekrar keşfeden Afrikalı. Muhafazakar, devrimci, yok yok*” (Naipaul, 2015, s. 183). Bu durumda sömürge sonrası Afrika kıtası üzerinde Başkan’ın kurmak istediği düzen işe yaramamış ve ülke tekrardan kargaşa içerisine girmektedir.

Romanın pek çok yerinde “Büyük Adam” farklı karakterler tarafından konuşulmaktadır. Bu anlatımlar, çoğunlukla Afrika kıtasında barışı uzun süreli kılma gücü ve kabiliyetinden bahsetmektedir. Fakat Salim, başkentte durduğu süre içerisinde düşüncelerini şu şekilde anlatmaktadır:

“Burası başkanın şehriydi. Büyüdüğü ve annesinin otel hizmetçisi olarak çalıştığı yerd. Sömürge zamanında Avrupa fikrini edindiği yer burasıydı. Bizimkinden daha geniş olan sömürge şehri, iyice büyümüş, dekoratif, gölge veren ağaçlarla süslü pek çok yerleşim bölgesiyle hala görülebiliyordu. İşte başkan kendi yaptırdığı binalarda bu Avrupa’yla rekabet etmek istemişti. Merkezde, sömürge zamanından kalma büyük bulvarların hemen ardındaki toprak yollar ve çöp yığınlarıyla kokuşmuş bir manzara arz eden şehir yinede yeni kamu çalışanlarıyla doluydu” (Naipaul, 2015, s. 323).

Yukarıdaki paragrafta Başkan’ın uyguladığı yöntemlerin hatası net bir şekilde görülmektedir. Kendi Afrika halkından farklı olan “sömürgeci kültürü” ile rekabet içerisine girmek istemektedir. “Sömürgeciler” daha önceki zamanlarda başkanı nehrin dönemecindeki kasabaya getirmeye çalışmışlar fakat kasaba Afrika halkının öfkesinden dolayı yerlebir edilmişti. Şuan ise Başkan, kendi kaderinin Avrupalı sömürgecilerle aynı olacağını farketmeden, projeye yeniden başlamaktadır.

Kasabadaki ekonomik patlama sonunda biter ve şiddet bölgeye geri dönmektedir. Salim’in de ifade ettiği gibi, Başkan insanlar üzerindeki otoritesini yitirmektedir. “*Kasabada her şey eskisi gibiydi... Ama insanlar, onları gözetten bir otorite fikrini yitirmiş ya da reddetmişlerdir ve her şey yine en baştaki gibi havada*

kalıyordu” (Naipaul, 2015, s. 274). Fakat Salim kendi çelişkili düşüncelerine devam etmektedir: *“Tek farkı, bu sefer onca yıl süren barıştan ve dükkanlardaki onca maldan sonra herkesin daha hırslı olmasıydı”* (Naipaul, 2015, s. 274). Bu çelişkili düşünce tekrardan “Avrupa kültürünün” yerli Afrika halkına dahil olmasının o toplumu yozlaştırdığına işaret etmektedir. Avrupa medeniyetinin Yerli Afrika halkına getirdiği yolsuzluğun temeli ve bölgede huzursuzluğa neden olması “Özgürlük Ordusu” adı verilen bir grup tarafından net bir şekilde anlatılmaktadır:

“Atalar haykırıyor. Sağır değilsek onları duyabiliriz. DÜŞMANDAN emperyalist güçleri, çokulusları ve sahte tanrılardan, kapitalistlerden, rahiplerden ve yanlış yorumlar yapan öğretmenlerden oluşan kukla güçleri kastediyoruz. Kanunlar suçu kışkırtıyor. Okullar cehaleti öğretiyor, halk kendi kültürü yerine cehalet sergiliyor. Bizim askerlerimize ve koruyucularımıza yanlış arzular, yanlış hırslar veriliyor ve yabancılar artık her yerde bize hırsız diyor. ... bu toprakları burada yaşayan insanların atalarının üzerinde haykırdığı topraklar olarak addediyoruz. BİZİM HALKIMIZ bu mücadeleyi anlamalı. Bizimle ölmeyi öğrenmeli” (Naipaul, 2015, s. 276 - 277).

Bu broşürde bahsedilen pek çok mesaj arasında, Salim’in kasabaya barış ve ekonomik gelişme geldiğinde hissettiği duygular ile uyum içerisinde olduğunu belirten bir mesaj dikkat çekmektedir. Afrika halkı Avrupa medeniyetinin gelmesiyle “ruh” ve “üstünlüğünü” yitirmiştir. Burada yer verilen aynı mesajın anlatımında, Avrupalı sömürgecinin terk ettiği, fakat “kültürleri ve medeniyetleri, kapitalizm ve çokuluslu bireyler ve kukla güçler” olarak ülkeyi sömürmek ve aşağılamak için geri geldiğini ifade etmektedir. Eğer yerli Afrika halkı hırsız olduysa bunun tek nedeni, eski sömürgecinin kapitalist kültürünün insanlara sahte istekler ve hırsları öğretmesinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı “Özgürlük Ordusu” atalarının yöntemlerine geri dönüşü savunmaktadır.

Freire’ye göre aşağılanan ve ezilen gruplar, sömürgeciyi tanımaya başladıktan sonra özgürleşmek için bir örgüt halinde mücadele etmeye başladıklarında kendilerine

olan güvenleri gelmektedir. Söz konusu durum, hem düşünme yoluyla hem de eylem içermelidir (2018, s. 51). Özgürlük Ordusu’nun gerçekleştirdiği sesleniş bu anlamda iyi bir örnektir.

Bu bağlamda Salim’in ifadelerinde her zaman vurguladığı gibi “belirsiz” unsurlar dikkat çekmektedir. Doğru olan bu mesaj nitekim, Başkan’ın dağıtmış olduğu “Gençlik Muhafızları” adlı grup tarafından ortaya çıkarılan “Özgürlük Ordusu” tarafından ifade edilmektedir. Salim, buradaki çelişkili düşünceyi şu şekilde belirtmektedir:

“Yine de durum çok tuhaftı. “Gençlik Muhafızları” başkana hizmet ederlerken polislik etmeye çalıştıkları insanlara çok kötü davranmışlardı. Şimdi, başkan tarafından o “maymun konuşması”nda hakarete uğrayıp güçlerini ve işlerini yitirince, kendilerini halka bölgenin aşağılanmış ve acılı adamları, bölge halkının savunucusu olarak sunmuşlardı. Halk da buna cevap veriyordu” (Naipaul, 2015, s. 277).

Bu açıklamada “belirsiz” unsur, doğru bir mesajın “Gençlik Muhafızları” tarafından iletilmesidir. Gençlik Muhafızları hiçbir şekilde samimi görünmeyen, saf bir intikam ve bunu fırsata çeviren hareketten etkilenmiş gibi görünmektedir. Belirsizliğin ikinci unsuru ise, halkın “Gençlik Muhafızları”na yanıt verme girişimidir. Başkan tarafından dağıtılan “Gençlik Muhafızları”na karşılık vermeleri ve bir akşam muhafızlardan birinin kasabada “bir sürü küçük elle” yapılan cinayet gerçeğinde bulunmaktadır. Başkan Afrika halkından olan katilleri cezalandırmak yerine “Gençlik Muhafızları”nı görevden almıştır. Salim, bu davranıştan yola çıkarak, başkanı “*Kendi yine halk dostu, kendi sevdiği deyimle “petit people”¹⁵ dostu olarak göstermiş ve onlara zulmedenleri cezalandırmıştı*” iddiasında bulunmaktadır (Naipaul, 2015, s. 272). Dolayısıyla, Salim’in anlatımıyla, sömürge sonrası Afrika kıtasının gerçek

¹⁵ Küçük insanlar anlamına gelmektedir (Naipaul, 2015, s. 272).

durumu ile ilgili önemli bir mesaj iletmektedir. Fakat bunu gerçekleştiren sömürgeciliği de eleştirmektedir.

Gençlik Muhafızları halka karşı görevlerini unutmuş, başkanla yollarını ayırmış ve çok fazla konuşmuşlardır. Maaşlarını kaybederek hiçbiri hükümet görevlerini alınmayarak kasabadan sürülmektedir. Ormana, inşaat işlerine gönderilmişlerdir. Ormanda maymunun bilgeliğini öğreneceklerdir. Bu konuda Başkan'ın Gençlik Muhafızları ile ilgili söyledikleri de dikkat çekmektedir:

“...Maymun zeki. Maymun bal gibi zeki. Maymun konuşabilir. Bilmiyor muydunuz? Şimdi öğrendiniz. Maymun konuşabilir ama belli etmez. Maymun insanın önünde konuşursa insanın onu yakalayacağını, döneceğini ve çalıştıracağını bilir. Yakıcı güneşte yük taşıtacağını bilir. Kayıkta kürek çektireceğini bilir. ... Bu insanlara maymun gibi olmayı öğreteceğiz. Onları ormana gönderip osurtana kadar çalıştıracağız” (Naipaul, 2015, s. 271).

Darwin'e göre, insanla maymun aynı kökene dayanmaktadır. Aslında maymuna yakın olan Avrupalı dışındakilerdir. Sömürgeci sistem, Avrupalı dışındaki insanları, yarı maymunu, barbar ve vahşi olarak nitelendirmektedir (Ülger, 2018, s. 427). Başkan'ın ifadelerinde Gençlik Muhafızlarına yönelik aşağılayıcı ve insandışılaştıran söylemi dikkat çekmektedir.

“Özgürlük Ordusu”nun Büyük Adam'ın hükümeti ile ilgili anlattıkları, şehrin komiseri olan Ferdinand tarafından doğrulanmıştır ve Salim'in yanından ayrılmasına kolaylık sağlamıştır:

“Geri dönecekleri yeri kaybettiklerini düşünüyorlar. Başkentte stajımı yaparken ben de aynı şeyi hissetmeye başlamıştım. Kullanıldığımı hissediyordum. Boş yere eğitim gördüğümü hissediyordum. Kandırıldığımı hissediyordum. Bana verilen her şey beni mahvetmek içindi. Tekrar çocuk olmak, kitapları ve kitaplarla ilgili her şeyi

unutmak istedim. Orman kendi kendini idare ediyor. Ama gidecek hiçbir yeri yok. Köyleri gezdim. Bir kabus. İnsanların, yabancı şirketlerin yaptığı bütün o havaalanları - artık hiçbir yer güvenli değil” (Naipaul, 2015, s. 352 - 353).

Ferdinand’ın Başkan’ın kuralını eleştirmesi, korkunç bir gerçeği ortaya çıkarmaktadır. Afrika kıtasının bu bölümünde “medeniyetin” ilerleme göstermesi ormandaki köylerin emniyetine geri dönüşü olmayacak şekilde zarar vermektedir. İkinci ayaklanma esnasında, yerli Afrika halkı, ilkel şartlarda dahi olsa yaşamlarını sürdürebilecekleri orman köylerinde emniyeti sağlayabilmektedirler. Ama artık hiçbir yer emniyetli değildir. Aykırı bir şekilde, eğitim ve havaalanı gibi “modern Avrupa medeniyetinin” kolaylıkları Afrika kıtasındaki orman ve köylerinde acı ve emniyet kaybına neden olmuştur. Bundan dolayı Ferdinand ve “Özgürlük Ordusu” grubunu destekleyenlerin orman köylerindeki doğal yaşamlarına dönmeleri uzun bir zaman almaktadır. “Özgürlük Ordusu”nun bunu hangi yöntemlerle başarmak istediği, Salim’in ailesinin eski kölesi olan ve kasabada beraber yaşamını sürdürdüğü Metty tarafından şu şekilde aktarılmaktadır:

*“... herkesin elini kana bulamak zorunda kalacağını söylüyorlar. Okuma yazma bilen, kravat ve ceket giymiş, **jacket de boy**¹⁶ giymiş herkesi öldüreceklerini söylüyorlar. Bütün efendilerle uşaklarını öldürecekler. İşlerini bitirdiklerinde kimse bir zamanlar böyle bir yerin var olduğunu bilmeyecek. Öldürecekler, durmadan öldürecekler. Çok geç olmadan başlangıca dönmenin tek yolunun bu olduğunu söylüyorlar”* (Naipaul, 2015, s. 355).

Yukarıdaki paragrafta isyancılar ile ilgili anlatılanlar fazlasıyla acımasızdır. İsyancıların bu vahşice yaklaşımı, Salim’in Afrikalı toplumlara karşı kullanılan “sömürge klişelerinden” biri olan “vahşi” olduğuna dair ileri sürülen eleştirisinin bir kısmıdır. Diğer taraftan, bu bölüm yerli Afrika halkının orman köylerindeki geleneksel

¹⁶ Çocuk ceketi anlamına gelmektedir (Naipaul, 2015, s. 158).

ve doğal yaşam tarzlarına geri dönme arzularını güçlendirmektedir. İsyancıların Avrupa kültürünü temsil eden öğelerle, yani kravat, ceket ve eğitimle ufak dahi olsa bir ilişkisi bulunan insanlar gibi, “Avrupa kültürünün” bütün öğelerini yerlebir etme amacı belirtilmektedir. Bu paragraf, Salim’in daha önce ifade ettiği “davetsiz uygarlığa” karşı hıncını da yansıtmaktadır. O kadar şiddetli ki kasabayı yerlebir etmek niyetindedir. Bu yüzden “işlerini bitirdiklerinde kimse bir zamanlar böyle bir yerin var olduğunu bilmeyecek” demiştir. Bu şiddetli öfkenin, yerli Afrika insanlarına uygulanan adaletsizliğin ve acının boyutunu gösterdiği söylenebilir.

Madunun “madun” konumu, sesini çıkaramayışı, dilsizliği, sömürülmesi, ezilmesi ve zulme uğraması, mazlum ve mağdur oluşu bir olgudur. Tarih boyunca madun’un sömürü ve zulme karşı başkaldırı, direniş gibi yollara başvurduğu görülmüştür. Madunu madun konumuna yerleştiren egemenlik ilişkisi, dilsel bir ilişkidir. Bunun yanı sıra bir şiddet ilişkisi de olduğunu, egemenliğin her zaman dilsel ve ideolojik mekanizmalarla olduğu kadar şiddetle de sürdürüldüğü/yaratıldığı düşünülürse, dilini kullanamayan ve sesini çıkaramayan madun, ilk olarak şiddete yönelmektedir. Düzenin pürüzsüz bir şekilde işlemediği, sömürü kelimesi can yaktığı ve acı verdiği zaman, madunlar da isyana başvurmaktadır (Somay, 2008, s. 161 - 163). Madunlar ayaklanarak yağma yapabilmektedir. Makinelere zarar verip kırabilir, işyerlerini ve yönetim kuruluşlarını, üretim araçlarını ve ürünün kendisini çalışamaz, kullanılamaz hale getirebilir (Somay, 2018, s. 169).

Çalışmanın bu noktasına gelene kadar, çoğunlukla dikkat çekilen yerli Afrika halkının “mağduriyeti”dir. Romanda aynı zamanda diğer “sömürge kurbanları” da ele alınmaktadır. Bu kurbanlardan biri, Salim’in Afrika kıtasının Doğu sahilindeki cemaatinden arkadaşı olan İndar adlı kişidir. Salim ve İndar’ın ailesi Hint Okyanusu’nda yaşamış bir göçmen ailedir. Salim, romanın bir bölümünde anlatılanları değerlendirdikten sonra gerçek ülkelerinin Kuzeybatı Hindistan olduğunu söylemektedir (Naipaul, 2015, s. 27). Bu gerçek, Salim ve İndar’ın asıl ülkelerinin, Afrika’nın Doğu sahilinde olduğunu belirttikleri ülkenin ve nehrin dönemecindeki kentin tümünün Avrupalı güçlerin sömürgeleri olduklarına yönelik önemli gözlemlere

yol açmaktadır. Söz konusu durumda Salim ve İndar gibi insanların “evsiz ve barksız”, “huzursuz” hislerine kapılmalarına neden olmaktadır.

Romanda İndar’ın durumu ile ilgili öne çıkarılan ilk nokta, “sömürgeciliğin etkisi” ile hayatı istikrarsızlaştırılmış bir insan için, başka ülkelerde yaşayan insanlarla hiçbir zaman aynı olamayacak olan ve geçmişin kendine özgü anlayış biçimidir. İndar *“Belki dünyanın bir yerinde -ölü ülkelerde ya da güvenli ve bunları atlatmış ülkelerde- insanlar geçmişle iftihar edip varislerine mobilyalar ve porselenler bırakmayı düşünüyor”* (Naipaul, 2015, s. 188) olabileceklerine inanmaktadır. İndar’ın bu gibi miras bırakma ile ilgili düşünceleri şu şekildedir: *“... İsviçre’de ya da Kanada’da böyle bir şey yapabilirler... Her yerde insanlar hareket halinde, dünya hareket halinde, geçmiş insana acı vermekten başka bir şeye yaramaz”* (Naipaul, 2015, s. 188). Bu ifade de İndar, dünyanın pek çok bölgesinde insanları, “yerinden ederek” hayatını “yerlebir eden” sömürgeciliğin istikrarsızlaştırıcı etkisinden dolayı oluşan acıdan söz etmektedir. İndar, yaşanan bu acının üstesinden gelebilmek için “geçmişi ezip geçmek zorunda olduklarını” ileri sürmektedir (Naipaul, 2015, s. 188). Aynı zamanda İndar: *“Geçmişe sırtını dönmek kolay değil”* ifadesiyle bir itirafta bulunmaktadır. Bundan dolayı, *“Bunu yapabilmek için donanımlı olmalısın, yoksa hüznü seni pusuya düşürüp yok eder. İşte bu yüzden toprağa dönüşene kadar çiğnenen bahçe imgesine sarılıyorum”* (Naipaul, 2015, s. 188) şeklinde iddia da bulunmaktadır.

Yukarıda bahsedilen “acı”, “hüzün”, “pusu” ve “yerlebir etme” sözcükleri, İndar ve ona benzeyen insanların sömürgeciliğin etkisi sonucunda maruz kaldıkları acıyı ima etmektedir. İndar bu bölümün devamında üniversite eğitimini Londra’da bitirdiği zamanı anlatmaktadır ve kendisini “iki dünyaya ait olduğu” için güvende hissetmemektedir (Naipaul, 2015, s. 192).

Fanon, siyah adam beyaz adamların dünyasıyla temasa geçtiklerinde bir daha eskisi gibi olamadığını söylemektedir. Bu temasta, siyah adam yabancılaşmış ve nevrotik bir tip olarak karşımıza çıkmaktadır. İndar’da da aynı izlenimler görülmektedir. Siyah adam, beyaza boyanmak istemektedir yani beyaz adamın

görünümü altında “öteki” olmak amacıyla yaşam mücadelesini sürdürmektedir (Fanon, 2016, s. 189).

İndar, üniversite için Randevu Komitesi’ne geldiğinde komitenin İngiliz çocuklarını İngiliz işlerine yerleştirmek için kurulduğunu fark etmektedir (Naipaul, 2015, s. 190). İş arayışında olan İndar, Londra’da bir iş bulamayacağına karar vererek atalarının ülkesine ait olduğunu hisseder. Londra’daki Hindistan Büyükelçiliğinde bir işe başvurmaya karar vermektedir. İndar “Hindistan’a ait olduğunu iddia eden bir Londra binasına, bir İngiliz binasıyla aynı benzerlikte olan “Hindistan Elçiliği”ne geldiğinde: *“Hayatımda ilk olarak sömürgeciliğe karşı öfkeyle doldum. Bu öfke sadece Londra’ya ya da İngiltere’ye karşı değil, kendilerinin böylesi bir yabancı hayale güdülmesine izin verenlere de duyulan bir öfkeydi”* (Naipaul, 2015, s. 193 - 194) düşüncelerine kapılmaktadır. İndar, binadan içeri girdiğinde “aidiyet duygusunu” bir kere daha kaybetmektedir:

“Kendimi atalarımın, atalarımızın ülkesiyle hiç bu kadar alakalı ve ondan hiç bu kadar uzak hissetmemiştim. O binada kim olduğuma dair fikrimin önemli bir kısmını kaybettiğimi hissettim. Dünyanın neresinde durduğuma ilişkin çok zalim bir bilgi ihsan edilmişti bana. Bundan nefret ediyordum” (Naipaul, 2015, s. 194).

İndar, Hindistan Elçiliği’nin içerisinde gördüklerinden dolayı hayal kırıklığına uğramaktadır. Elçilikte girdiği odadaki masalardan birinde kendi adamı oturmaktadır. Masanın üzeri boş ve adam da oldukça aylak ve galesiz görünmektedir. İndar’ın ne için geldiğini bilmemektedir. İndar ceketine ve kravatına rağmen adamın başka bir ofise, başka bir binaya, başka bir şehire ait olduğunu düşünmektedir. İndar, *“Tüccar kastının adını taşıyordu, onu üzerinde bir “dhoti”¹⁷, bir pazar tezgahındaki minderine uzanmış, ayakları çıplak, elleriyle ayak parmaklarını ovuşturarak ölü deriyi soyarken hayal etmekte hiç zorlanmadım. ‘Gömleklik. Gömleklik mi istiyorsun?’”* (Naipaul, 2015, s. 194). Bu adamın İndar’a *“Mr. Verma’yı görseniz daha iyi olurdu”* demesiyle

¹⁷ Geleneksel Hint erkek giysisi verilen addır (Naipaul, 2015, s. 194).

devam etmektedir. İndar, Mr. Verma'nın ofisine gittiğinde telefonların çok çalmasından dolayı mülakat hep yarıda kesilmektedir. Daha sonra İndar'a başka bir kattaki başka bir ofise gitmesi gerektiğini söylemiş ve ofisin yolunu tarif etmektedir. Ofise girdiğinde karşısına karanlık küçük bir bekleme odası ve *“eski moda bir daktilonun önünde oturan ufak tefek bir adam”* çıkmaktadır. İndar girdiği bu oda da, Gandhi ve Nehru'nun çerçeveli fotoğraflarını görmektedir. *“Bu adamların böylesi bir sefillikten kendilerini insan olarak kabul ettirmeyi nasıl başardıklarına”* şaşırılmaktadır (Naipaul, 2015, s. 195 - 196). İndar'ın hayal kırıklığı yukarıda ifade edilen noktada yaşanmaktadır.

İndar *“Londra'nın göbeğinde, o binada bu büyük adamları başka bir şekilde, deyim yerindeyse içeriden görmek tuhatfı”* cümlesiyle hayal kırıklığını dile getirmektedir. İndar'ın Gandhi ve Nehru ile ilgili düşünceleri değişime uğramaktadır. İndar'ın düşünceleri şu şekildedir:

“O zamana kadar uzaktan uzağa, gazetelerle dergilerden okuduklarımdan fazlasını bilmeden onları takdir etmişim. Bana aittiler; beni ulvileştiriyor, bana dünyada bir yer veriyorlardı. Şimdi tam aksini hissediyordum. O odada o büyük adamların fotoğrafları kendimi bir kuyunun dibinde hissetmeme neden oldu. O binada gerçek anlamda insanlığın sadece onlara bahşedildiğini, başka herkesten esirgendiğini hissettim. Herkes insanlığını ya da insanlığının bir bölümünü o liderlere devretmişti. O liderleri daha fazla yüceltebilmek için herkes gönüllü olarak kendini küçültmüştü. Bu düşünceler beni şaşırttı, acı verdi. Zındıklıktan da öteydiler. Dünyanın düzenine dair son inancımı da yok ettiler. Kendimi fırlatılıp atılmış, yalnız kalmış hissetmeye başlamıştım” (Naipaul, 2015, s. 196).

Yukarıdaki paragraf net bir şekilde sömürge sonrası Hint halkının sert bir eleştirisidir. Fakat İndar'ın hayranlık duyduğu bu iki liderin, Hindistan'ın İngiliz hükümdarından bağımsızlık savaşını yöneten iki lider olduğuna dikkat edilmelidir. İndar'ın hayranlığını sekteye uğratan ise, Londra'nın merkezinde İngiltere

İmparatorluğu'nun kalbinde bulunan görünüşü Hindistan'a benzeyen bir İngiliz binası olan Hindistan Elçiliği'nin içini görmesidir. Dolayısıyla İndar'ın sömürge sonrası Hintlilere karşı hayal kırıklığının yaşandığı Hindistan Elçiliği hakkında kendisinin düşünceleri, eleştirel tutumuna “belirsiz bir boyut” dahil etmektedir. Böylelikle İndar'ı yeniden “iki dünyanın adamı” olarak bırakmaktadır.

Ufak tefek olan adam İndar'ı kast ve tapınak kokan diğer bir ofise götürdüğünde Zenci bir Hintli ile karşılaşmış ve böylelikle İndar'ın hayal kırıklığı artmıştır. Adam İndar'a, “*Ama mektubunuzda Afrikalı olduğunuzu yazmışsınız. Bizim diplomatik kadromuza nasıl katılacaksınız? Kime sadık olduğunuzu bilemeyeceğimiz birini nasıl kabul edelim?*” sorularını yöneltmektedir (Naipaul, 2015, s. 197).

Zenci bir Hintli, “*Afrika'da gününüzü gün ediyordunuz. Şimdi iş sıkıntıya gelince geri kaçmak istiyorsunuz. Ama yerli halkla kader birliği etmek zorundasınız*” demektedir (Naipaul, 2015, s. 198). Bu ifade İndar ve toplumuna yapılan bir eleştiri olsa da, sömürgecilikten etkilenen bütün insanların acı çekmesinin şart olduğunu göstermektedir. Şuan bu acı, dışarda ve tek başına kaldığını düşünen İndar içinde geçerli olmaktadır. Artık evi olarak görebileceği bir yer bulunmamaktadır. Afrika kıtası, Afrika halkına aittir. İngiliz işleri İngiliz çocuklarına aittir. Hindistan İndar'ı parçalanmış sadakatleri olan bir Hintli olarak görmektedir. Bu sorunlar karşısında İndar, kendisini çektiği acıdan uzaklaştıracak bir çözüm yolu bulmaktadır. Fakat sömürge ortamından edilmesinin kurbanı olduğunu göstermektedir:

“...serseri mayın gibi oluşumdan duyduğum üzüntünün sahte olduğunu, o ev ve güvenlik rüyasının zamansız, aptalca ve çok zayıf bir soyutlanma rüyasından öte bir şey olmadığını anlamaya başladım. Sadece kendime aittim. İnsanlığımı kimseye teslim etmeyecektim. Benim gibi birisi için sadece tek bir uygarlık ve tek bir yer vardı - Londra ya da onun gibi bir yer” (Naipaul, 2015, s. 200).

Sömürgeciliğin etkisi İndar'da ülke değiştirme ve evsizlik hissi, onu bireyselliğe ve imparatorluğun merkezine yönlendirerek evsizlik hissinden kaçmaya

teşvik etmektedir. Aslında bu durum sömürgecinin evi için bir tercih gibi algılanmaktadır. Ancak temelde, bu seçim İndar ve onun gibi sömürgeleştirilmiş insanların medeniyeti ve imparatorluğun merkezini tercih ettiklerini göstermektedir. Bundan dolayı sömürgeciliğin toplumlara getirdiği karmaşa ve yerinden edilmenin dışında başka bir yol sunmamaktadır. Sömürgeciliğin neden olduğu kargaşa, kökensiz ve evsiz olarak onları emperyal merkez noktasına itmektedir.

Avrupa sömürgeciliğinden etkilenen bir diğer isim ise, nehrin dönemecinden gelerek kasabada yaşamını sürdürmek için Nasreddin tarafından “harika hikayeler” ile cezalandırılan Salim’dir (Naipaul, 2015, s. 184). Nasreddin, kasabadaki yaşadığı günleri Salim’e anlatarak onu etkilemektedir. Salim’i etkilemesinin nedeni ise, Nasreddin’in Avrupa sömürgecisinin kültüründen etkilenmiş olmasıdır. Ayrıca Salim, kendisini Avrupalılara tanıtmak için çok isteklidir. Salim’in Nasreddin’i anlatması bunu ortaya koymaktadır:

“ Nasreddin cemaatimizin egzotik bir üyesiydi. Babam yaşlarındaydı ama çok daha genç görünüyordu ve tam dünya adamıydı. Tenis oynar, şarap içer, Fransızca konuşur, koyu renk gözlükler takar, (çok geniş yakalarının ucu aşağı doğru kıvrılan) takım elbiseler giyerdi. Bizim aramızda, Avrupa’dan değil, oturduğu ve işini yürüttüğü Orta Afrika’daki bir kasabadan edindiği Avrupalı halleriyle tanınırdı (ve arkasından biraz da tiye alınırdı)” (Naipaul, 2015, s. 38).

Burada aynı zamanda, Salim’in Nasreddin’e karşı hissettiği hayranlık ve taklit etmeye yöneldiği “Avrupa kültürüne” yönelik semboller bulunmaktadır. Fanon’a göre siyah adam, beyaz adamın dünyasıyla temasa geçerek beyazlaşmak ve adamdan sayılmak istemektedir. Siyah adam, kendi toplumuna özgül değerlerinden uzaklaşmakta ve beyaz adamın kültürünü benimseyerek ve sempati duyarak kendisine yabancılaşmaktadır (Fanon, 2016, s. 35). Salim, Nasreddin’in harika hikayelerinden etkilenerek kendisini Avrupalılara tanıtmak konusunda çok istekli davranmaktadır.

Salim, nehrin dönemecindeki kasabaya taşınmak istemesinin temel nedenini şu şekilde ifade etmektedir: “... Nasreddin’in tarif ettiği hayatın bittiğini de biliyordum. Ama bu hayatın benim için tekrar yaratılabileceği bir yere gider gibi gidiyordum Afrika’yı kat ederek Nasreddin’in kasabasına” (Naipaul, 2015, s. 43). Dolayısıyla Salim’in bundan böyle çektiği acıların Afrika ormanına izinsiz giren sömürgecilerin dolaylı da olsa neden olduğu söylenebilir.

Salim’in Avrupalı yaşam şekliyle cezbedildiği Orta Afrika kasabasındaki yeni yaşamının açıklaması, Salim’i “köksüz”, “evsiz”, “kapana sıkışmış” bir adam olarak göstermektedir. İlk başta Salim, yerine getirme sözüne hala inanmaya devam etmektedir: “Bir aydınlanma yaşayıp onun kılavuzluğunda hala beklediğim “hayatı” ve o güzel yeri bulmayı umuyordum” (Naipaul, 2015, s. 131). Ardından kendisini bir yabancı gibi hissetmeye başlamaktadır: “Kasabanın fiziksel hissiyatından nefret etmeye başlamıştım. ...Hep yerli yerindeydiler, asla benim olmamışlardı, bana artık sadece zamanın geçişini hatırlatıyorlardı” (Naipaul, 2015, s. 141). Kısa bir süre sonra Salim kendini ev sahibi gibi hissetmemeye başlamaktadır ve evsiz biri olduğunu fark etmeye başlamaktadır: “Evimi özledim, aylardır özliyorum. Ama ev artık dönebileceğim bir yer değildi. Ev kafamdaki bir şeydi. Kaybettiğim bir şey” (Naipaul, 2015, s. 146). Salim’in evsiz olma haline yönelik düşüncesini sonlandırmasının yöntemi, Avrupa’nın sömürgeleştirme etkilerinin tek kurbanı olmadığını göstermektedir: “Bu açıdan hizmet ettiğimiz kasabadaki sefil görünüşlü, pejmürde Afrikalılara benziyordum” (Naipaul, 2015, s. 146).

Salim’in Avrupa medeniyetinde bir tatminkarlık bulduğu söylenebilir. Başkan’ın eski Avrupa banliyösünde kurduğu Yeni Özel Bölge’de, Avrupalı bir çift tarafından evlerinde verilen parti esnasında, Salim “...istediğim hayatı bulduğumu hissediyordum; tekrar sıradan olmayı istemiyordum. Şans eseri, Nasreddin’in senelerce önce burada bulduğu şeyin benzeri bir şeye rastladığımı hissediyordum” (Naipaul, 2015, s. 172 - 173). Partide çalınan Joan Baez’in şarkısını dinleyen Salim, “...kaybı, sıla hasretini, acıyı bilen, aşkı özleyen...” parçasının uyandığını düşünmektedir (Naipaul, 2015, s. 171). Fakat Salim, bu durumun gerçek olmadığını

ortamın yapmacıklığının farkındadır. Salim, Özel Bölge’deki bu partiye katılma şansı yakalamasını şu sözlerle anlatmaktadır:

“...Bundan kuşku yoktu. Adalet beklentin olmasa ve sıklıkla onu elde etmesen adaletsizlik hakkında tatlı şarkılar dinleyemezdin. Dünyanın döndüğünü ve seninde onun içinde -tıpkı yerlerde Afrika hasırları, duvarlarda Afrika süsleri, mızrakları, maskeleri gibi basit şeylerle güzel olmayı başaran odadaki diğer insanlar gibi- güvende olduğunu hissetmesen dünyanın sonu hakkında şarkılar söyleyemezdin. O odada, o faraziyelerde bulunda ne kadar kolaydı!” (Naipaul, 2015, s. 172).

Salim, “evsizlik” hissinden uzaklaşmak için bilinçli olarak ihanete uğramasına mücadele etmektedir: *“Şimdi yaptığım gibi yapmacık davranmak daha iyiydi. O yapmacıklığın getirdiği yakınlığı paylaşmak, o odada hepimizin adaletsizlikle ve kol gezen ölümle güzel ve cesur yaşadığımızı ve kendimizi sevgiyle avuttuğumuzu hissetmek daha iyiydi” (Naipaul, 2015, s. 172).*

Salim Avrupalı beyaz bir kadın olan Yvette ile birlikteliğinde yepyeni bir cinsel doyum yaşamaktadır. Salim, Özel Bölge’de yaşayan Avrupalı tarihçi Raymond’un karısı olan Yvette ile ilişkilerinin başında kutsanmış hissetmektedir. Fakat, Salim’in kendisi gibi Yvette’in de çaresiz olduğunu farketmesi üzerine, sevinçli hali kaybolmakta yeniden paramparça hissetmektedir. Bu durum, sömürge sonrası “yerinden” edilme ve “kurbanı” olduğunu ortaya çıkarmaktadır: *“Yvette’le yaşamayı istediğim macera bulutlara yükselmekti, bu hayatan -tekdüzelikten, gereksiz gerilimden, “ülkenin durumu”ndan- uzaklaşmaydı. Benim gibi kapana kısılmış insanlarla ilişki kurmak değildi” (Naipaul, 2015, s. 241).*

Fanon’a göre, siyah adamların, sömürgecilik sonrası göçmenlerin, Avrupalı olmayan ötekilerin kendi varlıklarını beyaz adam’a kabul ettirmenin ve bir beyaz kadar değer görebilmesinin tek yöntemi, beyaz kadınla birlikte olmaktır. Çünkü beyaz bir kadına sahip olan siyah adam kendi ırkdaşları tarafından kutsanmış olarak görülmektedir (Fanon, 2016, s. 94). Salim ve Yvette arasında yaşanan bu cinsellik,

Salim'in hem yaşadığı kaygı ve endişeyi yok etmesine hem de Avrupalı sömürgeciye karşı bir güç edinmesini sağladığı söylenebilir.

Salim, Fanon'un sözleriyle "bedeninden kaçamayan endişeli bir adamdır". Salim'in yaşadığı endişe farklılığını her koşulda görünür kılan bedeninden dolayıdır. Bu endişeyi ve bedeninin "öteki" olarak algılanmasına neden olan teninin rengini aşabilmesinin tek yolu, beyaz kadınlarla kuracağı cinsel ilişkidir (Çelikel, 2011, s. 136).

Salim'in sömürge toplumunda bir kadına yönelik sömürgeciliğe hayranlık duyması olarak değerlendirilebilecek Yvette olan ilişkisidir. Bu ilişki aslında Salim'in evsizliğine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla hem Salim'in ve hem Yvette'in yaşadığı bir toplumun olmamasının ilişkilerini mümkün kıldığını fark etmelerini sağlamaktadır: "*Başka hiçbir yerde bu iş böyle gelişmezdi; belki başka bir yerde ilişkimiz mümkün olmazdı*" (Naipaul, 2015, s. 264).

Salim'in yaşadığı bütün aydınlanmalar, "evsizlik" durumundan yansıyan "acı" duygusunu aktarmaktadır. Bundan dolayı, "*İnsanlar sadece yaşlanmak, zamanlarını doldurmak, deneyim kazanmak için dünyaya geliyorlarmış... zevk ve acının -özellikle de acının- bir anlamı yoktu; zevki kovalamak nasıl anlamsızsa acıyı sahiplenmek de o kadar anlamsızdı*" (Naipaul, 2015, s. 288). Diğer bir düşüncesiyle Salim, "ev" düşüncesini reddetmekte ve bunu reddederken şiddetli bir acı duygusunu da iletmektedir: "*Eve gitme, terk etme, başka bir yer fikri - senelerdir bu fikrin çeşitli biçimleriyle yaşamıştım... Bu bir aldanmaydı. Sadece zayıflamak ve çökertmek için rahatlık verdiğini ancak şimdi görüyordum*" (Naipaul, 2015, s. 315). Bu düşünceler sona ererken ve acısını rahatlatacak bir düşünüşe yönelirken, "evsizlik hissinin" yol açtığı acı daha da dikkat çekmektedir: "*Geri dönüş yoktu, geri dönülecek bir şey kalmamıştı... Geçmiş ezip geçmek... Geçmiş fikrinden kurtul, kaybedilenlerin o rüyamsı görüntülerini sıradanlaştı*" (Naipaul, 2015, s. 315 - 316). Salim'in yaşadığı kayıp, acı, evsizlik gibi duyguları sıradanlaştırma arzusu, kendilerinin neden olduğu ıstırapın boyutunu ortaya çıkarmaktadır.

Romanın sonuna gelindiğinde, Başkan yaklaşmakta olan zor zamanların sinyalini vermektedir. Başkan'ın kurallarına aykırı davrananlara uyguladığı rahatsız edici yaptırımları, Afrika kıtasının bazı bölgelerinde ayaklanmaya yol açmaktadır. Ülke kargaşa içerisine girmektedir. Sömürgeciliğin insanlara getirdiği ıstırap ve acının şiddeti tekrar ortaya çıkarılmaktadır. Son sahnede, tekrar Salim'in evsizlik ve yalnızlığa terk edilmesi yeniden vurgulanmaktadır. Bir kez daha karmaşa içerisine giren kasabayı terk etmek için buharlıya binmiştir. Buharlı, silahlı delikanlılar tarafından saldırıya uğramıştır: *“Projektör kapatıldı; mavna artık görünmüyordu. Buharlı tekrar yola koyuldu ve ışıklarını yakmadan nehir aşağı, savaş bölgesinden uzağa ilerlemeye başladı”* (Naipaul, 2015, s. 359). Anlatım, Salim'in karanlık sularda ilerleyen vapurdaki görüntüsü ve sömürge sonrası toplumlarda bir kişinin “evsiz” kalması sonucunda, karanlık bir geleceğe doğru ilerleyerek son bulmaktadır.

SONUÇ

Sömürgecilik sonrası, sömürgeciliğin bıraktığı mirası sorunsallaştıran pek çok çeşitli ifadelerle beraber felsefi, eleştirel ve edebi kuramları ve yaklaşımları da içerisine almaktadır. Bu süreçte, dil ve gücün birleşmesiyle sömürgecilik söylemleri sömürgecilik sonrası yazına dönüşmüştür. Bir edebiyat kuramı ve eleştirel yaklaşım olan sömürgecilik sonrası, dönemin kültür ve kimlikleri, sosyal, tarihsel ve ideolojik yapıları o süreçte kaleme alınan eserlerle yansıtılmıştır.

Tezin konusu olan “*Postkolonyalist Söylem Bağlamında V.S. Naipaul ve Nehrin Dönemeci*” başlıklı çalışmada, sömürge dönemi sonrası farklı eleştirel kuram ve yaklaşımlar ile onları geliştiren teorisyenlerin fikirleri incelenmiş ve bu fikirlerden yola çıkarak Naipaul’un politik ve toplumsal eserinde Afrika’nın bağımsızlık mücadeleleri sonucunda karşılaştıkları kaos ortamı, güç-iktidar ilişkileri, ırkçılık, göç olgusu, kabile çatışmaları, kimlik ve ötekileşme, melezleşme, maduniyet olgusu üzerinden postkolonyalist söylem bağlamında analizi yapılmıştır.

Bu bağlamda düşünüldüğünde, romanın başkahramanı ve anlatıcısı olan Salim’in, Afrika’nın Doğu sahilinde yaşayan ailesinin yanından uzaklaşmak istemesinin nedeni, cemaatlerinin ve topluluklarının kısa zaman içerisinde gelecek olan bir tehlikeyle karşılaşacağına inanması ve Orta Afrika’da bulunan bir kasabada dükkanı olan Nasreddin’in anlattığı hikayelerdir. Bu hikayeler, Salim’de Avrupa’ya karşı aşırı derecede sempati ve hayranlık duymasına neden olmuştur. Daha sonra kasabaya gelecek olan tehlikeyi farkedene ve Avusturalya’ya gitmeye karar veren Nasreddin’in dükkanını satın alan Salim, nehrin dönemecinde yeni bir hayata başlamak için yola çıkmıştır. Nehrin dönemecinde Arap, Hint, Fars ve Portekiz azınlıklarının bulunması, Salim’in kendi toplumuna ve ailesini yabancılaşmasına ve kimliğinde melezleşmeye neden olmuştur. Dolayısıyla Salim’in nehrin dönemecindeki kasabada kimlik sorunu yaşadığı görülmektedir. Sömürgecilik sonrası göçmen için kimlik bir aidiyetten çok hayatta kalma aracı haline gelmektedir.

Romanda yaşanan olaylar incelendiğinde, aslında yaşanan bütün sorunların başlangıç noktası, doymak bilmeyen, ellerindeki olanla yetinmeyip daha fazlasını isteyen ve başka ülkelerin zenginliklerini ve topraklarını ele geçirmeye çalışan sömürgecidir. Avrupa'nın sömürgeci politikaları olmasa, insanlar kendi topraklarında rahat ve huzurlu bir şekilde yaşamalarını sürdürebilecektir. Yabancı bir ülkeye göç ederek orada aşağılanmayacak ve hor görülmecektir. Yazar ve roman bağlamında düşünüldüğünde; Naipaul'un Avrupa sömürgeciliğinin geçmişinde kökleri olan Trinidad ve Hindistan'dan gelmesi ve aynı zamanda romanın anlatıcısı Salim'in Hindistan kökenli olması, sömürgeleştirilmiş toplumlardan gelmelerinden dolayı sömürgecilik döneminin sorunlarına değineceğini düşündürmektedir. Fakat romana bakıldığında sömürge sonrası yaşanan sıkıntılar anlatılmaktadır. "Nehrin Dönemeci" Afrika kıtasının öyküsüdür. Sadece yerli Afrikalıların öyküsü değildir. Çünkü romanda Afrikalı karakterlerden çok, yabancı azınlıklardan gelen karakterler bulunmaktadır.

Roman boyunca betimlenen karakterler çeşitli etnik ve ulusal geçmişe sahip olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma, "Nehrin Dönemeci" adlı romanın anlatıcısı olan Salim'in davranışlarında belirsiz bir tutum olduğunu ileri sürmektedir. Bunun nedeni ise, Salim'in ataları Hindistan'dan Afrika'nın Doğu sahiline göç etmiş Müslüman bir ailedir. Aynı zamanda Salim, Afrika bölgesinin merkezine doğru yaptığı yolculukla beraber arada kalmışlık ve kimlik sorunu yaşamaktadır. Kendisini hiçbir topluma ait hissetmemektedir. Bundan dolayı Salim, roman boyunca hem sömürgeleştirilmiş insanları ve Afrika kıtasını eleştirirken, hem de Avrupalı sömürgeciyi eleştirmektedir.

Sömürgeciliğin uygulayıcısı olan Avrupa, bilhassa 19. yüzyılda Afrika kıtası ve Asya kıtasını sömürgeleştirmiştir. Avrupalılar yüzyıllar öncesinden kendi medeniyetlerinin veya kültürlerinin tek ve özgün olduğuna inanmışlardır. Bu inançla üstün ve hakim bir "ben" yaratma düşüncesi içerisindeyler. Hakim olan sömürgeci güç, varlığını uzun süreli sağlamak için kendisi dışında kalan bütün medeniyetlerin akıl ve maddi zenginliklerine el koyarak ötekileştirmektedir. Afrika kıtası, sömürgeleşme sürecine dahil olan her ülke gibi, en fazla acıyı yaşayan ülkelerden

biridir. Aynı zamanda Afrika halkının tenlerinin renginden dolayı ırkçı davranışlara maruz kaldıkları da bilinmektedir. Çünkü sömürgecilik varlığını sadece maddi ve politik açıdan değil, aynı zamanda kültürel ve ideolojik açılımlarla da ortaya koymaktadır. Sömürülen toplum, maddi değerlerinin yanı sıra manevi değerlerini de kaybederek melezleşmekte ve yabancılaşmaktadır.

Tezin genel çerçevesinde öncelikle literatür taraması yapılmış olup postkolonyalist bir bakış açısıyla V.S. Naipaul'un "Nehrin Dönemeci" adlı romanı, sömürge sonrası eleştirel teorisyenler ve onların kuramları bağlamında incelenmiştir. Bu yöntem ve yaklaşımlarla Naipaul'un "Nehrin Dönemeci" adlı yapıtını çözümlemeye çalışan bu araştırmada, varolanın arkasında olanı görebilmeyi amaç edinen, aydınlatıcı ve özgürleştirici bilgi içeren eleştirel teori ve incelemelerle başarı öyküsüne sahip olan kültürel çalışmalar üzerinde durulmuştur. Devamında kültürel çalışmalarda sömürgecilik ve sömürgecilik sonrası kavramları, kimlik ve ötekileşme olguları ele alınmıştır.

İkinci bölümde kuramsal altyapı bağlamında özellikle sömürge dönemi sonrası edebiyat ve eleştiri anlayışına sahip ve büyük katkılar sağlayan teorisyenlerin eleştirel söylemlerine yer verilmiştir. Çalışma boyunca, Derrida'nın yapısöküm yöntemi, Fanon'un psikanalitik saptamaları, Spivak'ın maduniyet kavramı, Foucault'nun güç-iktidar söylemi, Bhabha'nın melezleme kavramı ve Said'in postkolonyalizm çözümlemeleri öne çıkmaktadır.

Üçüncü bölümde bu kuramsal ve kavramsal çerçevede Afrika kıtasındaki sömürgeci yapı incelenmeye çalışılmış ve bu bağlamda özellikle romanın başkarakteri ve anlatıcısı olan Salim'in sergilediği sömürgeleştirilmiş tavır ve davranışın alışılmışın dışında bir yapıda olduğu ortaya konmuştur. Çünkü roman boyunca hangi tarafta olduğuna dair "belirsiz tutum" içerisinde olan Salim, tutarlı bir duruşa sahip olmayarak çoğu zaman hem kendi toplumuyla aynı kaderi paylaşan Afrikalıları hem de İngiliz sömürgeciliğini eleştirmektedir. Sömüren ve sömürülen yani ırklar arasında yaşanan ikilem, Naipaul'un kurgusunun karakterlerinde yansıtılması bu çalışma için büyük bir öneme sahiptir. Romandaki karakterler, sömürgeleşmenin etkilerinin kurbanı

olmalarıyla beraber aynı zamanda yabancı bir sömürge kıtasında “yerlerinden olma”, “köksüz” durumu yaşadıklarından dolayı belirsiz bir tutum içerisinde kalmaktadır.

Sömürgeleştirme süreci toplumlara kargaşa ve yerinden etmenin dışında başka bir yol sunmamaktadır. Dolayısıyla İndar’da görüldüğü gibi sömürgeleştirilmiş insanlar medeniyet ve imparatorluğun merkezini seçmektedir. Sömürgecilikten doğan kargaşa, köksüzlük ve evsiz yurtsuz olmak onları emperyal merkeze itmektedir. Romanın sonu da evsizlik ve acı çekme teması ile uyumlu bulunmaktadır. Salim’in kentteki sömürgeciliğin yaşandığı kaos ortamından uzaklaşan görüntüsü, evsiz kalmanın ve acı çekmenin önemini vurgulamaktadır. Bu durum Salim ve İndar gibi pek çok sömürge sonrası insanlarında dikkat çeken bir temadır.

Sonuç olarak bu çalışma, Naipaul’un romanında incelenen sömürgeci toplumu ve sömürülen toplumu net bir şekilde eleştiren ve aynı zamanda kendi toplumlarını da eleştiren karakterlerin olduğunu göstermiştir. Sömürgecilik sonrasında yaşanan sıkıntılar karşısında Salim, kendi özgün duruşu ile sömürgeci toplumun gözünde farklı olmasından dolayı bölünmüşlük yaşamaktadır. Bu nedenden dolayı hem sömürgeci toplumu ve sömürülen toplumu hem de kendi toplumunu eleştirmektedir. Salim bu yüzden romanın başından sonuna kadar kararsız bir tutum sergilemektedir. Bu çalışma, karakterleri belirsiz bir tutum içerisinde tasvir edildiğinden Naipaul’un kurgusunun “emperyal taraftarı” ve “sömürge karşıtı” olarak değerlendirmenin yanlış olacağını ortaya koymuştur. Çünkü Naipaul gibi Salim’inde sömürgeleştirilen toplumdan gelmesi, sömürge karşıtı bir tutum içerisinde olacağını düşündürmektedir. Fakat Salim’in hangi tarafta olduğu roman boyunca belli değildir. Dolayısıyla sömürgecilik, hem sömürgecilik döneminde hem de sömürgecilik sonrası süreçte kültürel etkisini devam ettirmiş ve sömürge bireylerinde ve sömürge sonrası bireylerde kimlik bunalımlarına, melezleşmelere, yabancılaşmalara, arada kalmışlığa ve evsizlik duygusunu yaşamasına yol açmıştır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Akdeniz S., **Kültür Sömürgeciliği** (Birinci Baskı), Bayrak Yayınları, İstanbul, 1988.

Bauman, Z., Raud, R., **Benlik Pratikleri** (Birinci Basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018.

Bauman, Z., **Kimlik** (Birinci Baskı), Heretik Yayınları, Ankara, 2017.

Behdad, A., **Kolonyal Çözölme Çağında Oryantalizm** (Birinci Baskı), Chiviyazıları Yayınevi, İstanbul, 2006.

Berger, A. A., **Kültür Eleştirisi Kültürel Kavramlara Giriş** (Birinci Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Bhabha, K. B., **Kültürel Konumlanış** (Birinci Baskı), İnsan Yayınları, 2016.

Bhabha, H., Mitchell, T. J. W., **Edward Said'le Konuşmaya Devam** (Birinci Baskı), Koç Üniversitesi Yayınları, 2011.

Bourse, M., **Kültürel Çalışmaları Anlamak** (Birinci Baskı). İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.

Çelikel, Ç. A., **Sömürgecilik Sonrası İngiliz Romanında Kültür ve Kimlik** (Birinci Baskı), Bilge Kültür Sanat, İstanbul, 2011.

Dirlik, A., **Postkolonyal Aura Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dünya Eleştirisi** (İkinci Baskı), Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2010.

Duman, S., **Söylem Araştırması** (Birinci Baskı), Dorion Yayınları, Eskişehir, 2018.

Eagleton, T., **Kuramdan Sonra** (Birinci Baskı), Literatür Yayınları, İstanbul, 2004.

Eagleton, T., **Aykırı Simalar** (Birinci Baskı), Epos Yayınları, Ankara, 2006.

Eagleton T., Jameson, F., Said, E., **Milliyetçilik, Sömürgecilik ve Yazın** (Birinci Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993.

Fanon. F., **Yeryüzünün Lanetleri** (İkinci Baskı), Versus Kitap, İstanbul, 2013.

Fanon, F., **Siyah Deri Beyaz Maskeler** (Birinci Baskı), Encore Yayınları, İstanbul, 2016.

Fay, B., **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi** (Dördüncü Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2017.

Foucault, M., **Özne ve İktidar**, (Beşinci Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2016.

Foucault, M., **Ders Özetleri** (Altıncı Baskı) Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2003.

Freire, P., **Ezilenlerin Pedagojisi** (Onyedinci Basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2018.

Giddens, A., **Sosyoloji Başlangıç Okumaları** (Altıncı Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2017.

Geuss, R., **Eleştirel Teori Habermas ve Frankfurt Okulu** (İkinci Baskı), Ayrıntı Yayınları, 2013.

Güngör, N., **İletişim Kuramlar ve Yaklaşımlar** (İkinci Baskı), Sayısal Kitap, Ankara, 2013.

- Hall, S., **Temsil, Kültürel Temsiller ve Anlamlandırma Uygulamaları** (Birinci Basım), Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2017.
- Hall, G., Birchall, C., **Yeni Kültürel Çalışmalar** (Birinci Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Jay, M., **Diyaletik İmgelem** (Birinci Basım), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2014.
- Kabbani, R., **Avrupa'nın Doğu İmajı** (Birinci Baskı), Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 1993.
- Kolektif, Akay, A., Yetişkin E., **Toplumbilim Sayı: 25, Postkolonyal Düşünce Özel Sayı**, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2010, 159.
- Loomba, A., **Kolonyalizm Postkolonyalizm** (Birinci Baskı), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.
- Luraghi, R., **Sömürgecilik Tarihi** (İkinci Basım), E Yayınları, İstanbul, 2000.
- Maigret, E., **Medya ve İletişim Sosyolojisi** (Dördüncü Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Marshall, G., **Sosyoloji Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2005.
- Mattelart, A., Neveu, E., **Kültürel İncelemelere Giriş** (Birinci Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2007.
- Mollaer, F., **Kimlik Politikaları** (Birinci Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014.
- Moran, B., **Edebiyat Kuramları ve Eleştiri** (Yirmibeşinci Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.

Naipaul, S. V., **Nehrin Dönemeci** (Birinci Baskı), Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2015.

Richards, M.K., çev: Talay, Z., **Yeni Bir Bakışla DERRİDA** (Birinci baskı), Kolektif Kitap, İstanbul, 2014.

Robinson, D., Groves, **Felsefe** (Birinci Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2018.

Said, W. E., **Şarkiyatçılık** (Onuncu Baskı), Metis Yayıncılık, İstanbul, 2017.

Said, W. E., **Kültür ve Emperyalizm** (Üçüncü Baskı), Hil Yayınevi, İstanbul, 2010.

Silkü, K. R., **Sömürgecilik Sonrası Roman ve Eleştirisi** (Birinci Baskı), Ege Üniversitesi Yayınları, İzmir, 2011.

Sim, S., Van Loon, B., **Eleştirel Teori** (İkinci Baskı), Ntv Yayınları, İstanbul, 2012.

Slater, P., **Frankfurt Okulu** (Birinci Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1998.

Somay, B., **Çokbilmiş Özne** (Birinci Basım), Metis Yayınları, İstanbul, 2008.

Spencer, L., Krauze, A., **Aydınlanma** (Birinci Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2018.

Spivak, C. G., **Madun Konuşabilir mi?** (Birinci Baskı), Dipnot Yayınları, Ankara, 2016.

Spivak, C. G., **Yapısöküm Postkolonyalizm Madunluk** (Birinci Baskı), Zoom Kitap, İstanbul, 2016.

Spivak, C. G., **Gramatoloji'ye Önsöz** (Birinci Baskı), BilgeSu Yayıncılık, Ankara, 2014.

Strathern, P., **90 Dakikada Foucault** (Birinci Baskı), Zeplin Kitap, İstanbul, 2016.

Sunar, L., (9-10 Aralık 2006), **Uluslararası Oryantalizm Sempozyumu**, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Müdürlüğü Yayınları, 2007, 309.

Tekinalp, Ş., Uzun, R., **İletişim Araştırmaları ve Kuramları** (Dördüncü Baskı), Beta Yayınları, İstanbul, 2013.

Turner, S. Bryan., **Oryantalizm Postmodernizm ve Globalizm** (İkinci Baskı), Anka Yayınları, 2003.

Uygur, N., **Kültür Kuramı** (Dördüncü Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2013.

Ülger, İ., **Sömürgecilik Batı İdeolojisinin Sefaleti** (Birinci Baskı), Ulak Yayıncılık, İstanbul, 2018.

Woofin, R., Zarate, O., **Marksizm** (İkinci Baskı), Ntv Yayınları, İstanbul, 2013.

Yıldız, A., **Oryantalizm Tartışma Metinleri** (İkinci Baskı), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014.

Young, J. Y., **Postkolonyalizm Tarihsel Bir Giriş** (Birinci Baskı), Matbu Yayınları, İstanbul, 2016.

Zizek, S., **Kırılğan Temas** (Üçüncü Baskı), Metis Yayınları, İstanbul, 2011.

Makaleler

Alioğlu, N., **Kültür Çalışmaları Nedir?**, Maltepe Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi, 8, 2007, ss. 19-49.

Tezler

Cakova, Suat., **V.S. Naipaul'un Romanlarının Post-Kolonyal Yaklaşımına İncelenmesi**, Yüksek Lisans Tezi/ Ankara Üniversitesi, 2007.

Göktürk, Işıl., **Kültürel Çalışmalar Ve Toplumbilimlerin Yeniden Biçimlenmesi**, Doktora Tezi/ İstanbul Üniversitesi, 2012.

Sürelili Yayınlar

Erden, S. M., **Bilginin Arkeolojisi'ne Giriş**, Düşünbil Felsefe Dergisi, 53, Mayıs-Haziran 2016, Özyurt Matbaacılık, Ankara, 2016, ss. 18-23.

Kırmacı, F. Ö., **Derrida'nın Yumurtası: Söz Mü Öncedir Yoksa Yazı Mı?**, Düşünbil Felsefe Dergisi, 75, Ocak 2019, Desen Ofset, Ankara, 2019, ss. 6-8.

Mutman, M., **Postkolonyalizm: Ölü Bir Disiplinin Hatıra Defteri**, Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayı, 25, Ekim 2010, Bağlam Yayıncılık, Ankara, 2010, ss.117-128.

Polat, N., **Çokluk, Herhangi Bir Tekillik, Koşulsuz Demokrasi ve Madun'un Durumu**, Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayı, 25, Ekim 2010, Bağlam Yayıncılık, Ankara, 2010, ss. 141-145.

Rutli, E. E., **Yapısöküm ve Hakikat**, Düşünbil Felsefe Dergisi, 75, Ocak 2019, Desen Ofset, Ankara, 2019, ss. 22-26.

Yetişkin, E., **Postkolonyal Kavramlar Üzerine Notlar**, Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayı, 25, Ekim 2010, Bağlam Yayıncılık, Ankara, 2010, ss. 15-20.

Yetişkin, E., **Epistemik İhlalin Çevirisi**, Toplumbilim Postkolonyal Düşünce Özel Sayı, 25, Ekim 2010, Bağlam Yayıncılık, Ankara, 2010, ss. 147-159.

İnternet Kaynakları

Türk Dil Kurumu, **Eleştiri Kelimesinin Anlamı**,

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=ELEŞTİRİ
(erişim tarihi:10/12/2018)

Türkçe Bilgi, **Barbar Kelimesinin Kökeni**,

<https://www.turkcebilgi.com/barbar> (erişim tarihi:29/12/2018)

Felsefe, **Çokkültürlülük Kavramının Anlamı**,

http://www.felsefe.gen.tr/siyaset_felsefesi/cokkulturluluk_cok_kulturluluk_nedir_ne_demektir.asp (erişim tarihi:05/01/2019)

Felsefe, **A priori Kelimesinin Anlamı**,

http://www.felsefe.gen.tr/a_priori_nedir_ne_demektir.asp (erişim tarihi:31/01/2019)

Sesli Sözlük, **Patriyarki Kelimesinin Anlamı**,

<https://www.seslisozluk.net/patriyarki-nedir-ne-demek/> (erişim tarihi:10/02/2019)

ÖZGEÇMİŞ

1987 yılında İstanbul ili Şişli ilçesi doğumluyum. Lise eğitimimi Ahi Evran Ticaret Anadolu Meslek Lisesi muhasebe bölümünde tamamladım. Bir reklam şirketinde muhasebe departmanında iş hayatına adım attım. Ardından Beykent Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi İletişim ve Tasarım bölümünü yüzde yüz burs kazanarak bölüm ikincisi olarak tamamladım. Üniversiteden 2014 yılında mezun olduktan sonra, 2015 yılında Beykent Üniversitesi, İletişim ve Tasarım Anabilim Dalı/İletişim Sanatları ve Tasarım bölümünde yüksek lisans eğitimine devam etmekteyim.

Özel ilgi alanlarım, felsefe, sosyoloji, edebiyat, sanat ve iletişim alanlarında bilgi edinmek ve okumalar yapmaktır. Bunlarla birlikte kitap okumak, film izlemek ilgilendiğim hobiler arasında yer almaktadır.

Evli ve iki çocuk annesiyim.

Gözde ÖZDEMİR