DİJİTAL KÜTÜPHANE KANALI

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

https://rantey.org

Yedek ve Duyuru Kanallarımız
Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

• Telegram: https://t.me/birkitapbir

• WhatsApp Kanalımız : https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4IvMoc0Y

Robert J. Young

Postkolonyalizm

Tarihsel Bir Giriş

Türkçesi:
Burcu Toksabay Köprülü
Sertaç Şen

MatbU

Robert J. Young

Postkolonyalizm

MatbU

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

POSTKOLONYALİZM

Tarihsel Bir Giriş

Robert J. Young

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Matbu Kitap – 3
Sosyal Teori – 3

Robert J. Young, *Postkolonyalizm: Tarihsel Bir Giriş*

Editör: Lütfi Sunar
Yayına Hazırlayan: Firdevs Bulut
Çeviren: Burcu Toksabay Köprülü
(Önsöz, Teşekkür, 2.-5. Kısımlar)
Sertaç Şen (1. Kısım)

Kapak Tasarımı: Furkan Selçuk Ertargin
İç Tasarım: Ahmet S. Baydar

Çeviriye Temel Alınan Metin:
Young, R. J. (2001). Postcolonialism: An historical introduction.
Oxford, UK: Blackwell.

Baskı: Kalkan Matbaası - Sertifika No: 16029
Büyük Sanayi Sitesi 1. Cad. No:99 D:32 / İskitler - Ankara
1. Baskı: İstanbul, Ocak 2016
ISBN: 978-605-9253-03-1

© Matbu Kitap, 2016
Bütün yayın hakları saklıdır. Kaynak gösterilerek tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yayıncının yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Matbu Kitap
Rasim Paşa Mah. Söğütlü Çeşme Cad.
Söğütlü Çayır Sok. Kat: 5 & No: 16/21
Kadıköy / İstanbul
Tel / Faks: +90 (216) 449 20 01
www.matbukitap.com

Matbu Kitap Nobel Akademik Yayıncılık markasıdır.
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Robert J. Young

POSTKOLONYALİZM

Tarihsel Bir Giriş

Türkçesi:
Burcu Toksabay Köprülü
Sertaç Şen

MatbU

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Robert J. Young, New York Üniversitesi Sanat ve İnsan Bilimleri Fakültesi dekanıdır. Doktorasını 1979 yılında Oxford Üniversitesi'nde tamamlamıştır. Çalışma alanları sömürgecilik ve postkolonyalizm teorileri, postkolonyal edebiyat, karşılaştırmalı edebiyat, 19. ve 20. Yüzyıllar kültürel tarih, edebi ve kültürel teoridir. Bu alanlarda yayınlanmış birçok eseri bulunmaktadır.

Burcu Toksabay Köprülü, Hacettepe Üniversitesi Uluslararası İlişkiler bölümünden mezun olduktan sonra Sabancı Üniversitesi Uyuşmazlık Analizi ve Çözümü ve Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji programlarından yüksek lisans derecesi almıştır. Çeşitli medya kuruluşlarında ve sivil toplum örgütlerinde çalıştıktan sonra Dışişleri Bakanlığı'nda da görev yapmıştır. Halen Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyoloji bölümü doktora programı kapsamında tez çalışmalarını sürdürmektedir.

Sertaç Şen, 1987'de İstanbul'da doğdu. Lisans ve yüksek lisans çalışmalarını Sabancı Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Programı'nda tamamladı. Doktora çalışmalarını Brown Üniversitesi Antropoloji bölümünde sürdürüyor.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Sosyal Teori Dizisi

Bu dizi, sosyal teori alanında Türkçe'deki uzun soluklu yayın projelerinden kaynaklanan eksikliği gidermek icin temel eserleri bir araya getirmektedir. Dizide sosyal teori alanını bütünüyle ihata edilmekle birlikte modernite, modernleşme ve toplum fikri gibi bazı özel alanlara odaklanılmaktadır.

Dizideki Diğer Kitaplar

Syed Farid Alatas, *Sosyal Bilimlerde Alternatif Söylemler: Avrupamerkezciliğe Cevaplar*

Gerard Delanty (Ed.), *Doğu ve Batı'nın Ötesinde Asya ve Avrupa*

Michael Curtis, *Şarkiyatcılık ve İslam: Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan'daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri*

Stjepan G. Mestrovic, *21. Yüzyılda Durkheim: Durkheim Sosyolojisinin Modernite ve Postmoderniteye Uygulanması*

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

İçindekiler

Teşekkür ix
Türkçe Baskıya Önsöz xiii
Önsöz xvii
1. Sömürgecilik ve Postkolonyal Eleştirinin Siyaseti 1

Bölüm I: Kavramların Tarihi
2. Sömürgecilik 19
3. Emperyalizm 33
4. Yeni-Sömürgecilik 59
5. Postkolonyalizm 77

Bölüm II: Avrupa Sömürge Karşıtlığı
6. Las Casas'dan Bentham'a 97
7. On Dokuzuncu Yüzyıl Liberalizmi 117
8. Marx'ın Sömürgecilik ve Emperyalizm Üzerine Görüşleri 137

Bölüm III: Enternasyonaller
9. Sosyalizm ve Milliyetçilik: Birinci Enternasyonalden Rus Devrimi'ne 155
10. Üçüncü Enternasyonal'den Bakü Doğu Halkları Kongresi'ne 171
11. Kadın Enternasyonali, Üçüncü ve Dördüncü Enternasyonaller 189

Bölüm IV: Özgürlük Mücadelelerinin Teorik Uygulamaları
12. Ulusal Kurtuluş Hareketleri: Giriş 215
13. Marksizm ve Ulusal Kurtuluş Hareketleri 223
14. Çin, Mısır, Bandung 243
15. Latin Amerika I: Mariátegui, Kültürüstüleştirme ve Kültürel Bağımlılık 257
Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

16. Latin Amerika II: Küba: Guevara, Castro ve Üçkıta 271
17. Afrika I: Anglofon Afrika Sosyalizmi 289
18. Afrika II: Nkrumah ve Pan-Afrikanizm 315
19. Afrika III: Senghorlar ve Frankofon Afrika Sosyalizmi 337
20. Afrika IV: Fanon / Cabral 365
21. Şiddetin Öznesi: Cezayir, İrlanda 391
22. Hindistan I: Hindistan'da Marksizm 411
23. Hindistan II: Gandi'nin Karşı Modernitesi 423

Bölüm V: Postkolonyal Teorinin Oluşumları
24. Hindistan III: Melezlik ve Madun Faillik 451
25. Kadınlar, Toplumsal Cinsiyet ve Sömürge Karşıtlığı 481
26. Edward Said ve Sömürgeci Söylem 513
27. Foucault Tunus'ta 529
28. Öznellik ve Tarih: Derrida Cezayir'de 549

Son Söz: Ulusötesi Bir Sosyal Adalet İçin Trikontinentalizm/Üçkıtacılık 571

Çevirmenin Notları 573

Kaynakça 575

Dizin 633

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Teşekkür

Bu kitabın bazı bölümlerinin çeşitli versiyonları son birkaç yılda pek çok yerde derslerde, seminerlerde ve konferanslarda tebliğler hâlinde sunuldu – kapsanan konulara ilişkin fikirlerime aldığım bütün cevapları, eleştirileri ve yardımları memnuniyetle karşıladım. *How Europe Underdeveloped Africa* (Avrupa Nasıl Afrika'nın Az Gelişmesine Neden Oldu?) başlıklı eserinin teşekkür bölümünde yapılan hatalar için bireysel sorumluluk almayı reddeden Walter Rodney kadar ileri gitmesem de, bana pek çok genel ve özel yardımı dokunan ve arkadaşım, çalışma arkadaşım ve öğrencim olan bir dizi entelektüelin ilmi dayanışmasını anmak isterim. Büyük veya küçük meselelerde yapılan pek çok tartışmadan çok yararlandım. Dolayısıyla, Isobel Armstrong, Nilanjana Banergi, Eitan Bar-Yousef, Geoffrey Bennington, Elleke Boehmer, Kingsley Bolton, Rosinka Chaudhuri, Ban Kah Choon, Arif Dirlik, Aida Edemariam, Maud Ellman, Robin Fiddian, Kate Flint, Tadgh Foley, Giles Fraser, Indira Ghose, Luke Gibbons, Robbie Goh, John Gurney, Elaine Ho, Stephen Howe, Christina Howells, Christopher Hutton, Belinda Jack, Suvir Kaul, Douglas Kerr, Neil Lazarus, Gregory B. Lee, Ania Loomba, Matthew Meadows, Jon Mee, Bart Moore-Gilbert, Susheila Nasta, Bernard O'Donoghue, Lionel Pilkington, Bruce Robbins, Sara Salih, Rumina Sethi, Gayatri Chakravorty Spivak, Harish Trivedi, Megan Vaughan, Gauri Viswanathan ve Wangui wa Goro'ya yürekten teşekkürlerimi ifade etmek istiyorum. Homi Bhabha, Lyn Innes, Lois McNay, Benita Parry, Rajeswari Sunder Rajan, Nicholas Royle ve Else Vieira uzmanı oldukları alanlardaki bölüm-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://ranteyi.org

leri detaylı şekilde inceleyerek, eleştirilerinden faydalanmamı sağladılar ve bunun için kendilerine gerçekten minnettarım. Ayrıca *Interventions*'daki iş arkadaşlarıma ve özellikle de devamlı surette ilham, destek ve yönlendirme kaynağım olan Alison Donnell, Ato Quayson ve Rajeswari Sunder Rajan'a teşekkür ederim. Bu kitaba başlamam için beni teşvik eden Anita Roy özel bir teşekkürü hak ediyor. Bu kitapta tartışılan pek çok konuyu siyasi ve kuramsal olarak aktif şekilde sorgulamam için beni tutarlı bir şekilde cesaretlendiren Ruvani Ranasinha'ya da yürekten teşekkür ederim. Homi K. Bhabha, bu projeye en başından beri yakındı ve süreç boyunca kendisinin bilinen yakınlığı, zekâsı ve entelektüel dayanışma duygusuyla bana cevap verdi. Gerçek bir yoldaştı. Hindistan'daki araştırmama yardımcı olan, Guceratça'dan metinleri benim için tercüme eden, pek çok soruma sabırla yanıt veren ve gereken yerlerde beni düzelten Rita Kothari'ye de özel bir teşekkür borçluyum. Gandi'ye ilişkin analizimi baştan sona ona borçluyum ancak özellikle dilbilimsel tartışmanın kaynağı olan "samas" teriminin analizini ayrıca belirtmeliyim. Abhijit'e misafirperverliği ve Shamini'ye de arkadaşlığı için teşekkür ederim. Hindistan'da özellikle bana cömertçe zaman ayıran ve uzmanlıklarıyla yardımcı olan Siddharth Bhatt, Navajivan Press'ten Jitendra Desai ve Tridip Suhrud'la yaptığım tartışmalardan faydalandım. Editörüm olarak Andrew McNeilie'ye sahip olduğum için çok şanslıydım. Ayrıca Jack Messenger'a bu metni dikkatli bir şekilde düzelttiği için minnettarım. Badral Kaler'e cömert desteği ve sabrı için, bu kitabı yazarken sabahın erken saatlerinde yanıma gelen sevgili ziyaretçilerim olan çocuklarım Maryam, Yasmine ve Isaac'a teşekkür ederim.

British Academy'ye bu projeyi bitirmemi sağlayan araştırma iznini verdikleri için minnettarım. Oxford İngilizce Fakültesi ve News International Fund, Hindistan'daki araştırmama kaynak sağlamama cömertçe katkıda bulundu. Bu kitabı yazarken, Bodleian Kütüphanesi'nin koleksiyonlarına erişebildiğim için çok şanslıydım; Indian Institute, Rhodes House ve Oxford Queen Elizabeth House kütüphanelerinde gerekli eserleri bulmak konusunda bana çok yardımcı olan kütüphane çalışanlarına özellikle teşekkür ederim. Ahmedabad'daki Sabarmati Ashram ve Navajian Press'in, Nehru Anma Müzesi ve Kütüphanesi'nin, Teen Murti House'un ve Yeni Delhi'deki Ulusal Gandi Müzesi'nin yöneticilerine ve kütüphane çalışanlarına da arşivlerine ve kütüphane koleksiyonlarına erişimime izin verdikleri için teşekkür borçluyum. Son olarak, bana bu kadar destekleyi-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://ranley.org

ci çalışma koşulları sağladıkları için Warden'a ve Oxford Wadham Koleji'nin çalışanlarına teşekkür etmeliyim.

27. Bölüm'deki bazı paragraflar, New Formations dergisinin 25'inci sayısının (1995) 57 ila 65. sayfalarında "Irk ve Sömürgecilik Konusunda Foucault" başlığıyla yayımlandı. 28. Bölüm'ün daha önceki bir versiyonu *Deconstructions: A User's Guide* başlıklı Nicholas Royle tarafından derlenen (Basingstoke: Palgrave, 2000) eserin 187 ila 210. sayfalarında yayımlandı ve burada yayıncıların izniyle yeniden yayımlandı. Kitap boyunca alıntı yapılan yerlerde vurgulamak amacıyla konan bütün italikler özgün hâlinden alınmıştır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Türkçe Baskıya Önsöz

Bu kitap dünyanın belli bir tarihî dönemiyle ilgilidir – yani 1492'den beri imparatorlukların yaratılışı ve yıkılışı ile. Bu hikâye çoğunlukla Batılıların dünyaya yayılması ve güçlenmesinin bir hikâyesi olarak, aynı zamanda da emperyal yönetimler ve eninde sonunda yıkılmalarına karşı bir görüş olarak ve bir karşı-tarih çizgisinde anlatılır. Türkiye ve atası Osmanlı devleti bu minvalde oldukça marjinal bir rol oynamaktadır. Burada bana Avrupamerkezci bir tavır sergilediğime dair bir eleştiri gelebilir ve belki de bu hususta bu doğrudur. Buna cevabım, bu tarih algısını bu denli çeşitli ve karmaşık bir dünya tarihini anlamak için şümullü bir çerçeve sunabilme çabasının sonucu olarak anlamamız gerektiğidir: Türkiye'nin tarihi bir noktada aykırı kalmakta ve bu tarihi Avrupa, Amerika ve Rus imparatorluklarının oldukça geniş kapsamları ile ilişkilendirmek zordur. Ancak Batılı imparatorlukların tarihlerini Türkiye ve Osmanlı Devletlerinin tarih perspektiflerinden okumak, global imparatorluk tarihine farklı bir imkan alanı açmaktadır (Khuri-Makdisi, 2010). Bu kitabı tekrar yazacak olsaydım, Osmanlı Devletine ve Türkiye'nin "kurtuluş savaşına" daha büyük bir önem atfederdim; bunun nedeni kısmen on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı Devletinin bağımsızlık tarihinin, genel sömürgesizleşme ve bağımsızlık tarihi içerisinde bu kitapta yer verildiğinden çok daha merkezi bir öneme sahip olmasıdır (daha güncel bir örnek için bkz Young, 2015).

Bugün dünyadaki modern postkolonyal ulus devlet konfigürasyonları ile sonuçlanan sömürge karşıtı bağımsızlık savaşları tarihinde Türkiye, tam sömürgeleştirilmediği halde bağımsızlık savaşı vermiş bir ülke ola-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantey.org

rak eşsiz bir yere sahiptir. Hukuki anlamda atası olan Osmanlı devletinin 1919'a kadar kendisinin bir imparatorluk olduğunu düşündüğümüz zaman bu durum daha da ilginç bir hal almaktadır. On sekizinci yüzyıldan itibaren Avrupa güçleri Osmanlı Devleti'ni ya direkt işgaller yoluyla (Mısır 1798, Cezayir 1830, Mısır 1882'de tekrar, Irak 1917) ya da Devletin sınırları içinde yaşayan Avrupalılar ve Hristiyanlar gibi grupları milliyetçi hareketlere teşvik ederek (Yunanistan, Bulgaristan, Romanya ve diğerleri) aşamalı bir şekilde parçalamaya başlamışlardır. Ne var ki Avrupalı güçlerin milliyetçiliği teşvik ederken fark etmedikleri bir şey vardı: Aslında kendi imparatorluklarını çoktan bölmeye başlamış olan gücün ta kendisini teşvik ediyorlardı ve bu durum, 1919-20'de Osmanlı Devleti'nden ayrıldıktan sadece yirmi beş yıl sonra kontrol edilemez bir hal alacaktı.

Türkiye'nin 1920'de Fransa, İtalya ve Yunanistan tarafından parçalanmaya çalışıldığını bugün Türkiye'de, dönemin tarihçileri dışında çok fazla bilen yoktur. Türk Kurtuluş Savaşı, Sevr Anlaşmalarında (1920) önerilen ve Fransa, İtalya ve Yunanistan'ın modern Türkiye topraklarının büyük bir kısmına sahip olmasını öngörürken Fransa ve İngiltere'nin de Irak ve Suriye'deki etkinliklerini Türk ana karasına kadar taşımalarına imkân veren sömürgeleştirilme tehdidine karşı yapılmıştı. Ayrıca bu anlaşmalar bağımsız bir Ermenistan ile Kürdistan kurulabilmesi için bir halk oylaması yapılmasını öneriyordu. Türk sömürgecilik karşıtı savaşların bu denli büyük başarıya ulaşmasının nedeni işte dayatılan bu anlaşmalardır ve Türkiye'nin hiçbir zaman gerçek anlamda bir sömürge olmadan bağımsızlık savaşı verdiğinin de göstergesidir.

Lozan Barış Antlaşması, Kemal Atatürk önderliğindeki bu ulusal direnişin ardından 1923'de Türkiye ile İngiltere, Fransa, İtalya, Yunanistan, Romanya ve Japonya arasında gerçekleştirilmiştir. Bu anlaşmanın yüksek ve belki de alçak bir etnik milliyetçilik oluşturduğunu söylemek mümkündür: Anlaşmada Yunanistan ve Türkiye'nin kendi etnik kökenlerinden olan halkların yaşadığı topraklardaki iddialarından vazgeçerek anlaşmalarını zorunlu kılan ve sonuç itibariyle farklı etnik gruplardan olan insanları kendi 'toplumlarının' yaşadığı bölgelere göç etmeye zorlayan şartlar da vardı: Yunanistan ve Türkiye arasında bir halk mübadelesi yaşandı – bir milyondan fazla Yunanlı Türkiye'den ayrılırken, 400.000 Türk de Yunanistan'dan göç etti (Clark, 2006). Böylece Lozan Barış Antlaşması kendi halklarını kitlesel bir yer değişimine zorlayarak yapay bir ulus inşası ihtimalini ortaya çıkardı. Lozan anlaşması etnik temizlik ideolojisi ve

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - kitap/ders/ödev

uygulamalarına uluslararası alanda yasal bir statü verdi; buradan anlaşılacağı üzere anlaşmaya göre farklı toplumların bir arada yaşaması imkansızdı ve toplumlar ancak kendi tasavvurları doğrultusunda inşa edilen bir ulus devlet toplumu içerisinde "refah ve huzur içinde" yaşayabilirlerdi. Yüzlerce yıldır Osmanlı Devleti altında karışık nüfus ve halklarıyla var olan Yunanistan'daki Selanik ve Türkiye'deki İzmir şehirleri çok kültürlü şehirlerden tek kültürlü şehirlere dönüştürüldü. 1922'de ciddi karışıklıkların yaşandığı ve etnik kimliklerin yakılıp yıkıldığı İzmir'in küllerinde Osmanlı ve İslami sistemlerin kültürlerarası mirası da küllere karışıp yok oldu (Dobkin, 1998; Milton, 2009; Mazower, 2005).

Ancak bu etnik ayrım sadece dışardan dayatılmıyordu – son yıllarında Osmanlı Devleti de, özellikle Ermenilere karşı uygulanan tehcir sürecinde görülebileceği üzere aynı ideolojiye kapılmaya başlamıştı. Türk devletinin bu olayı yüz yıl sonra dahi inkar etmeye devam etmesi, İmparatorluğun daha önce sahip olduğu heterojen nüfusu milliyetçi ideolojileri içerisinde kabul edemediğini gösterir niteliktedir; bu durum özellikle bugün Türkiye'nin Kürt "sorununu" çözmede yaşadığı başarısızlıkta da görülebilir. Kürt sorununa şu ana kadar verilen ana cevap şiddet ve askeri güce başvurmak olmuştur.

O halde Türkiye'yi postkolonyal bir çerçevede tanımlamak mümkün müdür? Eğer tarihine biraz farklı bir perspektiften bakılırsa, bildiğimiz anlamıyla sömürgeleştirilmemiş olsa dahi Osmanlı Devletinin "Avrupa'nın hasta adamı" olarak içinde bulunduğu güç hiyerarşisi devleti kaçınılmaz bir biçimde yarı-sömürge pozisyonuna düşürdü. Bu yönüyle karşılaştırılabileceği ülkelerden biri, toprakları diğer imparatorlukların işgalleri, savaş ve dayatmaları ile aşamalı bir şekilde parçalanmaya çalışılan Çin'di. Çin İmparatorluğu aynı Osmanlı gibi çok eski bir imparatorluktu ve hiçbir zaman tam anlamıyla işgal edilmemişti; fakat on dokuzuncu yüzyılda Avrupalı ve Japon güçler karşısındaki zayıflığı yarı koloni statüsüne düştüğünü göstermekteydi. Öte yandan yine Türkiye gibi Çin imparatorluğunu parçalamaya yönelik bir girişim olmamıştı ve devlet, kendisini daha sonra yeniden kuracak ve - 1949'da Tibet'in yeniden sömürgeleştirmesinde görüldüğü gibi - hakikaten de tekrardan bir büyüme yaşayacaktı.
Türkiye 1919-23'ün hayaletleri tarafından rahatsız edilmeye devam etmektedir; aynı hayaletler Orta Doğu'daki Osmanlı Devleti vilayetlerine tek tek el konulması sebebiyle bütün dünyayı takip etmektedir. Avrupa'ya mekânsal yakınlığı da devleti, (Avrupalı) modernitesiyle ilişkisi ve kendi

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kantdv.org

mirası hasebiyle birçok Batı dışı ülkeden çok daha fazla Avrupa'ya doğru çekmektedir. Bugün özellikle görünür olmasa da, Osmanlı Devletinin en büyük başarısı, bugün birçoklarına göre çağdaş Suriye ve Irak'ın durumu veya İsrail'in Gazze ve işgal altındaki topraklara zalimce ve insanlık dışı muameleleri ile kıyaslandığı zaman altın çağ denilebilecek bir dönem içerisinde çeşitliliği yönetebilmesi ve uzun tarihinde görülen eşsiz istikrardı.

O halde modern dünyanın oluşumunda Türkiye ve Osmanlı Devletinin tarihi rolünü inkar etmek imkansızdır. Orta Doğu'nun 1919-23'te çizilen sınırları bugün artık kırılmaya başlamıştır ve Türkiye, karakteristik bir özelliği haline gelen bağımsız aktörlük rolünü oynamaya muhtemelen sonsuza kadar devam edecektir.

Kaynakça

Clark, B. (2006). *Twice a Stranger: How Mass Expulsion Forged Modern Greece and Turkey*, London: Granta.

Dobkin, M. H. (1998). *Smyrna 1922: The Destruction of a City,* New York, NY: Newmark Press.

Khuri-Makdisi, I (2010). *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*. Berkeley: University of California.

Mazower, M. (2005). *Salonica, City of Ghosts: Christians, Muslims and Jews*, New York: Harper.

Milton, G. (2009). *Paradise Lost: Smyrna 1922 - The Destruction of Islam's City of Tolerance*, London: Sceptre.

Young, R. J. C. (2015). *Empire, Colony, Postcolony*. Oxford: Blackwell.

Robert JC Young

Eylül 2015, Abu Dabi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Önsöz

Yeniden sinemalarda… Bu kez geçen seferden, hatta ilk kez sinemaya gittiğimden daha erken. Sonbaharın son günlerinin zayıf gün ışığından gök zümrüt art deco tarzı binaya, fuayenin ışıklarından ve daha sonra da dev binanın karanlığına doğru kırmızı halıdan geçerek girerken büyük heyecan duyuyordum. Koltuklar balkonda benim bulunduğum yerin üstüne sıralanmıştı; aşağıdaysa stratejik anlarda açılan ve kapanan ağır ve katlı bir perdenin ardında saklanan büyük bir ekran vardı. Film başlamadan önce, Pathé haber filmi başladı. Birdenbire, çıplak ağaçların uzun koyu on dokuzuncu yüzyıl apartmanlarını daha da ön plana çıkardığı Budapeşte sokaklarının kocaman siyah beyaz fotoğrafları ekranda belirdi. Tanklar parke taşlı sokaklarda tramvay yolunun yanında gidiyor, insanlar oradan oraya koşuşturuyor, çocuklar tanklara molotof kokteylleri atıyordu. Takvimler Kasım 1956'yı gösteriyordu ve Imre Nagy, nafile bir girişimle Macaristan'ın tarafsızlığını ilan ederek Batı'dan yardım istemişti. ABD Dışişleri Bakanlığı, Kruşçev'e ABD'nin müdahale etmeyeceği konusunda teminat vermişti ve Rus ordusu, Macar halkını kendilerinden ve demokratik öz yönetimden "kurtarmak" için ülkeye girmişti. Daha sonra bu umutsuz görüntülere ara verilerek, kamera bizi parlak güneşin filmdeki kontrastı beyaza boyadığı Port Said'e götürdü. Ekranda yanan bir rafineri görünürken gökyüzü karardı. Bir de sağ üstten sol alta uzanan karanlık bir hat gibi görünen Süveyş Kanalı vardı. İngiliz ve Fransız askerleri, her ne kadar İngiltere bu kanalın yol verdiği Hindistan'dan neredeyse on yıl önce çekilmiş olsa da, burayı Nasır'ın kamulaştırmasından kurtar-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rarfev.org

mak için gelmişlerdi. Birdenbire, genç yaşlı bütün İngiliz seyirciler, iktidar metaforlarına kapılarak, diğer tarafa geçiyordu. Sunucunun hışırtılı ve tok sesiyle anons ettiği üzere "askerlerimiz" milliyetçi ayaklanmayı bastırmak ve dünyayı Eden'in Hitler gibi gördüğü adamdan kurtarmak için müdahale etmişti. Karanlık ve muharip askerlerin, zorla tahakküm görevlerini yerine getirdiklerini gösteren bu iki siyah beyaz görüntüden sonra, esas film parlak, etkileyici renkleri ve canlı müziğiyle başlıyordu. Film, Walt Disney'in *Bambi*'siydi.

Bu kitabı yazarken aklımda iki fotoğraf vardı. Ellili yıllardan, çocukluğumun çelişkili yıllarından siyah beyaz iki fotoğraf... Her iki fotoğrafta da Cezayirliler vardı. Her ikisi de aklımda sömürgeci gücün cinsiyet dönüştüren etkisi ve bu gücün kullanılmasının zalim hakikati konusunda sorulara neden oluyor. Bu fotoğraflardan ilkini, sıcak bir yaz gününde küçük çocuklarımla Arap Manosque semtinde dolaşırken satın aldığım *La Bataille d'Alger* başlıklı kitabın yıpranmış kapağında gördüm. Bu kitap, aynı başlıklı filmle ilgili değildi; bundan ziyade Cezayir savaşının hâlen devam etmekte olduğu 1957 yılının Nisan ayında Fransız *colon*'lar - Cezayir'deki Fransız yerleşimciler - tarafından yazılan bir propaganda kitabıydı. Kitapta ordunun Cezayir halkıyla ilişkileri bakımından olumlu bir intiba yaratma amacıyla çekilmiş bir dizi fotoğraf da bulunuyordu. Kitabın başındaki sayfada bulunan resimde daha büyüğü başörtülü olan iki genç kızın ellerini tutarak yürüyen ve elinde tüfekle gülümseyen bir asker görülüyordu. Bir başka fotoğrafta aynı asker, yine gülümsüyor ve yıpranmış bir okul trafik işaretinin arkasında ayakta duruyordu ve iki çocuk da yolun karşısına geçiyordu. Asker gülümseyen bir çocuğun elini sıkıyor ve tamamen örtülü olan annesi gülümseyen iki çocukla beraber arkada duruyordu. Fotoğrafın altında, "Okula dönüyoruz. Teşekkürler Mösyö" yazıyordu. Ancak aklımda kalan fotoğraf, hâlen onlu yaşlarında olduğunu tahmin ettiğim, başları açık ve Batılı kıyafetler içinde yan yana duran ve resmin dışında yandaki bir şeye yukarı doğru bakan daha büyük iki kızı gösteren bir fotoğraftı. Bakışları derin ve tamamen ciddiydi; aynı zamanda, yakın çekimin de etkisi fotoğrafa hafif duygusal bir hava vermişti. Kızlardan birinin hafif dalgalı ve dağınık saçları yukarda toplanmıştı ve eli, yağmurluğunun parmaklarıyla alttaki kıyafetinin üzerinden çektiği fermuarındaydı. Ağzı kapalıydı ve meydan okuyan bakışları gibi sabitti. Diğer kızınsa saçları omuzlarına bırakılmıştı; kenarsız gözlükleri ve boynuna, kabanının yakaları arasından muntazam bir şekilde dolan-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://ranfey.org

mış bir fuları vardı. Dudakları hafifçe aralanmıştı, bakışları aynı derecede meydan okur bir havadaydı. Fotoğrafın altında (Fransızca), "Stadyumlara bomba koyanlar; Jülyet'in yaşında, Ravachol'ün ruhuna sahipler." yazıyor. Bu, muhtemelen 10 Şubat 1957'de Cezayir ve El-Biar stadyumuna bomba koymaktan tutuklanan Djoukher Akhror ve Baya Hocine'in fotoğrafı. Cezayir Savaşı'nın başındaki bu bombalamalar, *colon*'ların hayatını derinden sarstı ve bağımsızlık savaşının kendilerine karşı gündelik faaliyetlerine de sıçrayacağını gösterdi. Polis, kitabın "hain bir haydut çetesi, suç mahalline değin üzerlerinin aranmayacağından emin olarak görevlendirdikleri iki genç kızla süslenmiş hâlde" diye tarif ettiği grubu hemen tutukladı. Yazar, Mart ayı itibariyle tutuklananlardan dördünün askerî bir mahkeme tarafından ölüm cezasına mahkûm edildiğini söylüyordu. Bu genç kadınlar ölüme mahkûm edilenler arasında mıydı? Onlar da Fransa'da bile artık işkence olduğu bilinen sorgulama yöntemlerine ve yargısız infazlara maruz bırakılmış mıydı? Djamila Boupacha'nın (de Beauvoir ve Halimi 1962) kaderini paylaşmışlar mıydı? Kitabın başındaki fotoğrafta gülümseyen çocuklardan ne kadar farklı görünüyorlardı. Ciddi yüzlerini meydan okur bir havayla yukarı kaldırmışlardı ve bakışlarının derinliği, onları tutsak edenlere boyun eğmeyi tamamen reddettiklerini gösteriyordu. Gerçekten de Cezayir'in örtüsü kaldırılmıştı. Vietnam'dan Güney Afrika'ya, Cezayir'den Kenya'ya, Hindistan'dan İrlanda'ya, kaç kurtuluş mücadelesi bu kadar cesur ve baş eğmez kadınlar tarafından yürütüldü?

Birinci fotoğraflarda çetin kadınlar varken, ikincisinde kadınsılaşmış bir erkek görünüyordu. Bu fotoğrafı bir Cezayir savaşı tarihi kitabının ikinci cildinde (Courrière 1968-71) gördüm; yalnızca bir anlığına baktım ama hafızamdan silemedim. Fotoğrafla, altındaki cesetleri gösteren başka bir fotoğraf arasında " 'Taramaların' Müslüman kurbanları" diye yazıyordu. Fotoğraflar küçük, hafif bulanık ve amatör fotoğraflardı. Bu bölümdekilerin çoğu çeşitli katliamları gösteriyordu; giyinik, çıplak veya yanmış çocuk ve yetişkinlerin yerdeki cesetleri ve ceset parçaları. Bu "natürmort" resimlerin arasında, ilk başta çok farklı bir sahne gibi görünen, dört Avrupalı adamın açık bir alanda yan yana durdukları, kameraya gülümsedikleri ve güldükleri, açıkça çok keyifli oldukları ve bir başkasını sporcuların şamatacı homo-erotik oyunu olan "havaya atma" oyununu oynarmış gibi tuttukları bir fotoğraf da bulunuyordu. Ayakta duran dört kişinin geniş şapkaları varken, tuttukları adamın yoktu. Kollarında taşıdıkları adam çıplaktı ve Cezayirli olduğu anlaşılıyordu. Bacakları birbirinden ayrılmış

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kitabyo.org

şekilde havada duruyordu ve sünnetli üreme organı utanmasızca pornografik bir dergideki çarpıtılmış bir "sonuna kadar bacaklarını açmış yakın çekim" gibi sergileniyordu. Yüzünde korku, acı ve dehşet vardı. Yine de çekim için kameraya, belki de herhangi bir fotoğraf için poz verirmiş gibi (eğer daha önce bir fotoğraf için poz verdiyse) otomatik bir hareketle bakıyordu veya acaba fotoğrafçının gözü hâline gelen o bakışlara ve onun ötesine bir çağrıda mı bulunuyordu? Bu *colon*'lar, kendisine fotoğraf için poz verdirirken ve hayatla ölüm arasında bir yerde dengede tutarken ona ne yapacaklardı? Olasılıklar barizdi ve kırılganlığı da pek fazla şüpheye yer bırakmayacak şekilde bilinçli olarak abartılı bir hâlde sergileniyordu.

Benim için postkolonyal her zaman bu şiddetin, başkaldırının, mücadelelerin ve uğruna savaştıkları toplum, eşitlik, kendi kaderini tayin hakkı ve onur gibi siyasi idealleri temsil eden bireylerin acılarının izlerini taşıyan görüntülerle simgeleştirilmiştir. Bağımsızlık Savaşı'nda bir buçuk milyon Cezayirli hayatını kaybetti. Bu fotoğraf yalnızca birinin başına gelen olayı kayıt altına almaktadır: sebepsiz ve merhametsiz bir ölümün eşiğinde bulunan şiddetin ve sömürgeci aşağılanmanın öznesi.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Giriş
Sömürgecilik ve Postkolonyal Eleştirinin Siyaseti

Dünyanın dört bir yanında kabilelerin haklarını desteklemek üzere faaliyet gösteren Survival Örgütü, 2000 yılının Mayıs ayında, yani Avrupalıların Brezilya'ya varışının 500. yıl dönümünde, Brezilya yerlilerinin toprak mülkiyeti hakkında bir kampanya başlattı. "Brezilya: direnişle geçen 500 sene" başlığıyla kamuyla paylaşılan broşür *hüzünlü dönencenin* sömürü ve soykırımla geçen tarihine dikkat çekiyordu:

> Portekizliler Brezilya'ya ayak bastığında, bu topraklarda beş milyon yerli yaşıyordu. İstilacılar beraberlerinde hastalığı, köleliği ve şiddeti getirdikçe yerli halklar yok olmaya yüz tuttu. Günümüzde sayıları 330,000'dir. Brezilya'nın yerli hakları bugün hâlâ kerestecilere, yerleşimcilere, altın madencilerine, nüfuzlu siyasetçilere ve iş adamlarına karşı hastalık, şiddet ve topraklarından çıkarılma tehlikesiyle karşı karşıya.

On dokuzuncu yüzyılın sonunda Amazonlar'da yaşanan kauçuk patlaması döneminin koşulları, günümüzde yine bu bölgede devam eden altına hücum döneminde tekerrür ediyor. 1910 yılında Britanya hükûmeti, Brezilya-Peru sınırında kauçuk çıkaran Britanya Peru Amazonları Şirketi'nin Putumayo yerlilerine zulmettiğine yönelik iddiaların araştırılması için Britanya Konsolosluk Servisi'nin eski bir üyesi olan Sir Roger Casement'tan yardım istemişti. İrlandalı Casement E. D Morel ile birlikte daha önceleri, Conrad'ın *Heart of Darkness*'ında (1899) bahsettiği Kongo Bağımsız Devleti'ndeki mezalimin ortaya çıkmasını sağlamıştı. Öyle ki, Michael Taussig romandaki Kurtz karakteriyle Casement arasında

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://raftev.org

bir bağlantı olabileceğini inandırıcı bir biçimde öne sürmüştür (Taussig, 1986). Casement Afrika'dayken emperyalizmin medenileştirici olduğu yönündeki iddiaya karşı bir şüphe geliştirmiş; bu şüphesi, Amazon havzasında karşılaştıkları karşısında pekişmişti:

> Kabilelere Yönelik Muamele
>
> Öldürdükleri, kırbaçladıkları, vahşi hayvanlarmış gibi zincire vurup her yerde avladıkları, evlerini yakıp, eşlerine tecavüz edip, çocuklarını köleliğe ve infiale sürükledikleri yetmezmiş gibi, üstüne bir de utanmadan dolandırıyorlar bu insanları. Yine de vaziyeti tasvir etmek için kelimeler kifayetsiz kalıyor. Bugün dünyada var olduğuna inandığım en rezil, en kanunsuz, en gayri-insani koşullar mevcut burada. Ahlaki ve moral çöküntü, Kongo rejiminin en kötü günlerinden fersah fersah ötede (...) Tiksindirici, zalim bir kölelik düzenine katlanıyorlar... Sözde İspanyol ve Portekiz medeniyetinin bu insanlara sebepsiz yere reva gördüğü bunca eziyeti düşünmek insanı dehşete düşürüyor (Casement 1997: 294-5).

Casement geri döndüğünde, Britanya hükûmetine vahşeti doğrulayan bir rapor göndermişti. Kent görgüsüne sahip bir sömürge öznesinin, kendisini Brezilya'nın "hür" ve postkolonyal yerlileri için düzenlenen bir kampanyanın merkezinde bulması tarihe hoş bir ironi olarak geçecek. Aynı Britanya hükûmetinin, şövalyelik tevcih edip Brezilya'ya gitmeye ikna ettiği Casement'ı altı sene sonra, 3 Ağustos 1916 tarihinde, vatan hainliği suçlamasıyla idam etmesi ise bu tarihsel ironiyi daha da keskinleştiriyor. Casement bir Alman denizaltısıyla Berlin'den İrlanda'ya geri dönerken, Kerry Bölgesi'nin Banna sahilinde, Dublin Paskalya Ayaklanması'nın patlak vermesine saatler kala tutuklanmıştır. Dolayısıyla diyebiliriz ki, ne sömürgeci ve postkolonyal modernitenin zamansal ayrışmalarının işlediği tek yer Latin Amerika'dır; ne de bu hikâyenin gösterdiği üzere, sömürgecilik karşıtlığı ve postkolonyalizm arasında zaruri bir ayrışma bulunur. Postkolonyalizm diaspora, uluslar aşırı göç ve enternasyonalizm ile bağdaştırılırken, sömürgecilik karşıtlığı çoğu zaman kısıtlı, hatta fazla kısıtlı bir çerçevede taşra milliyetçiliği ile özdeşleştirilir. Oysaki Boer Savaşı'ndan sonra, sömürgecilik karşıtlığı daha ziyade millî bir enternasyonalizm şeklini almıştır.

Postkolonyalizm gibi sömürgecilik karşıtlığı da diaspora ürünüdür. Yerli ve kozmopolit unsurların devrimci bir karışımıdır. Parti hücreleri ve örgütlerden mürekkep uluslararası ağların inşa ettiği radikal, evrensel si-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi https://iamtex.org

yasi ilkeler ile yerel, konumlu bilgilerin birleşiminden doğan karmaşık bir kümelenmedir. Bu kümelenmeye uygulamaya yönelik müşterek malumat ve materyal desteğin yaratılmasının yanı sıra, radikal ölçekteki siyasi ve entelektüel düşüncelerin yayılmasının mahreci olan devrimci örgütlerin kendi aralarında tesis ettiği yaygın siyasal iletişim de dâhil olur. Hem Kara Atlantik'i hem de siyah, Asyalı ve Hispanik küreselleşmeyi işe dâhil ederek kendi dinamik karşı modernitesini yaratan bu adem-i merkeziyetçi sömürgecilik karşıtı ağ, küresel emperyalizme karşı savaşmak üzere kurulmuş, kendi kuruluş süreci boyunca da "küreselleşme"nin karşı konulamaz bir bütünleştiricilik ihtiva etmeyebileceğini bizlere göstermiştir.

Birinci Dünya Savaşı sırasında emperyal güçlerin doğrudan işgal ettiği ya da çeşitli yollarla denetimi altına aldığı topraklar yeryüzünün onda dokuzuna tekabül ediyordu. Britanya, dünyadaki bütün toprakların beşte birini ve toplam nüfusun dörtte birini yönetmekteydi. Lenin, 1916 senesinde "Dünya tarihte ilk defa tamamıyla bölündü; böylece gelecekte *sadece* yeniden bölünme mümkün olacak." diye belirtiyordu (Lenin 1968: 223). Topraklarını genişletecek başka yer bulamayan açgözlü imparatorluklar birbirlerini yutmaya kalkışmıştı. Büyük Savaş'tan sonra birbirine komşu olan Avusturya-Macaristan ve Osmanlı imparatorlukları yıkılmış; Almanya ise denizaşırı sömürgelerini kaybetmişti. Almanya daha sonra *Lebensraum* ideolojisinin kanvasına işlediği devasa bir göççü sömürgecilik hamlesiyle, Avrupa'yı kendi sömürge imparatorluğuna dönüştürmeye kalkıştı. Faşizmin Avrupa'daki yuvasına dönen bir sömürgecilik biçimi olduğunu ilk defa Martinikli büyük yazar, aktivist ve siyasetçi Aim*é* C*é*saire belirtmişti (C*é*saire 1972; W. D. Smith 1986). Savaşın mağlubu İtalyanlar, savaş öncesinde sahip oldukları sömürgelerin tamamını 1945'te yitirirken; sömürgeci güçler için Almanya karşısında özgürleşmenin veya zafere ulaşmanın bedeli, kendi sömürgeci imparatorluklarının tedricen parçalanmasına razı gelmekti. Avrupalı sömürgeci güçlerle ve özellikle de Güneydoğu Asya ile Pasifikler üzerinde söz sahibi olmak için Amerika'yla emperyalist bir rekabete giren Japonya denizaşırı topraklarından mahrum kalmıştı.

(Savaş sırasında teknik bakımdan tarafsızlığını koruyan) İspanya ve Portekiz'deki faşist rejimlerin, giderek faşistleşen Güney Afrika'daki apartheid rejiminin ve topraklarını genişleten Sovyetler Birliği ile Amerika Birleşik Devletleri'nin sömürgelerini bir kenara bırakırsak, 1945 senesinde var olan diğer yedi sömürgeci gücün (Britanya, Fransa, Hollanda,

Üdetsizdi PDF Kitap Arşivi - Tüm Kitaplar İçin

Belçika, Danimarka, Avustralya ve Yeni Zelanda) sömürgesizleştirilmesi görece olarak çabuk gerçekleşti. Her ne kadar sömürgelerin, bağımlı, vesayet altındaki ve tüzel kişiliği olmayan toprakların, denizaşırı illerin ve sömürge statüsü belirten sair isimlerin listesi hâlâ şaşırtıcı bir uzunluğa erişebilse de (Britanya için Cebelitarık, Falkland/Malvinas Adaları ve çok sayıda başka ada; Danimarka için Grönland; Hollanda Antilleri; Fransız Guyanası, Martinik, R*éunion, Newfoundland açıklarındaki Saint Pierre ve Miquelon; Amerika için Porto Riko, Samoa, Virjin Adaları; İspanyollar için Ceuta, Melilla ve Kanarya Adaları* hâlen mevcut ve bağımlı bölgelerin tabiiyet statüsünü belirten etiket çeşitliliğinden nasibini alan sömürgelerdir) Hindistan'ın 1947'de bağımsızlığını kazanması, günümüzde büyük kısmı tamamlanan Avrupa'nın sömürgesizleştirilmesi sürecini başlattı. Pasifik'teki birçok ada Fransa'nın ve Amerika Birleşik Devletleri'nin sömürgesi olmaya devam etti. Eski bir sömürge olduğu için Ashcroft, Griffiths ve Tiffin'e (1989) göre teknik açıdan "postkolonyal" sayılabilecek Amerika Birleşik Devletleri'nin bizzat kendisi sömürgeci bir güç hâline geldi. Dünyada geride kalan en büyük sömürgeci güç olan ABD'nin ilhak (1898'de Havai ve Amerikan yerlilerine göre aslında ABD'nin tamamı), savaş (Kaliforniya, Teksas, Nevada, Utah, Arizona'nın çoğu, New Mexico, Colorado'nun bir kısmı, Wyoming, Porto Riko ve Guam) ve diğer emperyal güçlerden - Lort Elgin'in yabancıların idaresi altındaki Yunanistan'dan satın aldığı Elgin Mermerlerini Yunanistan'a iade etmesi gerektiğini savlayan örnekten hareketle - günümüzde geçerli sayılmaması gereken ticari işlemler yoluyla aldığı (Fransa'dan 1803'te 15 milyon dolara alınan Louisiana; İspanya'dan 1819 yılında alınan Florida; Rusya emperyal hükûmetinden 1867'de 7,2 milyon dolara alınan Alaska; Tovalou Houénou'nun bir tür modern köle ticareti diye nitelendirdiği biçimde, 1916 senesinde Danimarka'dan 25 milyon dolara, ada sakinleriyle birlikte alınan Virjin Adaları) topraklar üzerindeki denetimi, bu topraklarda yaşayan yerli nüfusun isteklerine aldırış etmeden sürüyor.

Günümüzde postkolonyal dönem, yakın dönemde işgal edilen ülkelerde karşılaştırılabilir, ancak birbirinden farklı sömürgecilik karşıtı mücadelelere sahne oluyor. Portekiz sömürgesiyken Endonezya tarafından işgale uğrayan Doğu Timor, uzun süreli bir direniş mücadelesi verdikten sonra nihayet bağımsızlığına kavuştu. Çin tarafından işgal edilen Tibet'te, milliyetçi Çinliler tarafından işgal edilen Tayvan'da, Hindistan tarafından işgal edilen Keşmir'de (1947'de Hindistan ve Pakistan arasında başlayan

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rahley.org

toprak ihtilafının Birleşmiş Milletler'e taşınmasından bu yana Hindistan, Keşmir'in Müslüman nüfusunun plebisit yöntemiyle kendi kaderini tayin etmesine yönelik Birleşmiş Milletler tavsiyesine kulak asmamakta diretiyor ve güçlü yerel direniş cereyanları karşısında askerî güç kullanımına başvurarak bölgedeki işgalini sürdürüyor), Fas tarafından işgal edilen Sahra Demokratik Arap Cumhuriyeti'nde (Batı Sahra), İsrail tarafından işgal edilen Filistin ve Batı Şeria'da – hatta Rodinson'a göre (1973) İsrail Devleti'nin bizzat kendisi de İsrail tarafından işgal edilmiştir; egemen ulus devletlerden bağımsızlığını kazanmaya çalışan (Kanada, Etiyopya, Yeni Zelanda ve ABD'deki) ilk uluslardan, sınır bölgelerinde bağımsızlığını kazanmaya cehdeden yerli halklara sömürgesizleştirme hamlesinden muzdarip olup eski sömürge komşularıyla birleşmeye uğraşanlardan (Birleşik bir İrlanda'nın parçası olmayı arzulayan Kuzey İrlandalı Katolik azınlıklar), sömürgeci işgal döneminde zorla başka yerlere nakledildikten sonra kendi ülkelerine geri dönmek isteyip dönemeyenlere (Japonya'daki Koreliler), temel hukuki haklar ve toplumsal eşitlik için çabalayan dördüncü dünya uluslarından (Amerikan yerlileri, Avustralya aborjinleri, fişlenmelerine güya son verilen Hindistan kabileleri, Bangladeş tepelerinde yaşayan kabileler, Japonya'daki Ainu halkları), dışlayıcı kast sisteminin toplumsal damgası altında acı çekenlere kadar (Hindistan'daki Dokunulmazlar, Japonya'daki Burakumin), etnik kimlikleri sebebiyle dezavantajlı kılınan azınlıklardan, dünyanın birçok ülkesindeki yoksullaştırılmış sınıflara uzanan bu mücadeleleri gözlemlemek mümkündür.

Mezkûr mücadeleler, Avrupa ve sömürgelikten çıkan ülkeler sömürgeciliğin sembolik olarak beş yüzyıldan evvel, yani 1492'de başlayan uzun ve kanlı tarihiyle yüzleşmeye çalışırken gerçekleşiyor. Bu; kölelik düzeniyle, bilinmeyen sayısız ölümle, toprakların istimlakiyle, ırkçılığın kurumsallaşmasıyla, kültürlerin yok edilmesi ve başka kültürlerin terkip edilmesiyle yüklü bir tarih (Chailand ve Rageau 1995; Ferro 1997). Postkolonyal kültür eleştirisi, bilhassa bu tarihten muzdarip olanların tarafından bakarak ve bu tarihin çağımızdaki sosyokültürel etkilerini tarif ederek tarihi yeniden düşünmeyi gerektirir. İşte bu sebeple postkolonyal kuram, daima geçmişi bugünle mezceder ve yüzünü üzerinde geçmişin izlerini taşıyan bugünün canlı dönüşümlerine çevirir (Sardar, Nandy, Wyn Davies 1993). Postkolonyal, sadece sömürgeciliğe mahsus değildir. Postkolonyal, sömürgecilik tarihiyle günümüzdeki şekillenmeleri ve iktidar yapılarını belirlediği, dünyanın büyük bir kısmını dümen suyunda şiddet-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://ranley.org

le çalkalamaya devam ettiği ve sömürgecilik karşıtı özgürlük hareketleri postkolonyal siyasetin neşet ettiği ve esinlendiği bir kaynak olarak kaldığı müddetçe ilgilenir. Nasıl ki sömürgecilik tarihinde, bilhassa da on dokuzuncu yüzyılda, dünyanın emperyal güçler tarafından istimlak edilmesine şahitlik ettik; yirminci yüzyıl tarihinde de dünya halklarının iktidarı ve denetimi geri almasına şahitlik ediyoruz. İşte postkolonyal kuramın kendisi, bu diyalektik sürecin ürünüdür.

Siyasi bir söylem olarak postkolonyal kuramın (sözlü ya da basılı hâlde) telaffuz edildiği mevziler Güney'in üç kıtasında, yani Üçüncü Dünya'da konuşlanmıştır. Üçüncü Dünya teriminin sakıncaları üzerine daha önce epey mesai harcandı. Terimin kullanımları ya Marksizm karşıtlığı ile özdeşleştirildiği için (zira Marksist devletler İkinci Dünya'yı teşkil eder) ya da "üçüncü" kelimesinin birinci ve ikinciye nispetle olumsuz bir haleye sahip olmasına istinaden yavaş yavaş sefaletle, borçla, kıtlıkla ve çatışmayla ilişkilendirilmesi sebebiyle (Hadjor 1993: 3-11) sürekli tenkit edildi. Dolayısıyla bu kitapta "Üçüncü Dünya" terimini kullanmaktan genellikle kaçınarak, Üç Kıta'nın coğrafi, konumsal ve kültürel betimlemelerine ve Afrika, Asya ve Latin Amerika Halklarıyla Dayanışma Örgütü'nün 1966 yılında Havana'da düzenlediği ilk konferanstan sonra Anouar Abdel-Malek'in kullanımını desteklediği "trikontinental"/Üç Kıta (yani Latin Amerika, Afrika ve Asya) kavramına başvuracağım (Abdel-Malek 1981, 2: 21; Gerassi 1971, 2: 745-60).

Böylelikle "Üçüncü Dünya" teriminin getirdiği sorunlardan, Güney'i şahsiyetsizleştiren türdeşleştirmelerden, Batı ve dünyanın geri kalanı arasında, emperyalizmin iki yüzyılı aşan tarihinin pek mahal vermeyeceği türden bir ikili karşıtlık bulunduğunu ima eden "Batı-olmayan" gibi olumsuz tanımlamalardan imtina edeceğim. Hepsinden önemlisi, trikontinental kavramı 1966 Havana Trikontinentali/Üç Kıtası ile üç kıta halkının emperyalizm karşısında başlattığı ittifaka ve postkolonyal kuramın kurucu uğrağında yer alan *Tricontinental* dergisine atıfta bulunacak. Postkolonyal terimiyle ilişkilendirilen sorunları bilahare tartışacağım. Şimdilik postkolonyalizmi, enternasyonalist siyasal kimlikleri ve onların epistemolojik kaynaklarını kusursuz bir biçimde yakalayan trikontinentalizm/üçkıtacılık terimiyle ikame etmenin daha münasip olabileceğini söylemekle yetinelim.

Postkolonyal –veya trikontinental/üçkıtacı– eleştiri, Batı sömürgecilik tarihine ve mirasına dair müşterek, siyasi ve ahlaki bir mutabakata

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

dayanır. Avrupa yayılmacılık tarihinin ve 1492-1945 arası dönemde küresel toprakların büyük bir kısmının işgalinin hem özgül hem de sorunlu bir süreci imlediği ön kabulünden hareket eder. Buna göre sömürgecilik tarihinin özel bir boyutu vardır. Sömürgecilik geçmişte bilinen zulümlerden, adaletsizliklerden, toprak işgallerinden ve savaşlar silsilesinden farklıdır. Ernst Gellner gibi modernite kuramcıları, sömürgeciliğe özel bir ilgi gösterilmesine gerek olmadığını, sömürgeciliğe atfedilen baskı ve zulmün geçmişin mutat fetihlerinden veya iktidar beyanlarından, hatta geleneksel veya modern toplumlarda görülen baskı ve zülüm biçimlerinden farklılık arz etmediğini söyleyerek bu görüşe itiraz eder. Gellner'e göre "Batı'nın yakın dönemde dünya üzerinde kurduğu tahakküm (...), esasen dünyanın yeni bir teknoloji, iktisat ve bilimle, yayılmanın eşitsiz doğası gereği geçici ve değişken güç dengesizlikleri yaratacak şekilde dönüşmesinin bir veçhesi olarak görülebilir." (Gellner 1993). Böyle yorumlandığı taktirde sömürgecilik modernitenin talihsiz, arızî bir unsuru olup çıkar. Tek sıkıntı, Batı'nın teknolojik gelişmeyi ve bu gelişmenin beraberinde getirdiği iktidarı kendi kültürel üstünlüğüne yoracak biçimde yanlış alımlamasından kaynaklanmaktadır. Oysaki sömürgeciliği moderniteye hasretmek fazla kolaycı bir saptırmadır. Öncelikle hem geç on dokuzuncu yüzyıla tekabül eden emperyalizmin altın çağlarındaki sömürgeciliğin kapsayıcılık istidadını hem de Batı emperyal iktidarının küreselleşmesinin farklı tarihsel geleneklere sahip birçok toplumu – merkezden denetlenen planlı ekonomiler faslını bir kenara bırakırsak – birbirine benzer ve genel iktisadi patikaları takip etmeye mecbur bırakan etkilerini hesaba katarsak, sömürgecilik tarihinin olağan dışı bir küresel boyuta haiz olduğunu görürüz. Günümüzde dünyanın tamamı, Batı tarafından geliştirilen ve denetlenen bir iktisadi sistem dâhilinde faaliyet göstermektedir ve sömürgecilik tarihinin önemini daim kılan şey; Batı'nın siyasal, iktisadi, askerî ve kültürel iktidar bakımından mütehakkim konumunu muhafaza etmesidir. Siyasal özgürleşme iktisadi özgürleşmeyi getirmemiştir – ve iktisadi özgürleşme olmadan siyasal özgürleşme olmaz.

Geçmişte Batı yayılmacılığı, Batı'nın nüfuzu altına giren ulusların bu durumdan istifade edeceği yönünde bir ahlaki gerekçelendirmeyle yürütülmüş olsa da, Batı'nın yaydığı medeniyet nuruna ilişkin değerlere günümüzde hararetle karşı çıkılıyor. Bu süreç, yirminci yüzyılın büyük bir bölümünden bu yana, özellikle de emperyal güçlerin, bilhassa Batılı olmayan emperyal Japonya karşısındaki askerî zafiyetini gösteren ve

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantey.org

namına nice sömürgeleştirme hamlesinin gerekçelendirildiği Batı medeniyetine ait değerlerin o vakte kadar hikmetinden sual edilmemiş ahlaki üstünlüğünü kaybetmesine yol açan iki dünya savaşından beri berdevamdır. Böylece Batı görelileşmiş bir ideoloji olarak Batı'nın çöküşü kaçınılmaz hâle gelmiştir. Savunucularının hâlen iddia ettiği üzere sömürgecilik, modernitenin kimi getirilerini terkisine almış olabilir. Ancak insani yönden olağanüstü acılara sebebiyet vermiş ve münhasıran, karşılaştığı yerli kültürleri yok etmiştir. Sömürgecilik etiğinin ilk defa postkolonyal eleştiri tarafından sorgulandığını öne sürmek pek mümkün değil. Zira sömürgecilik karşıtlığı, sömürgeciliğin kendisi kadar eskidir. Postkolonyal eleştirinin ayırt edici noktası, sömürgeciliği hem sömürgeleştiren hem de sömürgeleşmiş toplumlarda devam eden kültürel ve siyasal uzantılarıyla ele alan araştırmalarının kapsamlılığıdır. Bu araştırmalar, sömürgeciliğin akademik kültürü de içeren genel bir kültür sathına varsayılandan daha çok nüfuz ettiğini ortaya çıkarmaktadır. Postkolonyal sahada yürütülen faaliyetlerin birçoğunun merkezinde, arkeolojik bilginin geri kazanılması ve yeniden değerlendirmesi yer alır. Postkolonyal kuram, sömürgeciliğin kültürel tarihinin siyasal tahlilini gerektirir ve geçmişi bugünün siyasetiyle irtibatlandıracak şekilde sömürgeciliğin hem Batılı hem de trikontinental kültürlerdeki çağımıza taşan etkilerini araştırır.

Postkolonyal çalışmalar, insanlığa karşı işlenen suçların veya yapılan yanlışların Kuzey'in Güney üzerinde kurduğu iktisadi tahakkümün bir sonucu olduğu varsayımından hareket eder. Sömürgecilik karşıtlığı tarihinde Marksizm'in oynadığı tarihsel rol, bu cihetle postkolonyal düşüncenin temel çerçevesini oluşturan ana çıtayı teşkil eder. Postkolonyal kuram, bir yandan Marksist eleştirinin tarihsel mirasından istifade ederken, eş zamanlı olarak bu mirası Üç Kıta'nın sömürgecilik karşıtı ve entelektüel siyaset erbabının teşkil ettiği emsal uyarınca dönüştürerek işleme koyar. Yirminci yüzyılın büyük kısmında emperyalist sistemin, hâkim iktidar yapılarının etkilerini vurgulayan tek kaynak Marksizm'dir. Yirminci yüzyılın sömürgecilik karşıtı yazını, tahakküm ve sömürüden azade bir geleceğin taslaklarını oluştururken, çoğu zaman sosyalizmin imkânlarından feyz alır. Trikontinental kuramcıların katkısı, Marksist devrimci kuramın tercüme edilebilirliği ile Avrupa, haricî tarihsel ve kültürel bağlamların tercüme edilemez özellikleri arasında yaptıkları ara buluculukta yatar. Hem devrimci bir siyaset biçimini hem de insanlığın gördüğü en karmaşık, en zengin kuramsal ve felsefi hareketlerden birini temsilen Marksizm, Ba-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://ranley.org

tı'daki sosyoekonomik pratiklerin ve bu pratiklerde cisimleşen değerlerin eleştirisi olarak geliştirildiği için her daim Batı karşıtı bir damar taşımıştır. Bolşevikler kendi devrimlerini daima "Doğulu" telakki etmiştir.

Yirminci yüzyıl boyunca sömürgecilik karşıtı eylemlilik ve yazının ekseriyetle esas aldığı Marksizm, devrimin mümkünatı için gereken öznel şartların önemine vakıf olan ve Batı haricîndeki durumlara pragmatik biçimde uyarlandığı için klasik, ana akım Marksizm'le doğrudan örtüşmeyen bir Marksizm'dir. Dolayısıyla postkolonyal Marksizm her zaman, bildiğimiz, evrensel ve Batılı biçimleriyle karşımıza çıkmaz. Yine de hiçbir zaman dogmalaşmayan, özgül tarihsel koşullar uyarınca kendisini sürekli dönüştüren esnek bir Marksizm olmasıyla Marx'ın ve bilhassa da Lenin'in ruhuna yakınlığını korur. Trinidadlı büyük sosyalist George Padmore'un da gözlemlediği üzere, Bolşevik Devri'minin ertesinde Lenin'in "Asya ve Afrika'ya yönelmesi Ortodoks Marksist stratejiden ciddi bir kopuştur" (Lenin 1988: 233; Friedland ve Rosberg 1964: 225). Postkolonyalizm, Batı dışında geliştirilen ve Batı'nın pek aldırış etmediği bir Marksizm ile Üç Kıta'nın yerel koşullarına duyarlı, esnek bir Marksizm'i bünyesinde toplar. Buna "post-Marksizm" demeye lüzum yok. Nihayetinde kapitalizm de kendisini "post-kapitalizm" hâline gelmeyecek sıklıkta dönüştürmektedir (onca kapitalist devletin çöküşünü kapitalizmin sonuna yormayışımız da buna ilave edilebilir). Postkolonyal kültür eleştirisi, kendi Marksizm anlayışını uluslararası haklar siyasetiyle bütünleştirerek Marksist siyaset felsefesinin temel sorunsalına, yani zorlayıcı olmayan, popüler bir sosyalizmin geliştirilmesine odaklanır. İnsan hakları ve bunu içerecek şekilde halkların hakları meselesi, Marksist siyaset kuramının temel ön kabullerine, amaçlarına ve insani adalet davasına tahkim ve takviyede bulunan bir eylemlilik sahası olarak itibar görmelidir. İnsan hakları bir yandan – kapitalist, sosyalist, militarist ve faşist varyantlarıyla – farklı siyasal meşreplere sahip envai çeşit gayri-demokratik devletin, artık malum olan baskı ve zulüm tarihlerine belirteç olurken, öte yandan marjinalleştirilen diğer baskı türlerine dikkat çekmektedir.

Postkolonyal kuram nesnel ve maddi koşullara yönelik eleştirisini, bu koşulların öznel etkilerinin mufassal bir tahliliyle birleştirerek Ortodoks Avrupa Marksizmi'nden ayrılır. Bu yönüyle güncel, siyasal, toplumsal ve tarihsel çözümlemelerde görülen kültürelciliğin yükselişinde önemli bir payı vardır. Kimileri kültürelci eğilimde, kapitalizmin altında yatan dinamiklere dair eleştirel bir bakış açısından ziyade, çağımızın kapitalist kültü-

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - http://ebooks.com.tr

rünün tipik bir semptomunu görür. Bu görüşe göre postkolonyalizm, en iyi ihtimalle günümüzün toplumsal ve iktisadi koşullarını tasvir edebilir, ancak onların sebeplerini gün ışığına çıkarmak ve kökten değiştirmek hususunda yetersiz kalır. Hâlbuki kültürelci temayül yalnızca postkolonyalizme özgü değildir. Batı Marksizmi'nde bile Frankfurt Okulu'na ve İngiliz kültürel materyalistlerine gösterilen muhabbet artmaktadır. Mevzubahis postkolonyal olduğunda ise bu gelişme pek yeni sayılmaz. Zaten kültürel siyasetin kendisi sömürgecilik ve yeni-sömürgeciliğin ideolojik sızmalarına karşı bir direniş stratejisi olarak ilk defa Connolly, Mariátegui, Mao, Fanon, Cabral gibi Üçüncü Dünya sosyalistleri ve komünistleri tarafından geliştirilen kültürel devrim mefhumunun bir mahsulüdür. 1944'te Mao'nun "Kültürel Çalışmada Birleşik Cephe" diye adlandırdığı şeye duyulan ihtiyaç, Batı Marksist ekonomizminin ve trikontinental toplumlardaki sınıf siyasetinin mevcut koşullar karşısındaki kifayetsizliğine işaret etmektedir (Mao 1965, III: 185-7). Kültürel siyaset, en başta İrlanda'nın bağımsızlığından çok burjuva karşıtı bir İrlandalı kimliğinin inşasıyla ilgilenen İrlandalı entelektüellerin Gal uyanışı teşebbüsünde tebarüz etse de sonradan İrlanda'da ve başka yerlerde sömürgecilik karşıtı mücadeleleri birleştirecek sömürgecilik karşıtı bir şuur inşa etmenin önemli araçlarından birisi olagelmiştir.

Çeşitli özgürlük hareketleri kültürel siyaseti dört bir yanda desteklemiştir. 1960'larda ise hem Batı'daki hem de Üç Kıta'daki feminist ve siyah aktivistler, Çin Kültürel Devrimi'nden ilham alarak kültürel devrimi siyasi bir model olarak benimsemişlerdir. Mesela 1969'da Cezayir'de düzenlenen Afrika Birliği Örgütü'nün Birinci Afrika Kültür Festivali manifestosunda, Afrika kültürünün ulusal özgürlük mücadelesinde ve Afrika'nın sosyoekonomik gelişiminde oynadığı rolün önemi olumlanmıştır:

> Kültür, kendi kendilerinin yaratıcısı ve çevrelerinin dönüştürücüsü olan insanlarla başlar. En geniş ve tam manasıyla kültür, âdemoğlunun hayatına şekil vermesini mümkün kılar. Onu özgürce alamayız; kültürü oluşturan insanlardır (...) Afrika'nın mücadelesi, Afrika kültürünü geliştirebilecek maddi ve manevi yapıların oluşumunu sağlamış; böylece ulusal özgürleşme ve kültür arasında doğal, diyalektik bir bağıntı bulunduğu ispatlanmıştır. Kültür, hürriyetini kazanan Afrika ülkeleri ve sömürgeci güçlere karşı silahlı mücadeleyi sürdürenler için bir silah olmuştur ve olacaktır. Özgürlük için silahlı mücadele her koşulda kültürel bir eylem olagelmiştir (Langley 1979: 791-3).

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Kültürel siyaset fikrinde mazur görülmesi gereken bir kusur yok. Kültürel siyaset, her zaman özgürleşme pratiklerinin merkezinde yer almıştır ve radikal aktivistlerin, geniş tabanlı kitle hareketlerinin oluşturulması hususunda kültürel siyasetin müspet siyasal verimliliğinden öğrenecekleri çok şey vardır (Mazrui 1990). Solda yer alanlar, özellikle de akademik bir bağlamda çalışanlar için kültürelcilik doğrudan siyasal eylemin bir adım uzağına düşmek gibi görünebilir.

Ancak kültürelcilik adına olumlu birçok kuramsal tez öne sürmek de mümkün. Akademik bilginin kültürelleştirilmesi, bireylerin öznel deneyimlerini ve gruplar ile cemaatlerin toplumsallaşmış özlemlerini mülahaza etmeye ve böylece bu deneyimlerin ve özlemlerin parçası oldukları siyasal ve iktisadi sistemleri geleneksel bir biçimde çözümleyen çalışmaları bütünlemeye yönelik bir kaymayı imlemektedir. Bilginin ve siyasetin kültürelleştirilmesi, aynı zamanda uluslaraşırı ve çoğu zaman toplumsal cinsiyet damgalı kültürel farklılıklara ve her topluluk için farklı öneme sahip olan çeşitli bilgi türlerine itibar etmeyi gerektirir. Böylece farklı sistem ve perspektiflerin temsilcileri arasında, önceki dönemlerde nadiren gerçekleşen uluslararası bir siyasal diyaloğun teşekkülüne kapı açılmaktadır (Robbins 1999). Daha önceleri sarfınazar ettiği yerel bilgi ve yerli pratikleri nihayet kale almaya başlayan Gelişme Çalışmaları, benzeri ana akım siyasal ve iktisadi hareketlerin gündem ve pratiklerinde başlayan dönüşüm buna örnek verilebilir (Munch ve O'Hearn 1999).

Bahsedilen diyalog, çoğu zaman emperyal dönemin sonundan beri küresel iktidar yapılarının maddi bir değişime uğramadığı tanısından hareketle başlamaktadır. Belki malumu ilan etmek gibi olacak, fakat böylesine bir muhakeme bilhassa "Batı" ve Üç Kıta'yı türdeşleştirmenin yanında iktisat, kültür ve diaspora bakımından kuzey ve güney arasında yaşanan birleşmeyi değersizleştirerek iki dönem arasındaki farklılıkları es geçme tehlikesini taşımaktadır. Fanon, Marx'ın yöneten ve emekçi sınıflar arasındaki diyalektiğini, Lenin'in ezen ve ezilen uluslar kavramsallaştırması üzerinden sömüren ve sömürülen arasındaki diyalektiğe tercüme eden Sartre'ı takip etmiştir. Bağımsızlık sonrası dönemde bu diyalektik, bazen Birinci Dünya (hâkim) ve Üçüncü Dünya (madun) arasında daha genel bir küresel karşıtlığa tahvil edilmiştir.

Yakın ve uzak dönemde, Üç Kıta'dan Batı'ya gelen milyonlarca göçmeni bir kenara koysak bile, bu basit ayrım, kapitalizmin Batılı çalışanla-

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

rı da Üçüncü Dünya fabrikalarında çalışan işçiler ve göçmen emekçiler gibi sömürdüğü gerçeğini atlamaktadır. Postkolonyal eleştiri ise kuzey ile güney arasındaki ayrımın, ezilenlerin çağdaş kapitalizmin kalbinde sınıf veya azınlık konumları üzerinden verdiği mücadeleyi kıymetsizleştirmediğini teşhis eder. Sömürgecilik her zaman hem dâhilî hem de haricî olarak faaliyet göstermiştir ve toplumların tabakalaşması devam etmektedir. Toplumların benzer katmanlarında konuşlanan insanlar arasında temel bir denklik bulunduğuna dair radikal siyasi argüman, Komünist Manifesto'nun basit ama görkemli sloganında yankılanır: "Dünyanın bütün emekçileri birleşin!" Marx ve Engels, bu düsturla dünyanın her tarafındaki madun sınıf emekçilerine, ulusal karşıtlıklara takılıp kalmayan, ulusal ideoloji ve kimlikler arasındaki ufak farklılıkları narsist bir şekilde teferruatlandırmak gibi tuzaklardan sıyrılan kolektif bir eylemliliği ve baskılara karşı müşterek bir yaklaşımı filizlendirmeleri adına çağrıda bulunmuştur. Hindistan sınıf mücadelesinin sömürgeci ve bağımsızlık sonrası güçler arasındaki ilişkilerde oturmuş pratiklerin ve tarihsel bir modelin ortaya çıkmasını sağlaması gibi, sömürgeci güçlerin karşısındaki özgürlük hareketleri de çalışmalarını metropollerde mücadele eden Avrupalı işçi sınıfıyla dayanışma ve uyum içerisinde sürdürmüştür.

İşçilerin kapitalizmin güçlerine karşı uluslararası dayanışması, günümüzde Marksist siyaset pratiği için merkezî önemini ve etkinliğini devam ettirmektedir (Cohen ve Rai 2000; Sinha, Guy ve Woolacott 1999). Ne var ki, Batı olmayan her şeyi ve Batı dışarısında yaşayan herkesi (ki buna varlıklı yeni-sömürgeci seçkinler bile dâhil edilir) kapitalizm karşıtı; "Batılı" her şeyi ve Batı'da yaşayan herkesi (buna da postkolonyal eleştirmen olabilecek göçmenler dâhil edilir) kapitalizmin failiymiş gibi gören basit varsayımdan hareketle bu yaklaşımın terk edildiği de sıklıkla vakidir (Pasture ve Verberckmoes 1998). Bu basitleştirme, özellikle bazen bütün Avrupalı olmayanların emperyalizmin mağduruymuş, bütün Avrupalıların da sırf Avrupalı olmalarının gereği olarak emperyalizmin failiymiş gibi göründüğü sömürgecilik ve emperyalizm anlatımlarında belirgindir. Fakat aslında sömürgeci yayılmacılığına iştirak eden tek demokratik yönetim, Amerika Birleşik Devletleri'ydi (Schneider 1982: xix). Fransa'da kadınlar 1945'e kadar oy kullanamıyorlardı. Britanya'da ise yirminci yüzyıla girerken seçkin, üst sınıf bir yönetici azınlık hem Britanya'nın hem de Britanya İmparatorluğu'nun dizginlerini tutmaktaydı. Bu azınlığın emperyal yetki alanına düşenler ilk olarak Britanya ve Britanya halklarıydı (Riddell 1993:

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://raiyley.org

69; Trotsky 1970). Oxford Üniversitesinin radikal Kraliyet Tarihçisi Profesör Goldwin Smith'in iddia ettiği üzere, Britanya İmparatorluğu'nun hayrını gören halklar değil, asalak bir "emperyal sınıf"tı (Smith 1863: 74).

Britanya'da genel oy hakkı ancak 1928'de, bu hakkın Seylan sömürgesinde tanınmasından yalnızca üç sene önce ve tarihsel olarak sömürgesizleştirmenin başlangıç safhalarına denk düşen bir vakitte verilmişti (de Silva 1981: 422). Bugün ben bu kitabı yazarken dahi, Britanya'nın yapı itibarıyla demokratik bir ülke olduğunu söyleyemeyiz. Britanya parlamentosunun yüksek mevkileri (Lordlar Kamarası) hâlen, ülke meselelerinde oy kullanma haklarını tesadüf eseri "soylu" olarak doğmalarından alan aristokratları barındırmaktadır. Sömürgecilik döneminde Britanya yönetici sınıfı, sömürgeleştirdiği halklara ne kadar kayıtsızsa kendi işçi sınıfına da o kadar kayıtsızdı. Her ikisi de kültürlerinin sürekli değersizleştirilmesine maruz kalıyor ve kişisel servet yaratmak uğruna araçsallaştırılıyorlardı.

A. P. Thornton, sadece 1 milyon insanın haftada 3 sterlinin üzerinde kazandığı, 30.000 civarında aristokratın ise toprağın yüzde 96'sını elinde tuttuğu 30 milyon nüfuslu 1908 Britanya'sında "Britanya halkı emperyalizmin tanıdığı en kalabalık 'yerli ırk' değildir de nedir?" diye soruyordu (Thornton 1985: 269). Sömürgeci rejimlerin sömürgeleştirilmiş halklar üzerinde uyguladığı baskı ve zulüm duygudan yoksun ve gaddarcaydı. Ancak kendi menfaatleri peşinde koşan Avrupalı yönetici sınıfın emriyle Birinci Dünya Savaşı'nda katledilen milyonlarca askerin – Rosa Luxemburg'un gözlemlediği gibi bu "Avrupa proletaryasının toplu imhası"ydı – Afrika'yla Hindistan'dan toplanan yüz binlerce acemi askerin ve sömürge askerlerinin kaderi daha iç açıcı değildi (Carr*ére* d'Encausse ve Schram 1969: 145).

Bu şartlarda, Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı yıkım ve bozulmadan doğan Bolşevik Devrimi, yalnızca Avrupa sınıf siyasetinin bütün dinamiklerini değil, emperyal ve sömürgeci ilişkileri de kökten değiştirmişti. İlk defa güçlü bir devlet yönetimi, uygulama ve ilkeleriyle Batı emperyalizmini alenen karşısına almıştı. Lenin'in 1920 Komintern'i, "Ulusal Sorun ve Sömürgecilik Sorunu Üzerine Tezler"iyle küresel sömürgesizleştirmenin ilk sistemli programını ortaya koymuştu. O günden beri Avrupa'nın fiziksel sınırları dışında Rusya'da, Asya'da, Afrika'da ve Güney Amerika'da birçok Marksist devlet hâsıl olmuştur.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Postkolonyal eleştiri sömürgecilik karşıtı mücadele döneminde ve akabinde, burjuva milliyetçiliğinden kurtulmak için gerekli başka özgürleşme biçimlerinin toplumsal cinsiyet, etnisite ve sınıf hatları boyunca inkişafı süresince Batı dışında gelişen senkretik Marksist geleneklerin mirasını bir araya getirmektedir. Bunun sonucu olarak kültür çatışmalarının, kuramsal ve tarihsel açılardan asli surette melez bir mahsulüdür. Kuramsal olarak ve etkileri itibarıyla disiplinlerarası ve kültürleraşırıdır (Bhabha 1994). Dolayısıyla postkolonyal eleştiri, geri dönüp sömürgecilik karşıtı özgürlük hareketlerini inceleyen, geçmiş koşulların çoğu zaman şimdikinden epey farklılık gösterdiğinin ayırdında olarak onlardan ilham alan aktivist bir yazım biçimidir. Yöneleceği istikamet zamanın siyasal önceliklerine göre değişecek, ancak geçmişin devrimsel eylemliliğinden aldığı menşei ona daimi bir temel ve esin kaynağı sağlayacaktır. Postkolonyal eleştiri, kendini tarihin eski nesnelerini tarihin yeni öznelerine dönüştürmeye adamıştır.

İşte bu çeşitli kaynakların tarihsel oluşumu ve kuramsal üretimi, kitabımın temel konusunu teşkil ediyor. Eldeki malzemenin enginliğini düşünürsek, bu anlatının kapsayıcı olmak gibi bir iddiası olamaz. Olsa olsa gelecek çalışmalara ve araştırmalara yön gösterebilir. Sömürgecilik karşıtı devrimci tarihin bilgisine tamamıyla vasıl olmak için katedilecek daha çok yol var. Bu tarihler, özgül durum ile bağlamların farklı ürünlerini ve birbirinden ayrı birçok anlatıyı içermektedir. Eğer bu tarihler birbiriyle kıyaslanabilir siyasal ve kuramsal çözümlemelerin doğuşuna yol açıyorsa, bu egzotik iktidar ile kurulan tahakkümlerde görülen yapısal benzeşliğin bir sonucudur. Aynı zamanda sömürgecilik karşıtı devrimciler, farklı yollar vasıtasıyla birbirleriyle giderek daha fazla temasa geçtikleri için yirminci yüzyıl boyunca "postkolonyal" sahanın temellerini atan siyasal ve kuramsal bir yakınlaşma hâsıl olmuştur. Bu tarih entelektüel ve siyasal mevzilerin daima iktidarın güncel tahkimatlarıyla ilişki içerisinde belirlendiğini, kuramların bu rabıtanın koptuğu durumlarda radikal siyasal etkilerini kaybedebileceğini açığa çıkarmaktadır.

Kuramların zamanın özgül ve olumsal konumu uyarınca yeniden şekillendirilmesi, konuşlandırılması ve yönlendirilmesi elzemdir. Bir eylem biçimi olarak tasarlanan kuram siyaseti daima hasımlarının siyasetine ve ön kabullerine karşı belirli kurumsal, toplumsal ve kültürel çerçevelere müdahale eder. Bağlam değiştiği anda stratejik müdahalenin siyasi etkisi kaybolur. Kuramların da birer tarihi vardır. Kuramların siyasetini anlamak

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kutuyu.com

için onları tarihsel bağlamlarına oturtmak gerekir. Böylesine bir yönlendirmenin eksikliğinde postkolonyal kuram, kendisini kolayca uluslaraşırı kapitalizmin yeni başat ideolojilerine eklemlenmiş emperyalizm karşıtı tezler üretirken bulabilir. Nesnelerinden ayrık, eşsüremli bir düzlemde, sanki zaman dışı bir yerde işleyecekmiş gibi, belirli anların özgül koşulları üzerindeki muhtemel etkiler düşünülmeden tasarlanan kuramlar siyasal işlerliklerini yitirirler.

Postkolonyal eleştiri, odağına dünyada faaliyet gösteren baskıcı güçleri ve dayatmacı tahakkümü alır. Sömürgecilik karşıtı siyaset, yeni-sömürgecilik, ırk, toplumsal cinsiyet, milliyetçilikler, sınıf ve etnisiteler, postkolonyal eleştiri sahasının sınırlarını çizer. Geçmişteki baskı ve zulümün günümüzle ilişkisi, postkolonyal eleştirinin bu geçmişe duyduğu ilgiye daima kılavuzluk edecektir. Bu bakımdan postkolonyal kuramın entelektüel davası, her zaman için kendisini dinamik bir ideolojik ve toplumsal dönüşümün yaratılmasına katkı vermeye cehdetmiş yeni kuramsal çalışmaların geliştirilmesi olacaktır. Nesnesi de Cabral'ın belirttiği üzere, siyasal bağımsızlığın kazanılmasından sonra gelen özgürleşme arayışıdır (1969). Postkolonyal kuram maddi, doğal, toplumsal ve teknolojik kaynaklara eşit erişimin mümkün kılınmasını, iktisadi, kültürel, dinî, etnik veya toplumsal cinsiyet temelli tahakküm biçimlerine karşı koyulmasını, kolektif siyasal ve kültürel kimliklerin telaffuz ve beyan edilebilmesini kapsayan ortak hedeflerin gerçekleştirilmesine yönelik olarak çalışmaları terkip etmeye ve çeşitli özgürleştirici siyasetleri birbirine eklemlemeye uğraşan, doğrultu sahibi bir entelektüel üretimi teşekkül ettirir. Postkolonyal kurama rehberlik eden varsayım, her şeyden evvel, farklı entelektüel taahhüt ve faaliyet biçimleri arasında sağlam köprüler kurarak, disiplin sahalarının dâhilinde ve ötesinde etkili siyasal müdahaleler yapabilmenin mümkün olmasıdır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bölüm I
Kavramların Tarihi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Sömürgecilik

Sömürgecilik ve Emperyalizm: Terimlerin Tanımları

Bu kitabın iddiası, postkolonyal eleştirinin (ve onun kuramsal kalıplarının dayandığı tarihsel temellerin) sömürgeciliğe ve emperyalizme karşı direnişin bir sonucu olduğudur. Postkolonyal terimindeki "post"un yalnızca tarihsel bir belirteç olmadığı ve postkolonyal olanın sömürgecilik karşıtı direnişin bütün tarihsel biçimlerini kapsadığı ileri sürülmesine rağmen (Ashcroft, Griffiths ve Tiffin 1989) ben, tarihin kendi anakronizmlerine dair durumlar haricinde bu anakronistik iddiayı sahiplenmeyeceğim. Örneğin Güney Amerika sömürgelerinin birçoğu, emperyalizmin yükselişinin müsebbibi olan bazı Avrupa devletlerinin ortaya çıkmasından evvel bağımsızlıklarını kazanmıştır. Burada "sömürgecilik", "emperyalizm", "yeni-sömürgecilik" ve "postkolonyalizm" terimlerini hem tarihsel hem de kavramsal yönlerden tanımlayacağım. Zira bu terimlerle müsemma olan tarihlerin bilgisine haiz olmadan, postkolonyal eleştiriye girişmek mümkün değil. İlerde bu kategorilere ilişkin kapsamlı Marksist çözümlemeleri enine boyuna tartışacağım.

Eğer postkolonyal sömürgeciliğin her devrine yönelik eleştirel bir alâkayı temsil ediyorsa, o hâlde postkolonyalin emperyalizm ile ilişkisi nedir? Postkolonyal teriminin "post-emperyal"den daha çok kullanılması, iki terim arasında *fiili* bir ayrım yapıldığını gösteriyor. Gelgelelim postkolonyal yazının tipik özelliklerinden biri, "sömürgeci" ve "emperyal"in birbirleriyle eş anlamlı terimlermiş gibi tabir edilerek aynı kefeye

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://raftey.org

konulmasıdır. Bu toptancı eğilim, sömürgeciliği ve emperyalizmi türdeş pratiklermiş gibi ele alan yaklaşımda da belirginleşir. Sömürgeleştirilmiş farklı kültürlerin özgül hususiyetlerine o kadar vurgu yapılmasına rağmen, birbirinden kesinlikle farklı olan ve çoğu zaman birbiriyle çelişen sömürgecilik ve emperyalizm pratiklerinin çeşitliliği üzerine fazla sayıda karşılaştırmalı tarih araştırmasına rastlanmamaktadır.

Sömürgecilik de, emperyalizm de bir halkın başkalarına tabi kılınma biçimlerini ihtiva etmiştir. Dünya tarihi bu tip tahakküm örnekleriyle doludur. İmparatorluklar geleneksel olarak tek bir kara parçası boyunca yayılmaya yoğunlaşmıştır. Bu duruma Çin İmparatorluğu'nu veya daha ilginci, gücünün doruğundayken Kuzey Afrika üzerinden dolaşarak Viyana'dan Kuzey İspanya'ya kadar uzanan Endülüs Emevi İmparatorluğu'nu örnek verebiliriz. Keza on dokuzuncu yüzyıl emperyalistlerinin kendi faaliyetlerine sık sık rehber ve ahlaki dayanak edindiği Roma İmparatorluğu merkezden, yani Roma'dan dışarıya doğru genişlemiş, idare etmesi giderek güçleşince ikiye bölünmüş, akabinde Bizans ve Kutsal Roma Cermen İmparatorluğu gibi yekpare kara parçalarında cisimleşerek varlığını sürdürmüştür.

Okyanus aşabilen karavela gemilerini ve Asya denizciliğinden temin edilen yol bulma araçlarını (Scammell 1989) beraberinde getiren teknolojik gelişmeler sayesinde imparatorlukların coğrafi tutarlılıkları on altıncı yüzyılda köklü bir değişime uğradı. Vantuzlarını yavaş yavaş dünyanın bir ucundan diğer ucuna uzatan imparatorluklar kurma ve sömürgeleştirme yolunda ilerleyen modern Avrupalılar için gemiler kilit bir öneme sahipti. Gemiler, insanların kendi vatanlarıyla temaslarını koparmaksızın daha geniş coğrafyalara yayılmalarını sağlıyordu. Nitekim Amerikalı sömürgecilerin İngiliz kraliyetine tabiiyet biçimiyle, yüzyıllar önce Bering Boğazı'nı aşarak Amerika'ya göçen yerlilerin tabiiyet biçimi birbirinden tamamen farklıydı. Sömürgeciler, mesela İngiltere'nin ilk ve her daim müstesna sömürgesi olan İrlanda'dakiler, önceleri çok uzak diyarlara gitmiyorlardı. Ama Avrupalıların Amerika'daki sömürgecilerle iletişim sağlayabilme kabiliyetine kavuşması, geçmişteki göç biçimleriyle ayrışan bir siyasal farklılık yarattı. Artık imparatorlukların coğrafi yönden bütünlüklü olmasına gerek kalmamıştı. İspanyol İmparatorluğu ve Portekiz İmparatorluğu'nun Orta ve Güney Amerika'daki faaliyetleri iki ilkeye, yani zenginliklerin çıkarılmasına ve yerli nüfusun Hristiyanlaştırılmasına bağlıydı. İspanyol emperyalizmi, Osmanlı İmparatorluğu ve Roma İmparatorluğu'nda rastlanılan oldukça

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://kitaplar.org

geleneksel bir vergi sistemi modeline istinaden inşa edilmişti, ancak İspanyol-Atlantik ekonomisine dayanıyordu. Gelirlerinin büyük kısmını toprak rantından elde eden Hindistan'daki Britanya İmparatorluğu'nun kısmen aynı modeli devraldığını söylemek mümkün. İspanyolların nüfusun Hristiyanlaştırılmasına yönelik militanca dürtüleri, İspanya'nın Endülüs Emevileri tarafından sömürgeleştirilmesine neden olan İslamcı *Cihat* anlayışına öykünmelerinden ileri geliyordu (Burkholder ve Johnson 1998). Britanya İmparatorluğu'nun Kuzey Amerika'daki varlığı öncelikli olarak yerleşimle alâkalı bir mesele olduğu hâlde, ABD'de o devire verilen ismin delalet ettiği üzere sömürgecilikle de alâkalı bir meseleydi. Bu varlık, merkez tarafından emperyalist bir ideoloji doğrultusunda tesis edilmemişti. Daha ziyade, on yedinci yüzyıldan beri yerel otoriteyi kraliyet denetimi altına almaya yönelik bir gayret süregidiyordu (Bliss 1990). Pilgrimlerin müesses kilise nizamından kaçarak Atlantik boyunca yelken açmaları emperyalist bir amaç uğruna değildi. Demek ki Avrupalıların Amerika'da tesis ettiği farklı düzenler – İspanya, Portekiz ve Britanya gibi - arasına derhâl kuramsal ve terminolojik çizgiler çekmemiz lazım. "İmparatorluk" terimi yüzyıllardan beri yaygın bir biçimde kullanılagelmiştir. Terimin bu süreçteki kullanımları illa ki "emperyalizme" işaret etmemiştir. Bu noktada emperyalizm diye adlandırabileceğimiz yapıyı, yani merkezi yönetimin bürokratik kontrolü altında bulunan ve ideolojik ve mali sebepler gözetilerek büyütülen bir imparatorluğu "sömürgeci" diye adlandırabileceğimiz başka bir yapıdan, yani münferit toplulukların yerleşim amacıyla ve ticaret şirketlerin ticari sebeplerle oluşturdukları bir imparatorluktan ayırmak gerekiyor. Sömürgeleştirme pragmatikti. On dokuzuncu yüzyıla kadar çoğunlukla yerel ölçekte ve gelişigüzel bir biçimde (Karayiplerdeki adaların işgalinde olduğu gibi) ilerliyordu. Emperyalizm ise tipik bir şekilde metropoliten merkezin benimsediği ideolojiye güdümlüydü ve devlet iktidarının beyan edilmesi ve genişletilmesiyle (Fransa'nın Cezayir işgalinde görüldüğü üzere) alâkalıydı. Sömürgecilik çevre bölgelerde işlev gören, iktisadi yönelimli, yönetim zaviyesinden bakıldığında denetimi zaman zaman güçleşen bir faaliyetti. Emperyalizm ise bir devlet politikası olarak merkezden yönetiliyordu ve görkemli iktidar tasarılarına odaklıydı. Dolayısıyla emperyalizm bir kavram olarak tahlile elverişliyken (bu farklı emperyalizm kavramsallaştırmalarının yapılmadığı anlamına gelmiyor), sömürgecilik her şeyden evvel bir pratik olarak incelenmelidir. Sömürgeciliğe dair genellemelere gitmenin zorluğu buradan kaynaklanır.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Emperyalizm tarihte başlıca iki biçimde faaliyet göstermiştir: Roma, Osmanlı ve İspanyol emperyalist modeli ve on dokuzuncu yüzyıldaki Avrupa modeli. Sömürgeciliğin de başlıca iki biçimi mevcuttu. Fransız sömürgecilik kuramcıları genelde sömürgecilik ve tahakküm; Britanyalı kuramcılar dominyonlar ve bağımlı bölgeler; modern tarihçiler ise yerleşim sömürgeleri ve istismar sömürgeleri arasında bir ayrıma gitmiştir (Harmand 1910). Bu vahim ama dolambaçsız ayrımlar sömürgecilik pratikleri içerisindeki temel farklılıkları, yani ağırlıklı olarak yerleşim amaçlı kurulan (Britanya için Kuzey Amerika, Avustralya ve Yeni Zelanda; Fransızlar için Cezayir ve Portekizliler için Brezilya) sömürgeler ile doğrudan (veya dolaylı şekillerde) yönetilen, birçoğu tropikal bölgelerde bulunan, yerleşilmeksizin iktisadi sömürü için kurulan sömürgeler (Amerika Birleşik Devletleri için Filipinler ve Porto Riko; Britanya için Hindistan; Hollandalılar için Hint Okyanusu adaları; Fransızlar için Hindistan ve Yeni Kaledonya; Almanya için Togo ve Japonya için Tayvan) arasındaki farklılıkları oluşturmaktadır. Jürgen Osterhammel (1997) sömürgeciliğin tarihteki şekilleri üzerine incelemesinde küresel ölçekteki askeriye ve deniz harekâtları için bir üs olarak işgal edilen, bazen de buna ilaveten anakara ile ticari ilişkiler kurmak amacıyla kullanılan adaların, limanların ve diğer stratejik noktaların (tarihten örnekler vermek gerekirse, Amerika için Guant*anamo, Küba'daki donanma üssü, Guam ve Havai (hepsi hâlâ işgal altındadır); Britanya için Cebelitarık, Hong Kong, Malta ve Singapur; Hollandalılar için Cakarta; Fransız/Britanya Mauritius'u ve Portekizliler için Malakka*), "deniz bölgeleri" diye adlandırdığı üçüncü bir kategori olarak mevcut tabloya eklenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Bu üsler, ticari etkinlikleri arttıkça çoğu zaman bir tahakküm sömürgesi hâline gelmiştir. Farklı türdeki sömürgelerin listelerinden de anlaşılacağı üzere, sömürgecilik radikal derecede farklı kültürlere ilişkin, yüzyıllara ve olağanüstü genişlikte bir yelpazeye yayılan biçim ve pratikleri içermektedir. Örneğin, dört yüz yılını Hindistan'ın belirli bölgelerinde, neredeyse elli yılını Afrika'nın Nijerya gibi bazı yerlerinde geçiren Britanya sömürgeciliğinin farklı devirlerini hatırlayalım. Yahut sömürgeci güçlerin idari sistemlerinin benimsediği ideolojiler arasındaki tarihsel ve coğrafi farklılıkları (Britanyalıların doğrudan ve dolaylı yönetimlerini, Fransızların asimilasyon kuramlarını ve doğrudan doğruya dayattıkları metropoliten kültürü) düşünelim. Gerek tek bir sömürgeci gücün kendi pratikleri içinde gerekse farklı tarihsel devirler ve tek bir sömürgenin tarihinde peşi sıra yer edinen

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

sömürgeci güçler arasında (mesela Sri Lanka) hem tarihsel hem coğrafi yönlerden görebileceğimiz bu fevkalade çeşitlilik, genel bir sömürgecilik kuramını sorunlu hâle getirir (Ajayi 1969; de Silva 1981).

Sömürgeciliğin çeşitliliğini kati surette vurgulamak gerekiyor. Küresel bir siyasal sistemin kurulmasını sağlayan şey emperyalizmdi. Postkolonyal kuramın irdelediği soru sömürgeciliğin söylemsel ve ideolojik seviyelerde, genel kuramsal ve söylemsel ilkeler uyarınca tartışılabilecek, değerlendirilebilecek ve eleştirilebilecek – veya reddedebilecek – benzer bir sistem kurup kurmadığıdır. Edward W. Said'in çalışmasının önemi hakikaten de böyle bir genel kuram ortaya koymasından ileri gelir. Said, alışılagelmiş pratiklerin ve sömürgeciliğin sömürgeleştirilmiş topraklar ve halklar üzerinde yaptığı her türlü etkinin kavram ve söylem mertebesinde tahlil edilebileceğini göstererek, akademideki postkolonyalizm sahasına can suyu vermiş ve müteakip kuramsal ve tarihsel çalışmaların önünü açmıştır. Ancak Said'in söyleminin, sömürgeciliğin ve emperyalizmin büründüğü farklı biçimleri hemhâl edecek ve geliştirdiği kuramsal model dâhilinde sömürgecilik karşıtı direnişe saha bırakmayacak kadar kapsayıcı olması günümüz şartlarında sorun teşkil etmektedir.

Gerçi bu türdeşleştirme eğiliminden ötürü Said'i suçlamak haksızlık olur. Türdeşleştirme eğiliminin, Said'den başka birçok geçerli tarihsel sebebi mevcuttur. Said'i bir kenara koyarsak, postkolonyal kuram ağırlıklı olarak Frantz Fanon'un eserlerine dayanır ve sömürgeciliğin tekil bir formasyon olarak tahlilini geliştiren (Fanon 1967) odur. Fanon bunu yaparken 1952 tarihli "Le Colonialisme est un système" (Sartre 1964) makalesinde aynı veçhenin üzerinde duran Sartre'ın izinden gidiyordu. İkisi de karşılaştırmalı bakıldığında, sahiden de oldukça sistemli görünen Fransız sömürgeciliğini tasvir ediyordu. Britanya sömürgeciliği ise hiçbir zaman sistemli olmamıştı. Britanya sömürgeciliği, diğer Britanya kurumları kadar aykırı ve nevi şahsına münhasır, Birleşik Krallık'ın (yazılmamış) anayasası kadar da türdeşlikten uzaktı.

Genel hatlarıyla diyebiliriz ki, postkolonyal kuramın ekseriyetle Fransız sömürgecilik karşıtı kuramından müteşekkil kuramsal kaidesi, bambaşka ilkelere göre işleyen Britanya İmparatorluğu'nun tarihinde yer alan örneklere uygulanmıştır. Bu minvaldeki incelemeler yeterince tarih bilgisine haiz olmadan sömürgecilik tarihine özgü gerçeklikler hakkında genellemelere gittikleri için tarihçilerin suçlamalarına maruz kalmıştır

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

(Moore-Gilbert 1999). Diğer yandan bu Frangiliz karışım, sömürgecilik tahlillerinde kullanılan kuramsal aygıtların ve yeni bir disiplinin gelişiminin hazırlayıcısı olmuştur.

Sömürgecilik pratiklerin tekilliği üzerinde duran Fanon'un aynı zamanda sömürgecilik idaresinin bölgeselleştirme, ayrıştırma, bölme ve yönetme temayülleri üzerine söylediklerini de hatırlamakta fayda var. Sömürgeciliğin çoğul yüzünü vurgulayıp sömürgecilik hakkında genellemelere gitmeyi netameli gören modern tarihçiler, aslında sömürgeciliğin stratejisini yinelemiş oluyor. Sömürgeciliğin görünürdeki tekilliğinin veya çeşitliliğinin, büyük ölçüde sömürgeleştiren ya da sömürgeleştirilen öznenin konumuna bağlı olduğunu söyleyerek vaziyeti daha çarpıcı bir şekilde ifade edebiliriz. Sömürgeci güçlerin, idarecilerin ve John MacKenzie gibi Britanya sömürgecilik tarihi çalışan tarihçilerin tarafından bakıldığında, Britanya sömürgeleri kazanılma ve yönetilme biçimleri bakımından birbirinden farklı görünmektedir ve hakikaten farklıdır da (MacKenzie 1995). Önceden ileri sürdüğümüz üzere, Britanya İmparatorluğu türdeşlikten son derece uzaktır. Lakin ömürlerini sömürgeleştirilmiş özneler olarak geçiren yerlilerin tarafından bakıldığında, böyle ayrımlar biraz fazla akademik kaçmaktadır. Sömürgeleştirilmiş özneler hayatlarını Britanya yönetiminin emperyalist *Pax Brittanica* ideolojisinden cesaret bulan dayatmaları altında geçiriyordu. Hâkim emperyalizm ideolojisinin karşısındaki sömürgecilik karşıtı kültürel direniş pratikleri, bilgi üretim süreçlerinin ve genelgeçer temsil biçimlerinin eleştirel çözümlemelerini ortaya koymayı teşvik ediyordu.

Başka bir düzlemden bakarsak, İrlandalı, Güney Afrikalı ve Hindistanlı milliyetçilerin on dokuzuncu yüzyılın sonunda birbirleriyle kurduğu bağlar, sömürgecilik karşıtı tekniklerin ve stratejilerin bilgisini paylaşmak üzere geliştirilmişti. İrlanda'daki bir karakola yapılan baskınla Hindistan'daki bir Britanya kışlasına düzenlenen saldırı benzer işlevlere ve hedeflere sahipti. Sömürgecilik karşıtı devrimci stratejiler açısından sömürgecilik tarihi, idari pratikler veya anayasal statü – anayasaya göre o vakitlerde İrlanda Büyük Britanya'nın ve dolayısıyla teknik olarak Hindistan'daki sömürgeci güçlerin bir parçasıydı – arasındaki farklar pek bir ehemmiyet arz etmiyordu. Sömürgecilik karşıtı siyasal eylemciler için Britanya İmparatorluğu her yerde üç aşağı beş yukarı aynıydı. Britanyalıların Hindistan'ı 1861'e kadar sömürgeden saymaması, Hintler için çok bir şey ifade etmiyordu (Merivale 1861). Postkolonyal eleştirinin benzer

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - https://rantv.org

bir bakış açısını sahiplenmesi, sömürgecilerin zaviyesinden bakıldığı zaman sömürgecilik tarihinin sonsuz şekle bürünebileceğini bilmemesinden değil, kendisini sömürgecilik karşıtı eylemcilerin özne konumuyla özdeşleştirmesinden kaynaklanmaktadır. O hâlde ampirist ve postkolonyal tarihçiler arasındaki ayrışma, farklı özne konumlarıyla özdeşleşmenin bir sonucudur. Şimdi, tarihçilerin itirazlarını bir kenara bırakalım.

Sömürgeleştirme ve Tahakküm

Genel tahakküm yapısı itibarıyla sömürgeciliği, yaşam alanı kurma ve zenginlikleri çıkarma saiklerine sahip iki temel biçimi arasında bulunan, yukarıda bahsettiğimiz ayrım üzerinden incelemek mümkündür. Uygulamada bütün sömürgeci güçler imparatorluk sınırları dâhilinde oldukça farklı şekilde davrandıkları, yerleşilen ve sömürülen, beyaz ve siyah iki tür sömürgeye sahip olmaya meylediyordu. Yerleşimcilik nihayetinde kendi kendini yöneten dominyonların ortaya çıkışına yol açarken, oturmuş toplumlar olarak tabir edilen yerlerdeki ticari limanlar ve üsler genellikle istismara dayalı tahakküm sömürgelerine dönüşüyordu. Yerleşimcilik aynı zamanda fark gözetmeksizin hem yerleşimciler hem de yöneticiler için kullanılabilen İngilizcedeki "sömürgeci" kelimesinin müphem kıldığı bir sömürge kategorisinin doğuşuna sebebiyet veriyordu. Şimdilerde İngilizceye de geçen sömürge yerleşimcisi veya çiftçisi anlamına gelen Fransızca *colon* terimi, bu hususta faydalı bir ayrımı muhafaza ediyor. Zira *colonlar,* çok vakit geçmeden kendilerini çetrefilli bir konumda bulmuşlardı. Ne onları koruma ve ezme gücüne sahip merkezdeki metropoliten yönetimin ne de çoğu vakit katlettikleri, evlerinden kovdukları veya emek gücü olarak kullandıkları, onları metropoliten yönetimle eş tutan sömürgeleştirilmiş yerli ahalinin bir parçasıydılar. Bu vaziyet eski yerleşim sömürgelerindeki Avrupalı yerleşimcilerin torunlarını ikircikli bir konuma sürüklemiştir. Eski Kuzey Amerika, Güney Afrika, Avustralya ve Yeni Zelanda sömürgelerinde yaşamış yerli olmayan insanlar sömürgeci midir yoksa sömürgeleştirilmiş midir (Mukherjee 1990)? Günümüzde bütün eski yerleşim sömürgeleri ikili bir konuma sahiptir. Bir yanıyla bunlar, Amerika Birleşik Devletleri veya (hâlâ mutlak bir biçimde olmasa bile anayasal olarak) Kanada ve Avustralya örneklerinde görüldüğü üzere, kendilerini ana vatanın sömürgeci yönetiminden kurtaran sömürgelerdir.

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - https://rantey.org

Bu sebeple günümüzde, Avrupa'nın zenginleşmesine iştirak eden Amerikalılar ya da Avustralyalılar geçmişte sömürgeleştirildiklerini söylemektedir. Eskiden kendilerini sömürgeci olarak tanımlayan insanların, şimdilerde giderek (1871'te beyaz Avustralyalıların menfaatlerini gözetmek amacıyla kurulan Avustralya Yerliler Birliği'nin adından da sezebileceğimiz üzere) sömürgeleştirildiklerini iddia etmeleri "postkolonyal" durumun bir belirtecidir. Öte yandan – belirtmeliyiz ki çoğu defa eziyet, zorunlu göç ya da sefalet sebebiyle – bu bölgelere giden yerleşimciler orada yaşayan yerlileri gadre uğratmıştır. Mazlum azınlıkların göç ederek gittikleri yerlerde başka azınlıklara zulmetmesi, sömürgeciliğin bilindik hikâyelerindendir. Avustralya Aborjinleri ve Torres Boğazı Adalıları ile Yeni Zelanda Maorileri gibi yerliler, sömürgeleştirilmiş halklar olarak yaşamıştır (Jacobs 1997; Rigney 1998). Postkolonyal, eş zamanlı bir biçimde sömürgeci dinamikleri de harekete geçirmektedir. Şili ve Peru gibi Güney Amerika ülkelerinin çoğunda İspanyol sömürgeciliğin yerini, Avrupalı yerleşimci azınlıkların otokratik yönetiminden ibaret bir çeşit iç sömürgecilik almıştır.

Avrupalıların kullandığı özgün hâliyle sömürgeleştirme terimi, esasında yerli halklara hükmedilmesi ya da zenginliklerin çıkarılması anlamına gelmez. Sömürgeleştirme daha ziyade - günümüzdeki göçmenlerin durumlarına epeyce benzer biçimde - özgün kültürleriyle kurdukları bağları koparmadan iktisadi, dinsel ve siyasal yönlerden daha iyi bir hayata kavuşmayı isteyen toplulukların başka yerlere taşınmasının bir ifadesidir. Bu manasıyla sömürgecilik başkalarına hükmetmekten ziyade, başka bir yerde yaşamayı hedefleyen insanları bir araya getiriyordu. Sömürgeciliğin çoğu defa başkaları üzerinde hüküm kurulmasını beraberinde getirmesi, aslında bu toplulukların başka bir yere yerleşme isteğinin bir yan ürünü ve belki Avrupalılar gibi "iskân" etmeseler de, yerlilerin gidilen topraklarda zaten yerleşik olmasının neticesiydi. Locke'un çarpıcı bir şekilde ifade ettiği üzere, toprağı işlemeyenlerin toprak üzerinde hiçbir hakkı yoktu. 1849'a gelindiğinde Roebuck, sömürgeleri hâlâ kendinden gayet emin bir biçimde, İngiltere'yi ana vatanı gibi gören sömürge sakinlerinin yaşadığı toprak parçaları şeklinde tanımlıyor, yerlilerden bahsetmiyordu (Roebuck 1849). Daha sonraları sömürgeciler, Amerika'da karma ve kreol bir toplumun ortaya çıkmasına neden olan Portekiz ve İspanya erken sömürgeleştirme döneminde veya önceki göç dönemlerinde olduğu gibi, yerel nüfusla kaynaşmak yerine

kendileriyle yerliler arasında bir ayrımı diri tutmaya çalıştılar. Buna karşın, Amerika ve Avustralya'nın İspanyol ve Anglosakson sömürgecileri, yerlilere hükmetmek yerine onları imha etmeye yeltendiler ve Amerika ile Arjantin örneklerinden bildiğimiz gibi, eski sömürgelerin bağımsızlığını kazanması sonrasında dahi bu tutumlarını aynen sürdürdüler. Cezayir, Kenya, Rodezya ve Güney Afrika gibi Afrika'da bulunan yerleşim sömürgelerinde yaşanan süreçten de gözlemleyebileceğimiz gibi, öldürmedikleri yerlileri evlerinden ediyorlardı. Arazinin ve mekânın istimlak edilmesi, Said'in altını çizdiği üzere, sömürgeciliğin temelde yerli halklara ve onların toprak haklarına yönelik coğrafi bir şiddet eylemi olduğu anlamına geliyordu (Said 1993: 1-15). Plantasyonlar için ihtiyaç duyulan emek gücünü karşılamak üzere yerlilerin uygun görülmediği yerlerde, toplumsal ve siyasal örgütlenmeleri dağıtılıp, denetimleri ve ayrı tutulmaları nispeten kolaylaştırılan, neredeyse hiçbir hakka sahip olmayan köleler ve sözleşmeli işçiler (ekseriyetle Batı Afrika'dan, Hindistan'dan ve Çin'den) getiriliyordu.

Batı'ya doğru genişleyen Avrupa yayılmacılığını başlatan şeyin genellikle Hindistan, Çin ve Japonya medeniyetlerine uzanan daha kısa bir deniz güzergâhı keşfetme çabası olduğu anlatılır. Oysaki Avrupalı yöneticiler, Kolomb'un Batı'ya yolculuğuna başlangıçta destek vermemişti. Ferdinand ve Isabella, 1492'de Granada'yı Endülüs Emevileri'nden aldıktan sonra, *Reconquista* hareketiyle sona erdirdikleri İspanya'nın Müslümanlar tarafından sömürgeleştirilme sürecine son darbeyi indirmek ve Prester John'un efsanevi Hristiyan krallığı ile temas kurmak için İslamiyet karşıtı bir haçlı seferi düzenleme ümidine kapılmıştı (Bertrand ve Petrie 1952: 163-5; Elliott 1970: 58; Williamson 1992: 6, 3; Sardar, Nandy ve Wyn Davies 1993: 6-11). Bu esnada Endülüs Emevileri'nin İtalya ana karasındaki bazı bölgeleri işgal etmeye devam ettiğini düşünürsek, bu makul bir plan değildi. Yine de İslamiyet'e karşı son bir haçlı seferi düzenleme niyetinin, Amerika'nın keşfiyle sonuçlandığı bir gerçek. Kolomb'un seferi Ferdinand ve Isabella Granada'yı ele geçirmesinden iki ay sonra, şehirden kovulan Yahudi ve Emevilerin geride bıraktığı mallar sayesinde finanse edilmişti. Avrupa'nın sömürgeci yayılmacılığı, yüzyıllara yayılan İslami çok kültürlülüğü ikame edecek Katolik Engizisyonu ile eş zamanlı başlamıştı. Bu, semptomatik bir başlangıçtı doğrusu.

Dinî yayılmaya dair (Papa Hristiyanlığı yayacağı düşüncesiyle İspanyol seferlerine cevaz vermişti) sebepler, okyanus aşabilen gemiler gibi mo-

dern sömürgeciliğin gereksinim duyduğu teknolojik imkânlar ve on altıncı yüzyıldaki ticaret devrimiyle büyük ölçüde başlamış olan Avrupa kapitalizminin gelişimiyle bağdaştırılan iktisadi dürtü bu süreçte el ele ilerliyordu. Bugünlerde solcu tarihçilerin sömürgeleştirmenin iktisadi saiklerine verdiği önem, o zamanlar için su götürmez bir gerçeklikti. Sir Walter Raleigh Guyana'ya ayak bastığında altın peşindeydi. Amerika'dan gelecek altına ve gümüşe duyulan ihtiyaç, Avrupa keşifçiliğini ve sömürgeciliğini savunan erken dönem tezlerin yakıtını sağlıyordu. Avrupa içerisinde genişleyen ticaret hacmi ve Şark ile ticaret açığı, Avrupa'nın güneyinde bir likidite sorunu yaratıyor ve ortadaki "altın kıtlığı" hem Amerika'dan gelen değerli metallerle hem de bu metallerin ana alıcısı konumunda olan İspanya'nın ganimetini, o dönemde Avrupa'da kurduğu savaş makinesine akıtarak etrafa sıcak nakit dağıtmasıyla çözümleniyordu (Elliott 1970: 269-70). Amerika'yı keşfedip sömürgeler kuran Kolomb'u ve Vespucci'yi, Hindistan'a giden bir deniz rotası bulma arayışlarını 1497-1498'de Hindistan'a ulaşarak taçlandıran Vasco de Gama'yı görüp geçiren on beşinci yüzyıl sonlarında ve on altıncı yüzyıl başlarında Batı'ya ve Doğu'ya doğru yaşanan kayda değer deniz yayılmacılığının dinamosu altın ihtiyacıydı (Williamson 1992: 7). Britanyalılar, ortadaki ganimetin bir kısmını kapmak için güçlü bir donanma kurmuşlardı. Bu girişimlerine, İspanyol dominyonlarına karşı Britanya'nın stratejik çıkarlarını koruma düşüncesi eşlik ediyordu. Bir sömürge kurulduğu zaman, stratejik çıkarların daha fazlasını gerektirdiği iddia edilebiliyordu. Britanyalılar, Hindistan'ın güvenliği konusunda bu mantığı en uç noktaya taşıyacaklardı. Yine benzer bir biçimde, sömürgeler ile yapılan ticaret daha büyük bir donanma bulundurmaya ve daha çok denizci yetiştirmeye neden olduğu için daima lehte addediliyordu. Donanmadan atılan denizcilerin varlığı, denizaşırı ticari yayılmacılığın işini kolaylaştırıyordu.

Avrupalı güçler arasındaki Protestanlık-Katoliklik husumeti, sömürgelerin kurulması ve zapt edilmesi hususunda önemli bir etmendi Yine de İspanyolların aksine Britanyalılar ve Hollandalılar, sömürgeleştirmeyi bir Hristiyanlık misyonu olarak gerekçelendirmiyorlardı. Sömürgeleştirme, çoğu zaman medenileştirme ve misyonerlik mefhumlarıyla bağdaştırılır. Fakat İspanyolların ve Portekizlilerin Orta ve Güney Amerika'ya düzenlediği seferlerin haricinde kültürel emperyalizm aslında emperyalizmin on dokuzuncu yüzyılda aldığı şeklin geç bir sonucudur. Nüfus sorunu ve gerek iktisadi gerekse siyasal istikrarın sağlanması için insanların sömürgelere gönderilmesi Britanyalılar için daha mühim meselelerdi. Belki de

bugünlerde "Üçüncü Dünya" özelinde gördüğümüz gibi nüfus kontrolü, Batı için hâlâ önemini koruyan bir mesele olduğundan, nüfus kuramının sömürgecilikteki payı azımsanagelmiştir. Sömürgelerin artık nüfusun ihraç kanalı olarak görülmesi, iktisadi ve siyasi saiklere sahip bir fikrin ürünüydü. Britanya'nın iktisadi sürdürülebilirliğin çok ötesinde bir nüfusa sahip olduğu düşüncesi Malthus'tan yüzyıllar önce de yaygındı. Artık nüfusun gönderilmesi vasıtasıyla kaynak emici sülüklerden kurtulmanın ve ana vatanın ticaret yapabileceği yeni sömürgeler kurmanın Britanya'ya misliyle fayda getireceğine inanılıyordu. Müzmin bir nüfus azlığından muzdarip olan Fransa açısından ise sömürgeleştirme daha sorunlu bir süreçti. Cezayir'deki yerleşimde, 1871'de Alsas-Loren Almanlara kaybedilip yerel Fransız nüfus zorla Cezayir'e gönderildiğinde işler rayına oturmuştu (Fransız hükûmeti Cezayir'deki "Fransız" nüfusu İspanya, Korsika, Sardinya, güney İtalya ve Malta'dan gelen yerleşimcilere Fransız vatandaşlığı hakkı tanıyarak daha da arttırdı. 1871'de yerli Yahudi nüfusa da Fransız vatandaşlığı verildi). Yerleşim sömürgeleri, kısmi olarak Malthus'un nüfus fazlalığının muhtemel zararlarına işaret etmesinden sonra, Britanya'da kurumsallaşan zorunlu göç politikasının bir mahsulüydü. Sömürgeleştirmenin dinamosu olarak artık nüfus düşüncesi, kıtlığın vurduğu 1840'ta zirve yaptı ve yüzyılın sonraki bölümünde emperyalizmi haklılaştıran bir temel hâline geldi. Bu görüş uyarınca sömürgeleştirme, toplumsal çatışmayı dışsallaştırmanın ve böylelikle iktisadi olanla siyasi olanı pürüzsüzce bir araya getirmenin aracıymış gibi görülüyordu.

Lenin, Rhodes'un 1895'te arkadaşı Stead'e söylediklerini şöyle alıntılıyordu:

> Dün Londra'da East End'deydim (işçi mahallesinde) ve işsizlerin bir toplantısına katıldım. Ekmek haykırışından başka bir şey olmayan vahşi konuşmaları dinledikten sonra eve giderken, emperyalizmin önemini her zamankinden daha çok kavradım ... Büyük fikrim, toplumsal sorunu çözmektir. Yani biz sömürge politikacıları, Birleşik Krallık'ın kırk milyonluk nüfusunu kanlı bir savaştan korumak ve artık nüfusu yerleştirmek, fabrika ve madenlerde üretilen mallara yeni pazarlar açmak için yeni topraklar ele geçirmeliyiz. Daima söylemişimdir; İmparatorluk bir maişet meselesidir. İç savaş istemiyorsanız, emperyalist olmak zorundasınız (Lenin, 1965: 93-4).

Britanya'nın 1867'ye kadar sürdürdüğü suçluları nakletme pratiği, kelimenin en geniş manasıyla, sömürgeciliği istenmeyenlerden kurtulma

aracı olarak kullanan daha kapsamlı bir politikanın yalnızca bir yüzünü oluşturuyordu (Avustralya'ya giden son mahkûm gemisinin güvertesinde 60 Fenian bulunuyordu) (Shaw 1966: 358). Britanya'da ve Fransa'da "sömürgecilere" karşı hâsıl olan sınıfsal züppeliğin sebeplerini burada bulabiliriz.

Yerleşim meselesinde, zenginliklere ve ticari kazanca odaklı basit iktisadi saikler, ticari bir denge kaygısıyla yan yana geliyordu. Avrupalıların küresel bir ticaret ağı kurma itkisi tarihte genellikle istismar sömürgelerinin, yani tahakküm sömürgelerinin doğuşuyla sonuçlanmıştır. Bu sömürgelerin birçoğu erken dönem ticaret şirketlerinin, yani kralın on beşinci yüzyıldan başlayarak ticaret tekelini elinde tutma şansı verdiği Macera-perest Tüccarlar, Muscovy Şirketi, Levant Şirketi, Virjinya Şirketi, Doğu Hindistan Şirketi, Batı Afrika Kraliyet Şirketi gibi özel teşebbüs kabilinden Britanya anonim şirketlerinin her zaman niyet etmediği türden sömürgelerdi. Bu listeyi önemli kılan şey, Rusya gibi sömürgeleştirilemeyecek veya denetim altına alınamayacak bölgelerle ticaret yapan şirketleri ve her yönüyle sömürgeci girişimler hâline gelen iki şirketi içerisinde barındırmasıdır. Ancak – Virjinya Şirketi ve Doğu Hindistan Şirketi gibi – iki tür arasındaki farklılık, erken dönem teşebbüslerinin birbirine benzemeyen sonuçlar doğurduğuna işaret eder. Zira bunlardan biri Kuzey Amerika sömürgelerine, diğeri Hindistan İmparatorluğu'na dönüşmüştür.

On dokuzuncu yüzyıla kadar süren erken döneminde sömürgeleştirme, nadiren metropoliten yönetimlerin tedbiri dâhilinde yürütülen bir politikaydı. Mesela Wakefield'ın (akabinde Güney Avustralya ve Yeni Zelanda'da hayata geçirilen) yerleşimci sömürgeleştirmeye sistematik bir düzen getirmeyi önerdiği 1849'a kadar (Wakefield 1914) sömürgeleştirme, daha ziyade ticari çıkarların ve grup yerleşimlerinin gelişigüzel bir mamûlü ve Seeley'i *The Expansion of England* (1883) adlı eserinde, "bir gaflet anında dünyanın yarısını fethedip insanlarla doldurduk" (Seeley 1971:8) vecizesini yazmaya sevk eden bir süreçti. Yine de on sekizinci yüzyıla kadar yapılan savaşların çoğu sömürgecilik arenasında, birbirlerinin sömürgelerinde bulunan zenginlikleri ele geçirme maksadını taşıyan Avrupalı güçler arasında vuku buluyordu ki Britanya, bu stratejide – bazen kendi zararına olsa bile – özel bir başarıya sahipti.

On üç koloniye Britanya'da bağımsızlaşma yolunda cesaret veren şey, Fransızların Kanada'da saf dışı kalmasıyla bu sömürgeler üzerindeki

mevcut tehlikenin ortadan kalkmasıydı. Sömürgeleri ele geçirme biçimlerinde görülen çeşitliliğe rağmen, Bell ve Morrell'in belirttiği üzere, "Eski sömürgeci sistem (...), belirli bir sonuç almak maksadıyla yıllar boyunca uygulanan tutarlı bir idari sistemin İngiltere tarihinde rastlanan ender örneklerinden biriydi." (Bell ve Morrell 1928: xl). Yabancı gemilerin Britanya limanlarına (Avrupa'dan gelenler haricînde) mal taşıması Denizcilik Kanunları ile yasaklanmıştı. Yabancı sömürgelerden gelen hammadde ve mamullere yüksek vergiler konulmuş, sömürge mamullerinin Britanya'ya ithal edilmesi engellenmişti. Neticede, besin maddelerinin ve stratejik askerî levazımın ülkeye getirilmesi üzerinden ilerleyen erken dönem sömürgecilik ekonomisi, hammadde ithalatı ve Britanya ürünlerinin sömürgelerdeki tekelci piyasalara ihracatına dayalı sistematik bir ticaret bloğu hâline gelmişti. Ne var ki, sömürgelerle yapılan ticareti denetleme gereksinimi ve bu ticaretin Britanya malları için (fiyatlar dünya genelinden yüksek olmasına rağmen) güvenilir bir pazar yaratacağı beklentisi, bir süre sonra Britanya'nın sömürgeleştirme ve sınai rekabete dair düşüncelerini yirminci yüzyıla kadar etkilemeye devam edecek zorluklara yol açmıştı. 1830'larda yerini peyderpey serbest ticarete bırakan bu köhne sistem, 1880'lerde yeni bir emperyalist sistemin tercihleri doğrultusunda farklı bir şekle bürünerek geri dönecekti.

Tarih, coğrafya ve idari modeller arasında görülen çeşitliliğe rağmen, sömürgeleştirmenin her türü sömürgeleştirilmiş toplumların nazarında benzer yıkıcılıkta sonuçlara sahipti. Tarihçiler, sömürgeleştirmenin etkilerini çoğunlukla yerli iktisadın dönüşümü – yahut Deleuze ve Guattari'nin (1977) terimleriyle ifade edecek olursak, kod açımlama ve yeniden kodlama – üzerinden, özellikle de kapitalizminin iktisadi ve ideolojik etkilerinin genellikle toprak işgalleri yoluyla kapitalist olmayan toplumlara duhul etmesi ve bu toplumlardaki kapitalist olmayan üretim tarzlarını parçalayıp dönüştürmesi dolayımıyla tarif etmiştir. Tarımsal yerleşim biçimini alan sömürgeleştirme ise ekseriyetle yerlilerin göçebe ya da görece seyrek olduğu yerlerde gerçekleşmiştir. Avrupalılara kalırsa toprak işlenmediği ve iskân edilmediği için boştaydı. Tarımın başlangıcıysa yerlilerin göçebe bir hayat sürdürmesini imkânsız kılıyordu. Güney ve Kuzey Amerika'da kurulan plantasyon ekonomileri hem yerel iktisadi yapıyı kökten bir biçimde değiştiriyor hem baskıcı sosyoekonomik pratikleri, bilhassa köleliği bünyesinde barındırıyordu. Öte yandan sanayileşme rotasına girmiş Avrupalı olmayan toplumların yaşadığı yerlerde yerleşim sömürgelerine pek rastlanmıyordu.

Bunun yerine yerel iktisadi sistem, çoğu kez sınai faaliyetleri durduran bir yeniden yapılandırma hamlesiyle dönüştürülüp zayıflatılıyordu. Marx'ın 1853'te kaydettiği üzere, ithal Britanya kumaşları uğruna Hindistan'daki dokumacılık sektörünün ceberrut bir biçimde bitirilmesi Hint ekonomisinin altını oymuştu. Sömürgeci güçler her şeyden önce hammadde ve pazar ihtiyaçları doğrultusunda sömürgelerin iktisadi dönüşümüne öncelik verirken, sömürge sakinlerinin kültürel ve dinsel dönüşümü hususunda görece olarak isteksiz davranıyorlardı. Misyonerlik Hindistan'da 1813'e kadar yasaktı. Kölelik karşıtı tutumları veya Las Casas geleneğini sürdüren insancıl ve reformcu inanışları sebebiyle misyonerler, Karayiplerdeki plantasyon sahipleri tarafından büyük bir kuşkuyla karşılanıyordu.

Sömürgecilerin Avrupamerkezci değerleri, gerek yerleşimci sömürgeleştirmenin gerekse istismarcı sömürgeleştirmenin payandalarından birini teşkil ediyordu. Fakat Latin Amerika ve belki bir de köleliğe dayalı plantasyon ekonomilerini kenara ayıracak olursak, sömürgecilerin (ya aldırış etmedikleri veya liberal göreciliğe inandıkları için ya da ırkçı önyargıları gereği yerlilerin imha edilmesini onlarla bağlar kurmaya yeğledikleri için) sömürgeleştirilmiş halklara Avrupa kültürünü somut bir biçimde dayatmadıklarını ve kati surette gerekmediği taktirde, eylemlerini mazur göstermek için ideolojik bir gerekçeye başvurma ihtiyacı duymadıklarını söyleyebiliriz. Velhasıl, sömürgeleştirme asli olarak kültürel değerlerin aktarılmasıyla ilgili bir mesele değildi. Bu diğer unsurlar sömürgeleştirmenin gerçek amacı olan ticaretin, iktisadi sömürünün ve iskânın yan ürünleriydi.

Emperyalizm

Dünyanın fethi, yani dünyanın tenleri bizimkinden farklı ya da burunları bizimkinden az daha yassı insanların elinden alınması işi, üzerinde düşünülecek olursa, pek de hoş bir şey değil. Tek kurtarır yanı fikir. Ardındaki fikir – yani duygusal bir bahane değil, gerçek bir fikir, bu fikre duyulan menfaatsiz inanç. Kişinin kurabileceği, önünde eğilebileceği, adaklar sunabileceği bir şey.

Conrad, *Karanlığın Yüreği*

Marlow'un *Karanlığın Yüreği*'ndeki (1899) ikircikliğiyle meşhur düşünceleri, sömürgeleştirmenin hakikatleri ile emperyalizmin ideolojisi arasında yaşanan şiddetli bir ayrışmanın üzerinde temellenir. Bu ayrışma, lafta Kongo Bağımsız Devleti denilen Belçika Kongosu'nda o denli şiddetli derecede yaşanmıştır ki, F. D. Morel, Sir Roger Casement ve diğerleri tarafından Britanya basınında hemen ifşa edilmiştir (Morel 1903, 1904a, 1904b, 1906). Conrad'ın, Kongo Bağımsız Devleti'nden adını vermeden bahsetmesi kendi ayıbı. Yine de kendisi, günümüzde sömürgecilik ve emperyalizm olarak nitelendirilen farklılıkların 1899'a kadar muğlak kaldığını göstermesi bakımından değerlidir. Sömürgecilik, Conrad'ın kitabında adeta emperyalizmin uygulaması hâline gelmiştir. Eğer böyleyse bu, olaydan sonra yapılan, geriye dönük bir yorumdur. Emperyalizm "fikri" sömürgeciliğin talanını, tam da bu talan hegemonyacı bir dünya siyasal sistemine dönüştüğü anda telafi edecektir. Gelgelelim bu "fikrin" aslında neleri icap ettirdiğini söylemek daha zordur ve emperyalizmin kendisi

buna bağlı olarak bin bir şekle bürünmektedir. Tarihsel olarak "emperyalizm" kelimesinin ne anlama geldiğini saptamak, Conrad'ın emperyalizme yönelik tutumunu saptamakla neredeyse eşit güçlüktedir. Koebner ve Schmidt (1964: xii), kelimenin anlamının 1840 ve 1960 yılları arasında en az on iki defa değiştiğini ileri sürer. Bu nedenle bazı tarihçiler, kelimeyi lügatlarından tamamıyla çıkarmıştır (Bodelsen 1960). Yine de Koebner ve Schmidt'in ana hatlarını çizdiği bu tarih, bize postkolonyal kuram açısından önem taşıyan tarihsel bir hikâyeyi anlatır.

İmparatorluk, emperyal ve emperyalizm kelimeleri farklı tarihlere ve siyasal yankılara sahiptir. İlk modern Avrupalı *imparatorluğunu* İspanyollar kurmuştu. İspanyol konkistadorlar, emperyalist tasarıları doğrultusunda Amerika kıtasının büyük bir kısmını işgal ordularıyla ele geçirmişti. Ancak bu, işgal edilen topraklarda yaşayan insanlardan alınan doğrudan vergilere dayalı Roma ve Osmanlı modelinden hareket eden, askerî ve siyasal denetimin birleşimiyle (ki sonraları bu yerini Hintli kölelerin emeğini sömürerek gümüş madenlerinden elde edilen gelire bırakmıştır) idare edilen, kapitalizm öncesi ve hayli bürokratik bir emperyal yönetim biçimiydi. Britanya İmparatorluğu terimi – ilk defa Elizabeth dönemi ideoloğu John Dee tarafından kullanılmıştı – Britanya emperyalizmini birkaç yüzyıl önceliyordu (Hulme 1986: 90). Elizabeth döneminden beri bir Britanya İmparatorluğu'ndan bahsetmek adetten sayılırdı. Ama bu, sonradan "emperyalizme" dönüşecek şeyin ideolojik çağrışımlarını pek taşımayan, betimsel bir terimdi. İmparatorluk denilen şeyin bir bütün olarak siyasi, iktisadi ve idari bir makine teşkil ettiğine ve bu makinedeki sorunların imparatorluğun geniş kapsamlı bir teşekkül olmasından hareketle tartışılıp eleştirilebileceğine dair bir algı da yoktu ortalıkta. "Britanya İmparatorluğu" ifadesi, dar bir manada, Birleşik Krallık'ın eş anlamlısı olarak, egemenlik ve bağımsızlık ima edecek şekilde kullanılıyordu ve 1850'lere dek terimin genelgeçer kullanımı bu yöndeydi (OED; Koebner ve Schmidt 1964: 37-46). Fakat on sekizinci yüzyıldan itibaren terim, Britanya Adaları'nı ve ona bağlı bütün denizaşırı sömürgeleri kastedecek şekilde genişledi ve bilhassa Britanya ile yerleşim sömürgeleri arasındaki ilişkileri genel olarak da "Ana vatan" ile "sömürgeler" arasındaki ilişkileri mesele edinen tartışmalarda kullanıma girdi. Gerçi o günlerde bile, imparatorluğun bir uçtan diğerine yayılan yapısal bir birim olduğuna dair yerleşik bir anlayış pek yoktu. 1857'ye kadar Britanya dominyonları idari bakımdan Sömürgeci ve Hint diye ikiye ayrılıyordu.

Emperyal sözcüğü ise yaygınca, egemeni ve aşkını, yani en yüksek otorite makamını belirtmek için veya basitçe "muhteşem"in eş anlamlısı olarak kullanılıyordu. Diğer yandan *emperyalizm* kelimesi, İngilizcede ancak on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında tedavüle girmişti (Hobsbawm 1987: 60). Emperyalizm, Baumgart'ın ortaya koyduğu gibi tahakküm ve bağımlılık arasında bulunan tarihsel, kuramsal veya örgütsel farklara göre tanımlayabileceğimiz çeşitli ilişkileri kapsayan, çok yönlü ve "melez bir terimdi" (Baumgart 1982: 1). İngilizcede iki baskın anlamı vardı. Başlangıçta fiili fetih ve işgale dayalı bir siyasal sistemi tanımlamak için kullanılan sözcük, yirminci yüzyılın başından itibaren gitgide Marksist anlamıyla, doğrudan siyasal tahakkümün de işin içine girebildiği, ancak zaruri olmadığı genel bir iktisadi tahakküm sistemini belirtmek için kullanılır hâle gelmişti (Williams 1988). On dokuzuncu yüzyıldaki Fransız emperyalizmi ile yirminci yüzyıldaki Amerikan emperyalizm arasındaki farklar, yahut Britanyalıların on dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru nostaljik bir biçimde ifade ettiği üzere, eski ve yeni emperyalizm arasındaki farklar şeklinde bu ayrımın tarihselleştirilmiş bir varyantını çıkartmak mümkün. Başlangıçta insanlar "emperyalizm" ifadesini ilk manasıyla, yani bölgesel egemenlik kurmaya dayalı siyasal bir sistemi tarif etmek için kullandığında sözcük illa ki eleştirel bir tını taşımıyordu. Sözcüğün genişleyerek iktisadi tahakküm belirten sonraki kullanımı ise her zaman bunun aksine eleştirel bir bakış açısının varlığına işaret eder. Terimin anlamındaki kayma, emperyalizme dair küresel tutumların değişimini her yönüyle tescillemektedir. Keza "sömürgecilik" de İngilizcede ilk defa 1853'te nötr bir anlamda kullanılmış, Fransızcaya ancak yirminci yüzyılın başlarında girebilmiş, İkinci Dünya Savaşı sonrasının sömürgecilik karşıtı atmosferinde, sömürgeci sistemi ve onun dayattığı iktisadi, siyasal ve toplumsal politikaları aşağılayan bir terim olarak yeniden hayat kazanmıştı (Strausz-Hupé ve Hazard 1958). Terimin yeniden dirilişinin arkasında yatan gizli gündem, dikkatleri emperyalizmden ziyade sömürgeciliğe celp etme isteğiydi. O zamana kadar "emperyalizm", ABD ile özdeşleştirilen bir iktisadi tahakküm sistemine ve ideolojiye işaret ediyordu; "sömürgecilik" ise tersine, Avrupalı eski sömürgeci güçlerin, ezilen halklar üzerinde kurduğu siyasal yönetimin maddi koşullarına vurgu yapıyordu. Sömürgecilik teriminin "sömürgeci" ve "sömürgeleştirilmiş" terimleriyle beraber metaforlaştırılma süreciyle, emperyalizmin uzun süredir devam eden metaforlaştırılma modeli günümüzde giderek daha çok örtüşme göster-

diği hâlde, sömürgecilik terimi çoğunlukla bu tür anlam genişlemelerine karşı direncini korumakta ve genellikle dolambaçsız bir şekilde olgulara atıfta bulunmaktadır. Ben de kitabımda terimi, bu düz anlamıyla kullanıyorum. Böylece terimin bu düz anlamıyla, sözde bağımsız ve egemen ulus devletlerin oluşturduğu bir dünyada küresel siyasetin durumunu tarihsel olarak tarif eden "postkolonyal" kelimesinin dolambaçsız anlamı arasında bir bağıntı kuruyorum. Sözcüğü geniş anlamıyla kullanırsak, emperyalizmin faaliyetlerini hâlen devam ettirmesi, "post-emperyal" terimi yerine genellikle "postkolonyal" teriminin tercih edilme sebebini açıklıyor. Her ne kadar Becker ve diğerleri (Becker vd. 1987; Becker ve Sklar 1999) hâllerinden hoşnut bir şekilde aksi yönde iddialarda bulunsa da, tarih hâlâ post-emperyal bir dönemece girmiş değildir. Bu uğrak, postkolonyal eleştirinin nihai hedefinde yer alır.

Emperyalizm, iktidarın ya doğrudan fetih yoluyla ya da (yakın zamanda gördüğümüz biçimiyle) ucu nihayetinde ilkine benzer bir tahakküme çıkan bir şekilde, siyasal ve iktisadi nüfuz dolayımıyla kullanılması şeklinde nitelenmektedir. Bu iki türü de iktidarın yardımcı kurumlar ve ideolojiler aracılığıyla kullanılmasını gerektirir. Emperyalizm tipik olarak merkezden yönetilen bir siyasal makinenin kasıtlı bir sonucudur ve emperyalizmin denetimi çevrenin en uzak köşelerine kadar uzanır. Komünizmi veya İslami direnişi mağlup etmek ve Amerika Birleşik Devletleri'nin menfaatlerini ilerletmek için dünyanın dört bir yanındaki bağımsız devletlerde meydana gelen olayları kontrol etmeye yönelik küresel stratejiler geliştiren Washington'daki CIA'i ve Pentagon'u düşünmek kâfi. Emperyalizm, bu sebeple sürekli elden avuçtan kayıp giden bir dünya paranoyasıyla var olur. Sömürgeciliğin aksine, envai çeşit kuram ve ideolojiden istim alır; hem de bazı durumlarda iktisadi çıkarlara halel getirmek pahasına. İstismar sömürgeleri ve yerleşim sömürgeleri pragmatik ihtiyaçları karşılamak için kurulup, genellikle tüccarların ve yerleşimcilerin menfaatleri uyarınca yönetilirken, emperyalizm oldukça verimsiz bir iktisadi sömürü biçimini teşkil eder. D. K. Fieldhouse (1982) "iktisadi sömürü miti" diye adlandırdığı şeye, modern imparatorlukların ne kadar kazançsız teşekküller olduğunu göstererek itiraz etmiştir.

Anne Phillips'in Fieldhouse'a cevabında söylediği gibi bu, emperyalizmin kapitalizmin meyvesi olmadığı anlamına gelmez ama yeni bir soruyu gündeme getirir: "Emperyalizm, sermayenin çıkarlarını neden bu kadar yetersiz bir şekilde temsil etmektedir?" Phillips, "sömürge idareci-

leri ve görevlileri kendi kendilerine biçtikleri kapitalizm öncesi düzenin bekçileri rolüyle böbürlenip, kapitalizm karşıtı gibi görünen bir duruşun sefasını sürerken" (Phillips 1989: 2-3), serbest bir ücretli emek piyasası yaratma denemelerinin, bilhassa Afrika'da akim kalması nedeniyle emperyalizmin pek başarılı bir iktisadi sömürü biçimi olamadığını ileri sürmüştür. Böylece emperyalizmin kapitalizmin yayılmasını kolaylaştırmak yerine, çoğu zaman engelleyen ve az gelişmişliğe yol açan serencamını açıklamıştır. Bütün bunların yanı sıra, genellikle Kuzey ve Güney Amerika'ya ve bir o kadar da sömürgelere yönelmeye meyilli uluslararası yatırımlar, sermayeyi yurt içi yatırımlardan uzaklaştırarak, Britanya sanayisinin rekabet gücünü giderek kaybetmesine neden olmuştu (Davis ve Huttenback 1986). Emperyalizm – şimdilerde onu "centilmen kapitalizmin" (Cain ve Hopkins 1993a, 1993b) ürünü olarak tanımlayanların nitelediği gibi – çelişkili bir ideolojiydi. Lakin sorun başından beri centilmenlerin kapitalist, kapitalistlerin de centilmen olmamasından kaynaklanıyordu. Avrupa emperyalizminin arkasında bir çöplük bırakarak aniden sona ermesinin başlıca sebebi, ona içkin olan bu zaaftı.

Conrad'ın ortaya koyduğu üzere emperyalizm, kendisine rehberlik eden genel bir fikri ve birçok özgül tarihsel edimi içeriyordu. Başkalarının da belirttiği gibi, sömürgeciliğin tarihsel pratiğine kültürel bir anlam kazandırmak için tasarlanmış, yanıltıcı ve gecikmiş bir *nachträglichkett*'i bünyesinde barındırıyor ve çoğu zaman geriye dönük bir biçimde, yani olayın kendisinden sonra işleme giriyordu (Nandy, 1983). On dokuzuncu yüzyıl emperyalizmi ile sömürgecilik tarihi arasında kesintisiz bir tarihsel devamlılık mevcuttu demek ki; sömürgeler hâlâ sömürgeydi. İdarenin resmîleşmesini, yöneticiler ve yönetilenler arasındaki yarığın genişlemesini, yöneticiler arasında erkeklik kültünün gözle görülür bir şekilde yükselmesini ve buna bağlı olarak, mesela Galler Prensi'nin 1911'deki ziyareti için Bombay'da (Mumbai'de) dikilen "Hindistan Geçidi"nin ihtişamlı kemerleri gibi abidevi sömürge binalarının hızlı çoğalmasını saymazsak, emperyalizm önceden beri sömürgeleştirilmiş özneler olarak yaşamlarını sürdüren insanların gündelik hayatlarına pek bir yenilik getirmemişti.

Yeniliği, yalnızca sömürgeleştirilmiş özne olan muhatabın sömürgeleştirilmiş özne ve emperyal hasıma dönüşmesi üzerinden düşünmek mümkündü. Emperyalizm, her zaman küresel iktidar politikalarının bir mahsulü olmuştu ve daima bu politikaları kendisine muhatap alıyordu. Avrupalı büyük sömürgeci güçlerin militarizasyonu ve bu güçlerin ara-

sındaki rekabetin kızışmasının yanı sıra, Amerika Birleşik Devletleri, Almanya ve Japonya'nın emperyalist güçlerin arasına gecikmiş katılımı; ulus devlet kimliğinin daha görkemli emperyal kimliğe göbekten bağlı olduğuna dair algının, bazen sırf ülke içi muhalefeti ve toplumsal reform çağrılarını bastırmak üzere yükselişi; sömürgelerin sanayi mamullerinin ihraç kanalı ve hammadde kaynağı olarak sistemli bir biçimde yönetilmesine duyulan gereksinimin büyümesi; yöneticiler nezdinde, "Belki bir gün faydasını görürüz, üstelik diğerlerine yâr etmemiş oluruz." düşüncesiyle yeni bir müstemlekeleştirme eğiliminin hâsıl olması; Hristiyanlığın misyonerlik ateşinin dünyanın geri kalanını Batı medeniyetinin modernite projesine boyun eğdirme misyonuna hasredilmesiyle her şeyin haklılaştırılması ve ulusların hepsinin bu süreçte Batı kapitalizminin menziline girmesi diye sıralayabileceğimiz bütün bu etmenler, sömürgeci yapının emperyalizmin hâkim ideolojisi dâhilinde sistemleştirilmesine katkıda bulunuyordu. Emperyalizm, tam da önemli özgürleşme hareketlerinin sömürgelerde filizlenmeye başladığı bir dönemde emperyalist yönetici sınıfların ideolojisi olarak ortaya çıkmıştı. Özgürleşme hareketlerinin sesi yükselince, o da tüylerini kabartıyordu.

Doğrusunu söylemek gerekirse emperyalizm, kısmi olarak bu özgürleşme hareketlerine verilen savunmacı bir tepkiydi. Doğumundan hemen sonra, liberaller ve Marksistler önce Batı'da ve Doğu'da, sonra da Üç Kıta'da emperyalist ideolojiye karşı saldırıya geçmişti. Sömürgedekiler ise genellikle emperyalizmden ziyade, sömürge statüsünü sona erdirmekle ilgileniyordu. Bazı yerlerde özgürlük mücadelesi veren insanlar, tahakküm altında yaşadıkları sömürgeci yönetimlere meydan okuyor ve bu tipteki yerel ölçekli direnişlerde, sömürgeci yönetimin kurumsal ve askerî olgularına odaklanıyorlardı. Komintern'in 1919'daki kuruluşuna dek emperyalizm, sömürgecilik karşıtı mücadelenin ana hedefinde yer almıyordu. 1919'dan sonra ise, sömürgecilik karşıtı mücadele için oldukça kullanışlı bir kavram hâline gelecekti. Çünkü tahakkümün genel bir siyasal kavram olarak ortaya çıkışı, farklı sömürge topraklarında yaşayanların toplanıp, ortak bir dava etrafında ezenlere karşı güçlerini birleştirmesine imkân sağlıyordu.

Bu sayede bölgesel sınırları aşan eş güdümlü bir halk desteğini örgütlemek ve böylelikle sömürgeci işgal gücünün üzerindeki baskıyı arttırmak üzere, emperyalizm karşıtı müşterek bir politikanın kaynaklarından birlikte istifade edebiliyorlardı. Soğuk Savaş dönemine gelindiğinde,

komünizmin Batı'ya ve Amerika Birleşik Devletleri'nin küresel tahakküm sistemine karşı verdiği ideolojik mücadelenin nesnesi neredeyse kapitalizmden çok emperyalizm olmuştu. Postkolonyal eleştiri, işte emperyalizme ve postkolonyal çağda mevcut diğer baskı çeşitlerine karşı çıkan bu tarihlerin tedarik ettiği kaynakları kullanır. Bununla beraber emperyalizmin iki farklı biçimi postkolonyal mücadelenin, aralarındaki ortakyaşarlık ilişkisine rağmen basitçe önceki sömürgecilik karşıtı mücadeleler ile bir tutulamayacağını ve bu ikisinin farklı siyasal düzlemlerde faaliyete geçtiğini gösterir.

Fransızların Emperyalizmi İcadı

Philip Larkin'e göre Britanyalılar cinselliği 1963'te, emperyalizmi 1882'de keşfetmişti. Britanya emperyalizminin, yönetimin İskenderiye'yi bombalayıp, Mısır'ı işgal ve istila etmeye karar vermesiyle resmen başladığını söyleyebiliriz. "Emperyalizm" terimi daha sonraları, Avrupa sömürgecilik tarihinin değişik safhalarını tasvir etmek için kullanılmıştır. Peki, emperyalistler emperyalizmi nasıl kuramsallaştırıyordu? Emperyalizmin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında özgül bir ideoloji olarak zuhur etme olgusu sayesinde, kavramın tarihteki yerini daha isabetli bir şekilde saptayabiliriz. Kelime İngilizcede ilk defa 1858 yılında, istibdat kelimesinin eş anlamlısı olarak, daha sonraları ise 3. Napolyon yönetimindeki İkinci Fransa İmparatorluğu'nun siyasal sistemini aşağılayıcı bir biçimde tarif etmek için kullanılmıştır. 1870'lere kadar da ağırlıklı olarak bu ikinci anlamıyla sarf edilmiştir (OED; Kedourie 1971: 1; Koebner ve Schmidt 1964: 10). *Louis Bonaparte'in On Sekiz Brumaire'i* adlı eserinde Louis Bonaparte'in Birinci İmparatorluk dönemine ve ilk imparator Napolyon'a bakarak geliştirdiği Fransız milliyetçiliğini emperyalizm kelimesine başvurarak anlatan Marx, kuşkusuz ki terimin Fransızcadaki özgün hâline atıfla en bilinen kullanımına imza atmıştır (Marx 1973a: 157). Marx, kendine özgü bir üslupla 3. Napolyon'un geliştirdiği siyasal sistemin 1848 devriminde ayyuka çıkan sınıfsal çelişkilere verilen özgül bir cevap olduğunu iddia etmesine rağmen, terimi kesinlikle Marksist olmayan bir biçimde kullanır. Dolayısıyla emperyalizm kelimesi, başlangıçta 1851'deki Aralık *darbesinden* sonra yurt içi siyasal istikrarı ve refahı sağlayan popüler ve otokrat bir liderden mürekkep Fransız siyasal ideolojisine işaret ediyordu. Gün

geçtikçe, fetihler yoluyla ulusal prestij kazanmaya ve toprak genişletmeye dayalı bir politikayı da imlemeye başlayacaktı (Baumgart 1982: 2).

Fransız emperyalizmi dirilişçi olmasına dirilişçiydi belki, ancak Marx bu konuda ne düşünüyor olursa olsun, öyle şakaya gelecek bir şey değildi. 1763'te Yedi Yıl Savaşları'nın bitişiyle Hindistan ve Kuzey Amerika'daki ana sömürgeler yitirildikten sonra, Avrupa'da kurulan engin Napolyon İmparatorluğu'nun büyüklüğünü geri kazanma çabasından ve ulusal üstünlüğü faal bir şekilde ilerletme fikrinden temel alıyordu (yirminci yüzyılda Hitler'in faşist emperyalizmi 1919'da denizaşırı sömürgelerini kaybeden Almanya için aynı stratejiyi öngörecekti). 3. Napolyon Fransa'nın emperyalist ihtiraslarını Avrupa'da yeni bir Fransız İmparatorluğu kurmak yerine, Cezayir ve Hindiçin'i istila ederek başka kıtalarda dindirmeye çalışıyordu. Fransa daha sonra topraklarını Mağrip'te, Sahra Altı Afrikası'nda, Lübnan'da, Suriye'de ve Polinezya'da genişletmeye yoğunlaşacaktı. Yeni emperyalist ideoloji, Akdeniz'in tıpkı Sen Nehri gibi bir Fransız nehrine dönüşeceği daha büyük bir Fransa hayalini ortaya koyarak, emperyalizmin iki tarihsel biçimini birbiriyle bağdaştırıyordu. "Fransa" basbayağı küreselleşmişti. Sıtmaya karşı kullanılan kinin ve sivrisinek ağları ile Gatling ve Maxim gibi yeni makineli tüfekleri beraberinde getiren teknolojik gelişmeler emperyalist yayılmacılığın işini kolaylaştırıyordu. Fransız kültürü, dini ve dilinin faydalarını dünyanın aydınlanmamış ırklarına ihsan etme amacını taşıyan ve diğer emperyalist güçler tarafından (gerekli ulusal ayarlar yapıldıktan sonra) kullanışlı bir mefhum olarak görülüp hızlıca sahiplenilince, emperyalizmin temel ahlaki argümanı hâline gelen *mission civilisatrice*'in icadı bu açgözlü politikayı gerekçelendirmeye yarıyordu (Curtin 1989). Kültürel ve eğitsel emperyalizm, medenileştirme misyonunun elzem yan parçalarıydı (Said 1993). *Mission civilisatrice* emperyalizm lehine ortaya atılan iktisadi savların zayıflığına karşı kuvvetli bir ideolojik seçenek sunuyor ve Bugeaud, Comte ile Bastiat gibi dönemin sömürgecilik karşıtlarını ikna etmek için kullanılıyordu (Merle 1969).

Fransa'nın sömürgeci asimilasyon doktrininden ötürü, *mission civilisatrice* en çok Fransız emperyalist ideolojisinin merkezinde yer alıyordu. Büyük Fransa hayalinin ima ettiği üzere, ne kadar uzakta olurlarsa olsunlar, sömürgeler idari ve kavramsal olarak Fransız anakarasının parçası sayılıyorlardı. Fransa'nın sömürgelerdeki asimilasyon sistemi aslen insanlığın ortak özgürlüğüne, eşitliğine ve kardeşliğine duyulan Aydınlanmacı bir inanıştan, Fransız Devrimi dolayımıyla türetilmişti. Napolyon'dan

Jules Ferry'ye gelene kadar, Fransız sömürgecilik politikalarında birçok sapma yaşandı. Ancak asimilasyon on dokuzuncu yüzyıl boyunca bu politikalara temel oluşturmaya devam etti. Zira asimilasyonu terk etmek, kurucu *mission civilisatrice* ideolojisinden bütünüyle vazgeçmek demekti. Bu kaideyi bozan birçok tekil istisnanın ve değişkenin özellikle Hindiçin ve Cezayir'de gözlemlenebilecek fiili varlığına rağmen, medenileştirme misyonu yirminci yüzyıla kadar, Fransız sömürgecilik politikasının genel ilkesini ve makbul zeminini oluşturmayı sürdürmüştü (Betts 1961). Bu sebeple eğitsel ve kültürel bakımdan en iyi olanakları Fransız sömürgeleri sunuyordu. Ne var ki bundan faydalanmak isteyen sömürgeleştirilmiş öznelerin kendi kültürlerinden ve dinlerinden feragat etmeleri gerekiyordu. Senghor, Fanon, Césaire ve Ho Chi Minh gibi birçok önemli sömürgecilik karşıtı aydın, işte eldeki bu eğitsel fırsatlar sayesinde Fransız sömürgelerinden çıkmıştı.

Emperyalist İdeolojiler ve Sömürgeci Sistemler Arasındaki Farklar

On dokuzuncu yüzyıl emperyalizmi, bir Fransız icadıydı. Lakin rekabetçi bir iktisadi ve siyasal sistemin girdabına kapılan diğer sömürgeci güçler, bu buluşu taklit etmekte gecikmedi. *Mission civilisatrice*'in ideolojik gerekçelerine karşın, on dokuzuncu yüzyıl emperyalizminin asıl hedefi, yurt içinde siyasal ve iktisadi istikrarı sağlayıp, fetihler yoluyla uluslararası arenada ulusal prestij kazanmak ve kapalı piyasalar oluşturmaktı. Ulustan ulusa değişiklik gösteren özgül niteliklerine rağmen, emperyalizmin her biçimi bu model uyarınca faaliyet gösteriyordu. Temelde emperyalizmin farklı güçlerin toprak ve kaynak denetimi üzerindeki karşılıklı rekabetine dayalı uluslararası bir sistem olduğu düşünülürse, bunun zaten böyle olması gerekiyordu (Porter 1994). Avrupalı güçlerin aralarında Afrika'yı bölüştürmesi ve – daha az dikkat çeken bir sonuç olarak – Pasifik Okyanusu'ndaki adaları paylaştırmasıyla maruf 1884-1885 Berlin Konferansı'nda bu vaziyet resmen kabul ediliyordu.

Konferans aynı zamanda, Bismarck'ın dümeni Britanya tipi serbest ticaret politikalarından emperyalist denetim politikalarına doğru kırdığını ve böylece emperyalist çılgınlığın Avrupa'da zirve dönemine girdiğini gösteriyordu. Sistemin sürekli olarak yeni pazar ve kaynakların peşinde koşan

ulusların denizaşırı büyümesini gerektirdiğini ve dünya üzerinde fethedilebilecek sınırlı toprak bulunduğunu göz önünde tutarsak, emperyalist güçler arasında birbirlerinin ayaklarını kaydırıp, diğerlerinin sömürgelerini ele geçirmeye çalıştıkları savaşların hâsıl olma sebebini görebiliriz. Birinci Dünya Savaşı doğrudan emperyalist sistemin sonucuydu. Savaş başladığında hem Fransa hem de Almanya sahip oldukları emperyalist amaçların gayet farkındaydı (Andrew ve Kanya-Forstne 1981). Savaşın galipleri Versay'da sömürge ganimetlerini pay ederken, Britanya ve Fransa, Orta Doğu ve Orta Asya'daki eski Rus sömürgeleri hususunda birbirlerine üstünlük kurmak için didiniyordu. Emperyalizm hiçbir zaman durağan bir sistem olmamıştı ve bu devingen sistemin uluslararası temeli, olgunlaşan kapitalizmin dünyadaki iktisadi yapıya dâhil ettiği yaygın üretim ve tüketim süreçlerini yansıtıyordu.

Emperyalizmin uluslararası temeli, küresel bir işleve sahip olduğu anlamına geliyordu. Ama bütün emperyalist güçler, hatta Japonya gibi bilinçli bir şekilde diğerlerini taklit edenler bile, birbirinden farklı ulusal kimliklerle ve ideolojilerle harekete geçiyordu. Postkolonyal kuram, büyük oranda Britanya İmparatorluğu'na odaklanır. Kuramsal ve hatta belki tarihsel sayılabilecek bir yerden biraz da Fransızlarla ilgilenir. On dokuzuncu yüzyılın önde gelen iki emperyalist gücü Fransa ve Britanya olduğu hâlde, modern siyasetin bir biçimi olarak emperyalizmi bütün yönleriyle kavramak, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın bütün emperyalist güçlerini – Avustralya, Belçika, Britanya, Danimarka, Fransa, Almanya, İtalya, Japonya, Hollanda, Portekiz, Yeni Zelanda, Rusya, İspanya, Türkiye ve Amerika Birleşik Devletleri'ni – karşılaştırmalı bir şekilde değerlendirerek, devletlerin aldığı farklı iktisadi ve siyasi biçimlerin, sömürgecilik mahiyetinde ne tür özgül yapılar doğurduğunu göstermeyi gerektirir. Böylesine engin bir anlayış, bu kitabın sınırlarını aşıyor. Dolayısıyla burada, çoğunlukla emperyalizmin üç hâkim biçimine - Britanya, Fransa ve Amerikan emperyalizmine – hem hâkim emperyalizm biçimleri oldukları için hem de sömürgecilik ve emperyalizmin farklı biçimlerine önemli kurucu modeller teşkil ettikleri için yoğunlaşacağım. Kuramsal ve siyasal bir pratik olarak postkolonyalizmin temelleri de büyük oranda emperyalizmin bu üç hâkim biçimine gösterilen direnç sayesinde atılmıştır.

Fransa ve Britanya, yirminci yüzyıla dek sömürgeci sistemlere ve emperyalist yönetimlere model temin etmiş olan ve birbirine tezat oluşturan sömürgeci rejimlere sahipti. Fransızların aynı zamanda (sö-

mürgeci konumundaki) Amerikalılar, İtalyanlar, Portekizler ve Ruslar tarafından takip edilen bir asimilasyon sistemi; Britanyalıların ise Hollandalılar, Almanlar ve (emperyalist konumundaki) Amerikalılar tarafından takip edilen bir ortaklık sistemi vardı (Scammell 1989). Hem bir yerleşim sömürgesi hem de emperyalist bir güç olan Amerika Birleşik Devletleri'nin karmaşık durumunu bir kenara koyarsak, bu tip ideolojik ve idari farklılıklar, büyük oranda uygulayıcı devletlerin iktisadi gelişmişlik mertebesine ve sömürgeci yayılmacılığın merkezden yönetilme ya da özel şirketler tarafından ilerletilme derecesine delaletti (Anderson 1962). Daha önce de belirttiğimiz üzere, bu sömürgeci güçlerin ikisi de sömürgelerini yerleşim sömürgeleri ve istismar sömürgeleri – yani yerleşimin asgari seviyede kaldığı, iktisadi kazanç amacıyla işgal edilen sömürgeler (Hindistan buna harika bir örnektir) – diye ikiye ayırıyordu. Bu bakımdan, Fransızlar nobran sömürgecilik dedikleri şeyle tahakküm arasında, Britanyalılar ise konu hakkında düşünmeye tenezzül ettikleri zamanlarda daha klasik, usturuplu ve dolambaçlı bir biçimde Yunan ve Roma tipi sömürgeler arasında bir ayrıma gidiyordu (Adderley 1869: 191-5). Bu temel ayrımı ampirik düzeyde paylaştıkları hâlde, iki gücün sömürgecilik sistemleri birbirine taban tabana zıttı. Genel hatlarıyla, Fransızlar kendilerine ait sömürgelerde, kendilerinden beklenebileceği gibi, asimilasyon doktrinine dayalı, rasyonel ve kuramsallaştırılmış bir sistemi işe koşuyor; böylelikle *départments d'outre mer* olarak Fransa'yla bütünleştikdikleri sömürgeleri teknik olarak sömürgeden saymıyorlardı.

Asimilasyon doktrini, bünyesinde başka bir paradoksu daha barındırıyordu: Doktrin bir yandan bütün insanların temelde eşit olduğunu, aynı insan türünden geldiklerini ve ne kadar "yaban" ya da "geri" kalmış olurlarsa olsunlar, bütün yerli halkların çağdaş ve yüksek Fransız kültürünün tek tipçi bir şekilde kendilerine dayatılmasından nasiplenebileceğini varsaydığı ölçüde en ilerici emperyalist ideolojiydi. Öte yandan kavimmerkezci eşitlikçiliğin paradoksu gereği, bu varsayımın kendisi, Fransızların sömürgeleştirilmiş insanların kültürüne, diline ve kurumlarına en az saygı ve anlayış gösteren – bulduğu farklılıkları aynılaştırmaya çalışan – modeli benimsediği anlamına geliyordu. On dokuzuncu yüzyıl boyunca birçok yazar, peş peşe çıkıp – Joseph Arthur comte de Gobineau'nun *Essai sur l'inégalité des races humanies*'te veya Gustave Le Bon'un *Les Lois psychologiques de l'évolution des Peuples*'te yaptığı gibi – ırkların bilimsel

yönden tiplere ve türlere ayrıldığını, ırklar arasındaki farklılıkların mutlak olduğunu; dolayısıyla kültürel ve entelektüel farklılıkların, yani ilkel insanların düşük kapasitesinin eğitim ve diğer medenileştirici uğraşları boşa çıkardığını ya da ciddi biçimde sınırladığını öne sürecekti. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, bu tür iddialar merkezîleştirilmiş asimilasyon doktrinine bel bağlayan Fransız sömürgecilik politikasına temelden saldırmak üzere geliştiriliyor ve Britanyalıların çeşitli biçimleri ile uyguladığı gevşek ortaklık pratiği, asimilasyon doktrinine evla görülüyordu (Betts 1961).

Emperyalizm safhası, Britanya'da da 1860'lardan sonra geliştirilen kültürel ve ırkçı bir ideolojiye göbekten bağlıydı (Young 1995a). Emperyalizm fikri ve medenileştirme misyonu, ırk üstünlüğü ön kabulüne dayanıyordu. Zira medeniyet ve vahşilik arasındaki medenileştirme misyonunu gerekçelendirmeye yarayan kökten farklılık, beyaz ve beyaz olmayanlar arasında temel bir ayrımın bulunduğunu farz ediyordu. Zenci kelimesinin Avrupalı olmayan sömürgelileri tarif etmek için daha sık kullanılmaya başlanmasından anlaşılacağı üzere, bu ayrım giderek daha mutlak ve aşağılayıcı terimlerle ifade ediliyordu. Britanyalıların yerel kültürleri nispeten kendi hâline bırakan sistemi, günümüzde daha liberalmiş gibi görünebilir. Fakat bu sistem, aslında yerlilerin Avrupalılar kadar eğitilemeyeceği – dolayısıyla, sürekli olarak sömürgeci bir yönetimin varlığına ihtiyaç duydukları – şeklinde ırkçı bir varsayıma dayanıyordu. Ortaklık sistemi, bir yandan (bazılarına) zahmetsizce özerk bir konum edinme ihtimalini sunarken, aynı zamanda daha kabiliyetsiz sayılan ırklar için gerekli görülen bir hiyerarşiyi bünyesinde barındırıyordu.

Medenileştirme misyonu düşüncesinden faydalandıkları hâlde, Britanyalılar kendi emperyalist misyonlarını Roma İmparatorluğu analojisine başvurarak haklılaştırmayı tercih ediyordu. Bir yandan da bu ikisi arasında "Britanya İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu günlerin en büyük sıkıntısı olan ten rengi sorunu"ndan (Lucas 1912, I: 309) – Roma İmparatorluğu'nda hiç yokmuş gibi görünen bir sorun – kaynaklanan bir fark bulunduğunu kabul ediyorlardı. İnsanların medeniyet nurunu karanlıkta kalmış barbar kabilelere götürme tasavvuruyla kendilerini özdeşleştirmesine imkân veren Roma, on dokuzuncu yüzyıl boyunca imparatorlukların membaı olmuştu. Marlow'un da Gravesend karanlığında otururken dediği gibi "ve bu, aynı zamanda dünyanın en karanlık yerlerinden biriydi." (Conrad 1923: 48). Roma İmparatorluğu, Britanyalılara (Britanyalılar kadar olmasa bile Avrupalılara ve Amerikalılara da) kendi imparator-

luklarını haklı çıkarabilecekleri ve Tacitus'un deyişiyle, medeni ırkların barbarlığı ve vahşiliği yenmesine emsal teşkil eden bir model sağlıyordu. Onlara tarihsel ve ahlaki bir görev olarak medeniyet yayma şuurunu kazandırıyordu. Britanya'da okul ve üniversite müfredatının, büyük oranda klasik kültür tarihinin ve dilinin habire okutulmasına ayrılmasının başka hiçbir mantığı yoktu. Klasikler, zamanın emperyalist ideolojisini dimağlara aşılamanın bir aracıydı. Oxford'un, Hindistan'a ve Sömürge Bakanlığı'na gideceklere "Ustalar"ı (yani Klasikleri) okumayı şart koşması bir tesadüf değildi. Britanya üst sınıfları, bin yıl önce topraklarını fetheden insanların kültürüyle kepaze bir aşk yaşıyor ve kendi kültürel üretimleri ile eğitim kurumları söz konusu olduğunda fatihlerine öykünüyorlardı. İlk mukallitler onlardı.

Fransız sömürgeciliğinin asimilasyon modeli, son derece merkezîleşmiş bir bürokrasiye ihtiyaç duyuyordu. Britanyalıların pratiğiyse – bu pratiğe model payesini vermek, ona savunması güç bir derecede kuramsallık atfetmek olurdu – gayet tipik bir biçimde ayrı merkezlere sahipti. Seeley, Britanya İmparatorluğu'nun bir "gaflet anında" kazanıldığına dair düşüncesiyle (ki bu düşünce Carnarvon Kontu'nun 1870'te Lordlar Kamarası'nda dile getirdiği, imparatorluğun "kısmen kazalar, kısmen hatalar sonucu doğan bir çocuk" olduğuna yönelik, doğruluğu bir o kadar imkânsız iddianın romantik bir yorumudur), Britanya sömürgeciliğinin çoğunlukla özel şirketler tarafından yürütüldüğü ve ancak daha sonraki tarihlerde devlet tarafından *amaca özel* bir anayasal ve idari bağlama oturtulduğu gerçeğini münasip ve estetik bir şekilde ifade etmeye çalışıyordu. Düzenli sömürgelerle bile, üç ayrı bakanlık (Sömürge Bakanlığı, Hindistan Bakanlığı ve Dışişleri Bakanlığı) ilgileniyordu. Neredeyse her sömürgeye diğerlerinden değişik bir statü veriliyor ve bu sömürgeler yerel ölçekte birbirlerinden ayrı şekillerde yönetiliyordu (McIntryre 1977: 20-4). Bin bir çeşit sömürge vardı. 1999'da Galway'da düzenlenen konferansta yöneltilen bir soru – İrlanda bir sömürge mi? – kavramsal bir tanımlamaya gitmenin zorluğunu ortaya koyuyordu.

İrlanda'nın Serbest İrlanda Devleti (Mutabakatı) Yasası'yla nihayet dominyon statüsü kazandığı 1922'de bile, Britanya hükûmetinin en parlak beyinleri, İrlanda ile Kanada'nın aynı anayasal statüyü paylaştığını söylemenin ötesinde bir dominyonun ne olduğunu tanımlamaktan âcizdi. Dominyonlar kendilerine farklı haklar tanınarak farklı biçimlerde kurulduğu ve Rodezya gibi kendi kendilerini yöneten bazı sömürgeler dominyon

sayılmadığı için 1922 Yasası basitçe İrlanda'nın artık dominyon olacağını söyleyip geçemiyordu (Jenks 1937: 60). Çok merkezli bir sistem bile, tahmin edilebileceği üzere, sürekli pratik sonuçlar doğurmuyordu.

Britanya Emperyalizmi

En büyük sömürgeci güç ve en geniş imparatorluk olduğu hâlde, 1850'lerin ve 1860'ların Britanyası'nda emperyalizm, Britanya monarşi modeliyle yönetilen ve sırtını liberal kurumlara veren yarı demokratik sisteme zıt telakki ediliyordu. İç politikayla rekabet eden bir model gibi görüldüğü için emperyalizme başlangıçta hoş bakılmıyordu. Fransız hükûmetinin ihtiraslı sömürgeci yayılmacılık projeleri geliştiren müdahaleci politikasına da yakınlık beslenmiyordu. Nefret edilen Fransızlara yönelik bütün çağrışımlarıyla "emperyalizm", Disraeli'nin tumturaklı siyaset tarzına sataşmak için ilk defa Liberallerin hakaret niyetine kullandığı bir terimdi – *Daily News,* şimdi emperyalist dönemin şahikası sayabileceğimiz 1898'de, "Lort Beaconsdfield ve şürekâsının emperyalizm diye adi bir isim bahşettiği, hakkın karşısına kaba kuvveti, kabadayılığı ve racon kesmeyi koyan bu menfur sistem." diye yazıyordu (OED). Yurt içinde, sömürgeciliğe ve ilerde göreceğimiz gibi özellikle de emperyalizme yönelik bir kuşku ve direnç hâsıldı. Ancak Gladstone hükûmeti gibi bazı hükûmetlerin imparatorluğun büyümesini frenleme ve hatta geriletme çabalarına rağmen, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Britanya sömürgecilik tarihi Britanya İmparatorluğu'nun günbegün genişlemesinden ibaretti. 1860'lardan sonra sömürgeci fetihlerin sayısında çok büyük bir artış gözleniyordu. 1860'tan 1900'a kadar geçen sürede Britanya İmparatorluğu'nun coğrafi büyüklüğü en az dörde katlanmıştı (Porter 1991). İçeride gösterilen direnc ve liberallerin yarı gönüllü çabalarına karşın, Britanya İmparatorluğu gün geçtikçe kontrol edilip frenlenmesi güçleşen idari bir makineye ve merkezsiz bir orduya dönüşüyordu. Özellikle çoğu zaman Rhodes ve James gibi sömürgeci maceraperestlerin Güney Afrika'da başlattıkları türden bir savaş çıktığında, Britanya İmparatorluğu azar azar, amaca özel ve stratejik bir temelde büyümeye meylediyordu (Butler 1968).

Britanya sömürgeciliğinin önemli tarihlerini içeren uzun listenin içinde, Britanya sömürgeci ve emperyalist düşüncesine en büyük iki etkiyi iki tanesi, yani 1776 ve 1857 seneleri yapmıştır. Bu tarihlerle anılan

olaylar, kuram ve pratik arasındaki makası açmıştır. 1781'de biten On Üç Koloni Savaşı, serbest ticareti savunan, aynı ırka mensup yerleşimcilerin kendi kendilerini yönettiği Anglosakson dominyonlardan oluşan bir federasyon kurma düşüncesine vesile olmuştur. Bu federasyon Büyük Britanya'dır. 1857'deki Hint "İsyanı" ise bunun tam aksine hem ticari yönetimin ve ilerici reform politikalarının hem de merkezden yönetilen ve gerekli görüldüğü zamanlarda ticari menfaatleri çiğneyip geçen emperyalist yönetim teşekkülünün sonunu getirmiştir.

Neticede emperyalizmin federasyon hâli, daima emperyalizmin bambaşka bir hâli olan "bağımlı bölgelerle", yani yerleşim sömürgelerinden ziyade tebaa ırkların yönetimiyle (gerçi yerleşim sömürgelerinde de tebaa ırklar yönetiliyordu) bir arada var olmuştur. Sömürgecilik karşıtı hareketler için emperyalizmin içindeki bu ayrım bir hayli kullanışlıydı - Hindistan gibi istismar sömürgelerindeki eylemciler, basit bir biçimde, yerleşim sömürgelerine verilen liberal özerkliğin kendilerine de verilmesini istiyordu.

Britanya İmparatorluğu ikili bir yapıya sahipti. Bu yapı imparatorluğu sürekli olarak dağılmanın kıyısına ve iki yakası bir araya gelmeyen bir teşebbüse dönüşmeye sürüklüyordu. Emperyalizme daha hevesli muhitlerde bile, emperyalizmi bir Doğu İmparatorluğu üzerinden düşünen Disraeli gibilerle emperyalizmi İngilizce konuşan sömürgecilerin oluşturduğu Büyük Britanya federasyonu üzerinden düşünen Dilke gibiler arasında büyük bir uyumsuzluk mevcuttu. İmparatorluğun iki biçimi vardı. Britanyalıların emperyalizm hakkındaki düşüncelerini, büyük ölçüde, imparatorluğu bir Anglosakson ittifakı meselesi gibi görenlerle tebaa ırkların yönetimi meselesi gibi görenler arasındaki ciddi gerilimin etkilediğini söyleyebiliriz. Bir İrlanda milliyetçisi ve sosyalist olan James Connolly, 1916'da infaz edilmesinden kısa bir süre önce, "Britanya İmparatorluğu, kendi kendilerini yöneten bir avuç cemaat mensubunun, zorbalıkla yönetilen ve cebren boyun eğdirilen geniş tebaa kitlelerine göz yumduğu karmaşık bir toplamdır." diye belirtiyordu (Connolly 1988b: 259). Dört sene evveline, yani 1912'ye gittiğimizde C. P. Lucas, bunu Connoly kadar içten olmasa bile, "Britanya İmparatorluğu'nun en asli özelliği (...) bambaşka iki küreden oluşmasıdır." diye yazarak ifade ediyordu: "hüküm küresi ve yerleşim küresi" (Lucas 1912 I: 309). Nasıl ki zamanında iki tür sömürge vardı; şimdi de iki emperyalist sistem vardı. Artık sömürgeciliğin eski günlerinde olduğu gibi yerleşim ya da ticaret biçimine göre değil, yerleşim sakinlerinin ırklarına göre bir ayrıma gidiliyordu.

1880'lerde ve 1890'larda, yerleşim sömürgelerinde yaşayan Britanya kökenli insanların oluşturduğu emperyal federasyon düşüncesiyle bağlantılandırılan emperyalizm terimi, böylelikle Britanya kültüründe ilk defa olumlu bir anlama kavuşuyordu. Emperyalizm dünyanın dört bir yanına saçılan bütün Anglosakson kökenli insanları kapsayacak yeni bir ulusal kimlik oluşturmayı ihtiva ediyordu. Dolayısıyla Britanya İmparatorluğu'na ilişkin bu ilk hâkim anlamıyla emperyalizm, Britanya diasporasının birliğini ve sürekli büyüyen, cihanşümul bir Anglosakson federasyonu öngörüsünü içeriyordu. Amerika sömürgelerinin 1776'da bağımsızlıklarını ilan etmesi, bu büyük imparatorluk tasavvurunda derin ve kalıcı bir yara açmıştı. Yerleşim sömürgelerinin doğrudan Londra'dan yönetilemeyeceği ve bu sömürgelerinin kendi kendilerini yöneten, özerk dominyonlara dönüşmek isteyeceği varsayılıyordu. Bu fikrin ikna edici bir biçimde geliştirildiği iki önemli kitap, Dilke'nin 1868'de yazdığı *Greater Britain* ve Seeley'nin 1883'te yazdığı *The Expansion of England* idi. Sonraları bunlara Froude gibi heveskârların kâğıda döktüğü *Oceana: or, England and her Colonies* (1885) benzeri kitaplar ve Rider Haggard ve Kipling'in meşhur örneklerini kaleme aldığı sömürge serüvenlerini konu edinen sürüyle edebiyat yapıtı eklenecekti.

Büyük Britanya

Charles Dilke, radikal bir liberal olarak Avam Kamarası'ndaki yerini almadan kısa bir süre önce, 1866-7'de, Kuzey Amerika'yı ve başka kıtalardaki İngilizce konuşulan sömürgeleri - ya da kendi tabiriyle, dünyanın dört bir yanındaki İngiltereleri - gezmişti. Ziyaret ettiği yerlerdeki insanlar farklı coğrafyalara dağılmış, aralarındaki iktisadi ve siyasal bağlar Dilke'nin de fark ettiği üzere zayıflamıştı. Ancak dünyanın ayrı yerlerine savrulmuş ırktaşların arasındaki ortak kültür diye telakki ettiği ulusalcı gurur, onun açısından hayreti mucipti. Dilke buna "Büyük Britanya" diyerek, aynı dili ve kurumları paylaşmaya devam eden Anglosakson ırkının küresel diasporası adına insicamlı bir ırksal ve siyasal yapı öngören tasavvuru yaratacaktı. Dilke, başından beri Britanya İmparatorluğu ve Amerika Birleşik Devletleri halklarının "hem ırk ve dil bakımından hem de kanunlar, din ve duygular bakımından özünde bir olduğunu" (Dilke 1890: 3) savunuyordu. Böylece, artık lağvedilmiş olan Denizcilik Kanunları'nın ve sömürgelerin doğrudan

yönetiminin tesis ettiği merkantilist ilişkileri, kültürel ve ırksal yeni bir bağla ikame ediyordu. *Büyük Britanya* tasavvuru imparatorluğu, ilk defa ırk ekseninde alenen ikiye bölüyordu.

Büyük Britanya kardeşliğinin ateşli bir taraftarı olan Dilke'nin, Britanya'nın tropikal bölgelerde bulunan istismar sömürgelerine pek sıcak bakmadığı kesindi. Britanya, Anglosakson olmayan sömürgelerini içindeki pahalı ürünlerle beraber elden çıkarsaydı, 1868 yılındaki Dilke bundan epey memnun kalırdı. Aslına bakılırsa, "özel bir korkuyla" baktığı muza karşı tuhaf ve marazi bir tiksinti besliyor ve esrarengiz bir biçimde "Florida ve Louisiana'nın muz bahçelerinde Amerika'yı bekleyen büyük bir tehlikenin ve belanın kol gezdiğini" söylüyordu (Jenkins 1965: 34). Bu olası tehlikelerle 1890'a kadar uzlaşan Dilke, Büyük Britanya tasavvurunu bütün bir imparatorluğa dönüştürmüştü – ki bu, Britanya emperyalizminin yörüngesini başlı başına özetleyen bir dönüşümdü. 1868'de, ABD'deki yerlilere reva görülen muameleye istinaden, "Dünya üzerinde kökü kuruyan tek ırk Saksonlardır." (Dilke 1868, I: 233) cümlesini coşkuyla kaleme alan Dilke, 1890'a gelindiğinde imparatorluğun ırksal çelişkilerini yerli haklarına babacan bir ilgiyle yaklaşarak uzlaştırmaya çalışıyordu (Dilke 1890; Jenkins 1965: 397-9). Dilke'nin, imparatorluk kurumunu ticaretten ziyade ırk temelinde yeniden kalıba dökmesi, emperyalist ideolojinin ancak paternalist bir ırklar hiyerarşisine başvurarak çözebileceği kökten bir çelişkiyi ifade ediyordu. Chamberlain'in jingoizminde ete kemiğe bürünen Britanya emperyalizminin hâkim ideolojisine, işte bu fikir rehberlik ediyordu. Liberalizm ve ırkçılığın birleşimi, Dilke'nin de belirttiği gibi, "Hindistan'da hüküm süren mutlakiyetçilik ile Güney Avustralya ve Ontario demokrasilerinin" kıskacında kalan Britanya emperyalizminin paradoksal nüvesini oluşturacaktı. Dilke'nin formülü, Britanyalı ya da İngilizleşmiş denizaşırı toplulukların öz yönetimini tamamıyla destekleyen sömürgecilik karşıtı hissiyatlar ile öteki ırklar üzerinde kurulan müstebit (veya "paternalist") bir yönetimi eş zamanlı olarak bir araya getirmeyi mümkün kılıyor; böylelikle sömürgecilik aleyhtarı ve taraftarı mevziler arasında, o güne kadar süren zıtlığı bünyesinde toplayarak çözüme ulaştırıyordu (Lucas 1912, I: 309).

İlk defa Oxford'da bir ders dizisi hâlinde sunulan Seeley'nin *The Expansion of England*'ı ise Dilke'nin fikirlerini başkaları gibi yan eklemeler yapmadan, Dilke'nin efkârını bir tarihe oturtarak ve sömürgecilik faaliyetlerini merkeze yerleştirmek suretiyle İngiltere tarihini yeniden yazarak geliştiriyordu. Böylece Seeley'nin de ifade ettiği üzere, "Amerikan Devri-

mi ve Hindistan'ın fethi, basit yan meseleler olmanın ötesinde, İngiltere tarihinin ana hattındaki hak ettikleri yere kavuşuyordu" (Seeley 1971: 242). Seeley küresel bir bakış açısıyla Britanya tarihine bakarak, Britanya İmparatorluğu'nun coğrafi boyutlarını on dokuzuncu yüzyılın iki yeni imparatorluğu olan Rusya ve Amerika imparatorlukları ile karşılaştırıyordu.

Birçoklarına göre Seeley, sonraki yüzyılın başlıca iki emperyalist gücünü bilmesini sağlayan fevkalade sezgilere sahipti. Onun geniş tarihsel merceği, Dilke'nin Anglosakson ırkının küresel hegemonyasına bakan dürbününe yeni bir emperyalist vizyon kazandırmıştı. *The Expansion of England*'ı müteakiben 1886'da çıkan *Oceana: Or, England and her Colonies* kitabında (yayımlandıkları senelerde ikisinin de birden fazla baskısı yapılmıştı) Froude de "ortak kan, ortak çıkar ve ortak gurur"un bir arada tutacağı bir imparatorluk tahayyül ediyordu. 1880 ve 1890'ların yeni emperyalizminin popüler tabanını, işte bu ırkçı imparatorluk ideolojisi teşkil ediyordu. (Froude 1886: 10; Rich 1986).

The Expansion of England, Anglosakson hevesler peşinde koşan Dilke'nin görünür kıldığı, ancak çözmeye pek uğraşmadığı bir meseleyle hesaplaştığı için de dikkate değer bir kitaptı:

> Büyük Britanya'nın unsurlarından Britanya Adaları dışında yaşayan milyonlarca İngiliz ile şu devasa Hint nüfusun bir olmaması, tabi ki oldukça çarpıcı bir husus. İngilizler bize kan bağıyla, dolayısıyla en derinden bağlılar. Hintliler ise yabancı bir ırka ve dine mensup; bize yalnızca fetih bağıyla bağlılar (Seeley 1971: 11).

Britanya İmparatorluğu'nu ırk zemininde tavsif eden Dilke, böylece emperyalist Britanya yönetiminin çelişkilerini ifşa ediyordu:

> Sömürgeler ve Hindistan birbirine taban tabana zıttır. Bunlardan birine fevkalade uygun olan siyasal kaideler, diğerine zinhar uymaz (...) Bir ulus birbirinden kökten bir biçimde farklı iki siyaset hattında nasıl şaşırmadan yol alabilir de Asya'da müstebit, Avustralya'da demokratik olur (Seeley 1971: 140-1)?

Seeley, bu çelişkinin ancak "sömürgecilik ve Hindistan sorunu"na yönelik kamusal ilgisizlik sebebiyle var olabildiğini iddia eder. Macaulay'in önceden gözlemlediği üzere, bunlar İngilizler için "yavan olmanın da ötesinde, gayet tatsız" mevzulardır (Seeley 1971: 141-2). Britanyalıların Seeley'nin yaşadığı döneme kadar kendi imparatorluklarına görece kayıtsız kaldığı düşüncesine karşı çıkmak, son zamanlarda tarihçiler arasında

moda oldu. Fakat sömürgeleştirilen kıyıların bazı durumlarda merkezî aklı etkilediğini göstermek, bize yalnızca imparatorluğun ne kadar kıyıda köşede kaldığını gösterir – imparatorluğun baharı bir Bertha Mason'la gelmez. İmparatorluğun 1883 öncesindeki hâliyle ilgilenenler için borsaya ve dış göç hareketlerine bakmak daha yararlı bir meşgale olacaktır.

Seeley kitabının yarısını kaplayan uzun bir Hindistan tartışmasında, istibdat ve demokrasi arasındaki çelişkiyi Britanyalılar ve Hintliler arasındaki kültürel bağları vurgulamak yerine, "fetih bağı"nı dolayımlayarak çözmeye çalışır. Fethin tarihsel bir rastlantıdan ibaret olduğunu ileri sürer: "Hindistan'ı bilmeden ele geçirdik. İngiltere tarihinde Hindistan'ın fethi kadar gayri ihtiyari ve kazara yapılan daha büyük bir iş yoktur (...) Hindistan'da niyetimiz başka, yaptığımız iş başkaydı." (Seeley 1971: 143). Amaç ticaret, sonuç fetihti. Seeley, Britanya'nın Hindistan'ı yönetmesini imkânsız kılacak bir Hint milliyetçiliği ihtimalini önceden görmüştür. Zira ona göre popüler bir milliyetçilik, Britanya idaresinin bel bağladığı ve sayesinde 1857 "İsyanını" bastırdığı "yerli ordusuna" sızacaktır: "İsyan, büyük ölçüde Hindistan ırklarını birbirine düşman ederek bastırıldı (...) Her ne zaman ki basit bir isyan olmaktan çıkıp, evrensel bir ulus duygusunun ifadesi hâline gelecek bir isyanla kendimizi zerre kadar tehdit altında hissederiz; işte o vakit İmparatorluğumuzu korumaya yönelik bütün umutlarımız suya düşer, buna yönelik bütün heveslerimizden de vazgeçmek lazım gelir. Çünkü biz, Hindistan'ı gerçekten fethetmedik ve onu fatihler gibi yönetemeyiz." (Seeley 1971: 184-5). Seeley, ortaya dâhiyane bir iddia atarak, "isyanı" bastırmakta kullanılan Hindistan ordusunun büyük oranda Hintlilerden oluştuğu gerçeğini, Hindistan'ın "pratik amaçlar için fethedilen bir ülke olmaması"na yorar. Hindistan'la aralarında bulunan bağ, fetih bağından başka bir şeydir. Seeley'e göre Hindistan'daki Britanya yönetimi, "omuzlarımıza büyük ve taşınması neredeyse imkânsız olan sorumluluklar yüklemektedir" (Seeley 1971: 146). Seeley, böylelikle müstebit yönetimi bir çeşit ahlaki sorumlulukmuş gibi yeniden kalıba dökerek imparatorluk yönetiminin çelişkilerini çözüme kavuşturur. Bu *mission civilisatrice* (medenileştirme misyonu) değil, beyaz adamın yüklendiği bir görevdir. Seeley'e göre kendilerine "ırk veya din bağıyla bağlı olmayan" halkların zorbaca yönetilmesini haklı çıkaran şey, bu durumdan kaynaklanan ve "taşınması neredeyse imkânsız olan" ahlaki bir sorumluluktur (Seeley 1971: 140). İmparatorluğun sonraki yıllardaki yayılması, bu ideolojik paternalist görev kisvesi altında kolaylaşacaktır.

Beyaz adamın yüklendiği görev, imparatorluğun çelişkisini çözüme kavuşturuyordu kavuşturmasına, ancak imparatorluk heveslilerine çoğu zaman daha çok ter döktüren bir başka bölünme daha mevcuttu. Küresel bir Anglosakson beyaz kardeşliği düşüncesinin daha uç sürümlerini ortaya atan Dilke ve Cecil Rhodes gibi heveskârlar, Amerika Birleşik Devletleri'nin bir şekilde imparatorluk saflarına katılacağını ve Seeley'nin "Büyük Britanya'nın trajik bölünmesi" (Seeley 1971: 113) diye tarif ettiği olayın açtığı yaraların, böylelikle kapanacağını tahayyül ediyordu. İşte bu sebeple Rhodes, Oxford'a okumaya gelen Birleşik Devletler seçkinlerinin Anglosakson medeniyetiyle aralarında bulunan derin bağları fark edecekleri düşüncesiyle, Birleşik Devletler'e Britanya İmparatorluğu'ndaki ülkelerden daha fazla Rhodes Bursu verileceğini vasiyetinde açıkça belirtiyordu (Rhodes Almanlara da aynı ırkçı sebeplerden ötürü burs veriyordu. Bu burslar İkinci Dünya Savaşı'yla birlikte kesintiye uğrayınca, George Padmore o zamanlar için radikal sayılabilecek bir öneriyle çıkagelmiş, Rhodes'un servetini Afrika'dan kazanmasına istinaden, siyahi Afrikalılara Rhodes Bursu verilebileceğini söylemişti) (Padmore 1949: 47). Büyük Britanya tasavvuru ve Wakefield'ın sömürgeleştirme planına istinaden Britanya yerleşimlerinin artacağı düşüncesi, J. S. Mill ve diğer liberalleri bile emperyalizmin saflarına geçmeye ikna etmişti. Serbest ticaretin çöküşüyle birlikte bu, Chamberlain yönetimindeki Liberal Parti'nin yeni "imparatorluk ve ticaret" emperyalizmine dönüştü. Böylece sömürgecilik ilişkileri, emperyal bir parlamentonun Londra'dan yönettiği bir federasyon ve İngilizce konuşan halkların birliğini düşleyen yeni bir emperyalizm kalıbında yeniden şekillendirildi.

Bu düş, on dokuzuncu yüzyılın sonundan 1920'lere dek ciddi bir biçimde tartışıldı (Walston 1920). Her dominyonun kendi başbakanıyla temsil edildiği "İmparatorluk Savaş Kabinesi"nin kurulmasıyla beraber, 1917'de resmî olarak hayata geçirildi. Bengal Valiliği Yürütme Konseyi üyesi Hon. S. P. Sinha Hindistan halkını temsilen; Patiala mihracesi ise Hint Şehzadeleri'nin sözcüsü olarak kabineye katılmıştı (Keith 1916: 501, 1932: 5). Hindistan ve Batı Afrika'da "yerinden yönetime" geçilmesine yönelik ilk talepler açık bir varsayıma dayanıyordu. Bu varsayıma göre, tıpkı 1922'de Güney İrlanda bağımsızlığını kazandığı zaman Serbest İrlanda Devleti hususunda icap ettiği gibi, bir sömürge kendi kendisini yöneten bir devlete dönüşürse, bir dominyon olarak Britanya İmparatorluğu'nun geniş federasyon yapısı dâhilinde kalmayı sürdüre-

cekti. 1926'daki İmparatorluk Konferansı'yla yaratılan Britanya Milletler Topluluğu, başlangıçtaki federasyon fikrinin doğrudan bir mahsulüydü (McIntyre 1977). Günümüzde, Milletler Topluluğu'nun çok kültürlü kimliğine sürekli vurgu yapılır. Bu mesele kısmen, sadece beyazlardan mürekkep bir kurum oluşturma niyetine işaret eden tarihsel hakikatin hilafına yürütülen bir tasarıyla alâkalıdır.

Öz yönetime geçiş süreci her zaman kolay ilerlememiştir. Bu durum beyaz sömürgeler için bile geçerlidir. On dokuzuncu yüzyıla baktığımızda, Kanada dominyon statüsüne 1867'de kavuşurken, Earl Grey'in 1840'ların sonunda federal bir ulus kurulması için yaptığı teklif, başlangıçta Avustralya sömürgelerinde bir dirençle karşılaşmış ve nihayetinde, ancak 1901'de, Fransa, Almanya ve ABD'nin Pasifik Okyanusu'ndaki emperyalist faaliyetlerini hızlandırdığı ve Britanya yönetiminin Queensland'in Yeni Gine'ye ilhakını reddetmesinin (Britanya yönetimi, Avustralya ve Yeni Zelanda'nın Güney Pasifik konusunda kendi Monroe Doktrinleri'ni açıklama girişimlerine karşı çıkıyordu) kızgınlık yarattığı bir dönemde Avustralya'nın statü değişikliği onaylanmıştır (McIntyre 1977: 147). Batı Afrikalılar ve Hintliler gibi beyaz olmayanlar içinse, arzu edilen yerinden yönetime ulaşmak fevkalade imkânsızdı. Britanya imparatorluk sisteminin farklı bileşenleri arasındaki çelişkilerin yarattığı gerilim, İrlanda bahsinde ayyuka çıkmıştı. Zira İrlanda'nın konumu iki arada bir deredeydi. Liberal Gladstone hükûmeti, İrlanda'nın öz yönetimi için durmadan bastırmasına rağmen, üyelikleri babadan oğula geçen muhafazakâr asilzadeler tarafından Lordlar Kamarası'nda iki kere hezimete uğratıldı (bu üyelerin birçoğunun İrlanda'dan rant geliri vardı). Ret gerekçeleri arasında tamamen Anglosakson olmayan İrlandalıların kendi kendilerini yönetemeyeceği, İrlandalıların Avam Kamarası'nda temsil edildikleri müddetçe zaten kendi kendilerini yönettiği ve bağımsız bir İrlanda'nın Britanya'nın geri kalanını askerî açıdan stratejik bir zafiyete sürükleyerek, sömürgelerdeki sömürgecilik karşıtı milliyetçilikleri teşvik edeceği gibi nedenler vardı. Hindistan ise imparatorluk nazarında çok farklı bir yere sahip olan ve on dokuzuncu yüzyıl boyunca giderek daha fazla bel bağlanan bir müstemlekeydi. Warren Hastings soruşturmasından beri Hindistan'ın yönetimi hakkında yapılan tartışmalarda, konu dönüp dolaşıp, Britanya basitçe Hindistan'ı yönetip ondan iktisadi olarak faydalanmakta mıdır, yoksa daha büyük ve medenileştirici bir misyona mı sahiptir meselesine geliyordu. 1857'ye kadar şirketin nüfuz dairesinde kalan özel ko-

numuyla Hindistan, daima sömürgeci yönetimin temel kalıplarına istisna teşkil ettiğini gösteriyordu. Fakat Whitehall'un Hindistan'ın yönetimini bizzat devraldığı 1857'den itibaren, Doğu Hindistan Şirketi için geliştirilen emperyalist ve merkezî yönetim kalıpları, gitgide Britanya emperyalizminin dayandığı bürokratik zeminin ve sömürgeci yönetimin genel kuralları hâline gelecekti.

Doğu Hindistan Şirketi'nin 1858'de gidişiyle birlikte Britanyalılar, bariz bir şekilde emperyalizmin iki biçimini birden işleme koydular. Dünyanın müsait ve güya boş durumdaki bölgelerinde liberal meşrep bir Anglosakson sömürgeciliğini hayata geçirdiler; kısıtlı ölçüde yerli ve yerel meclis kurma hakkı tanıdıkları tebaa ırklar üzerinde ise iktisadi sömürü amacıyla otokrat ve "paternalist" bir yönetim kurup, bunu kültür ve ırk üstünlüğü mefhumlarıyla gerekçelendirdiler. Vali Eyre'ın, 1865'teki Morant Körfezi ayaklanmasını sert bir şekilde bastırmasının (85 kişi yargısız, 354 kişiyse yargılandıktan sonra infaz edilmiş, 600 kişi de kırbaç cezasına çarptırılmıştı) ardından çıkan ateşli tartışma, bu ikili sistemin varlığını olumluyordu. Mill, Huxley, Spencer, Darwin ve Stephen gibi olaylara karışanlara keyfî infaz ve dayak cezaları veren valinin İngiliz adaletine teslim edilmesi gerektiğini düşünenler ile valinin haklılığını savunanlar arasında fikir ayrılığı çıkmıştı. Valiyi savunanlar, beyaz olmayan ırklar ile Britanya kökenlilerin kanun önünde eşit olması gerektiğine yönelik iddiaları reddediyor ve Eyre'ın, sömürge makamlarına meydan okuyanlara karşı gerekli olan cevabı verdiği hususunda ısrar ediyorlardı. Mesele parlamento içinde ve dışında tartışıldığı hâlde, neticede Eyre aleyhine bir dava açılmadı (Semmel 1962). 1857'deki bu karar, Hindistan isyanına askerî bir karşılık verilmesine giden yolun taşlarını döşedi. Bu tarihten sonra Britanya politikası, adaleti ve genel tavrına ırkçı hatlar boyunca birer çizgi çekilecek, sömürgeler de bu hatlara göre ayrıştırılacaktı.

Bu durum emperyalizmin sonraki yıllarında kuramcılara, Dilke ve Seeley gibi Britanya İmparatorluğu'nun çelişkili doğasını kabul etmek yerine, eldeki iki kategoriyi ırkçı ve farklı zaman ölçeklerine yerleştirerek uzlaştırmak için imkân sağladı. Bu zaman ölçeklerine göre, beyazların yaşadığı imparatorluk bölgeleri neredeyse hiç beklemeden demokratik öz yönetime geçmeye hazırdı. Siyahlar ise bunun gerçekleşmesi için uzak bir geleceği bekleyecek, aradaki süre zarfında imparatorluk erki "vasilik" görevini üstlenecekti. İmparatorluğun çelişkisinin belki de en kurnaz ve incelikli biçimde ele alındığı yer, Lort Lugard'ın Çifte Görev fikriydi. Lu-

gard'a göre, "bir yandan dünyanın tropikal bölgelerinden taşan zenginlik insanlığın hayrına kullanılmalı ve geliştirilmeliydi; diğer yandan yerlilerin maddi haklarını korumak ve onların ahlaki ve eğitsel ilerlemelerini desteklemek için iktidarı denetlemek gibi bir yükümlülükleri bulunuyordu" (Lugard 1922: 18). Yani, artık iki adet imparatorluk görevi vardı. Önce başkalarının (medeniyet âleminin) hayrına, aksi takdirde atıl kalacak hammaddelerin semeresi yenecek, sonra da sömürülen toplumlara medeniyet kültürü ulaştırılacaktı. Fakat imparatorluğun görünüşte benimsediği liberal değerler ile Hindistan ve başka topraklardaki otokrat yönetim pratikleri arasında bulunan tenakuz, Britanya'daki liberal eleştirmenlerin ve sömürgelerdeki sömürgecilik karşıtı milliyetçi düşünürlerin giderek daha çok dikkatini çekiyordu. Bu çelişki, Mill'in "medeni uluslara" yaraşır bulduğu birbirlerinin işlerine karışmama ilkesiyle medeni ulusların "barbar komşularına" yaptığı gerekli müdahale arasına çektiği çizgiye açıkça yansıyordu (Mill 1984: 118).

1880'lere doğru Britanya müesses nizamının genelgeçer politikasının ve Britanya dış politikasını yönlendiren genel stratejinin emperyalizm olduğuna yönelik bir mutabakat oluşmuştu. Britanya hükûmetinin yanı sıra, Japonya ve Amerika Birleşik Devletleri gibi yeni emperyalist güçler ve diğer Avrupalılar, gayri-iktisadi ve gayri-stratejik sebeplerle, bazen de sırf diğerleri "hisselerine düşen" sömürgelerden nasiplenmesin diye önleyici bir strateji güderek yeni sömürgeler ele geçirmeye başlamıştı. Ayrıca 3. Napolyon'un özgün politikasıyla, insanların imparatorluklarıyla iftihar etmelerinin teşvik eden propagandalar, sömürge sergileri ve buna benzer yöntemler bakımından daha popüler terimlerle ifade edilen bir emperyalizm vardı artık. Bu stratejinin umumiyetle (en azından oy verme hakkına sahip olan erkekler arasında) kabul gördüğünün işareti, emperyalizmin ilk defa iki Britanya partisinin de ortak politikası hâline geldiği 1895 seçimleriydi. Gerçi Joseph Chamberlain'in emperyalizme teveccüh etmesi, çoğunlukla "yeni emperyalizm" diye anılan şeye doğru bir kayma olduğunu gösteriyordu. Onun imparatorluk ve ticaretin birleşmesine dair yaptığı vurgular yeni emperyalizmin tipik bir örneğiydi. Chamberlain, Fransa ve Almanya'nın sürekli büyüyen gücünün, imparatorluk tercih sisteminin bir arada tutacağı büyük bir iktisadi birim olarak düşünülen Britanya İmparatorluğu tarafından dengelenmesi gerektiğini söylüyordu. Küresel ölçekte süregiden bir iktidar rekabetinin varlığında bu iddianın muhtevası, emperyalizmin mutat tantanasına ve kötü bir şöhrete sahip olan 1898 Be-

nin Baskını gibi kamu tüketimi için yapılan emperyalist fetih seferlerine çıkıyordu. Britanya emperyalizmi burnunu gün geçtikçe emperyalizmin iktisadi gerekçelendirmelerine, bir sanayi imparatorluğu olmaya ve böyle bir imparatorluğun peşinde koştuğu tutsak piyasalara çeviriyordu. İktisadi ve ticari menfaatlerin büyüdüğüne işaret eden emperyalizmin bu yeni boyutu, çoğu zaman – ve günümüzde hâlâ – Amerika'ya has bir şey olarak nitelendirilir. Tarihsel açıdan ise liberal ve Marksist iktisatçıların, emperyalizmin ekonomik bir eleştirisini yaptığı ve terimin anlamının doğrudan fetihten iktisadi tahakküme doğru bir kayma yaşadığı zamanlara tekabül eder. Bu anlam kaymasına, bazen "resmî emperyalizm" ve "gayriresmî emperyalizm" şeklinde tanımlanan bir farklılaşma üzerinden de değinilir (Louis 1976). Bu tarihten, bilhassa da Britanya emperyalizminin zirveye çıkıp indiği Boer Savaşı'ndan itibaren "emperyalizm" terimi, 1850'lerde ve 1860'larda olduğu gibi yalnızca Fransızlar'a değil, aynı zamanda Britanyalılara ve daha geniş Anglosakson dünyasının tertibatlarına yöneltilen bir küfür hâline gelmiştir. Naziler, yirminci yüzyılda bu tehlikeyi iliklerine kadar sömürmüştür.

Amerikan Emperyalizmi

Yaşadıkları çağın faydacılık prensibine dayalı dünya ekonomisine karşı, emperyalizmin aşkın ve ilham verici bir seçenek sunduğunu düşünen eski usul emperyalistlerin birçoğu, Amerikan tarzı yeni bir emperyalizme geçilmesini esefle karşıladı. Oysaki Britanya, bir yüzyıldır bu yeni tarzı Güney Amerika'da bizzat uygulamaktaydı. Nitekim sömürgecilik kurguları yazan Kanada umumi valisi John Buchan eskinin matemini tutuyordu:

> Emperyalizm rüyası – yani Britanya ırklarının sulhperver ve organik bir milletler topluluğundaki samimi birliği – cazibesinden bir şeyler kaybetti. Irk şovenizmi ya da ticari bir koruma planı hâlini alarak dibe doğru batmaya başladı. Bir zamanlar pırıl pırıl ışıldayan ülküsü, şimdi artık halk ziyafetlerinde atılan beylik bir nutuk. Birliğin bütün işleyişiyse, Britanya ve dominyon vekillerinin formalite icabı düzenlediği konferanslardan ibaret (Buchan 1921-2, 1: 38).

Buchan, burada yalnızca Avrupalı ırklar arasındaki ırk şovenizmden dem vurmaktadır. 1903'teki Boerler bozgunundan sonra, toplumsal ve siyasal eşitliği tesis etmek için (Britanyalıların yapmayı düşüneceği türden)

bir Güney Afrika Federasyonu'nun kurulma ihtimalini "günümüzde beyazlar ve siyahlar arasında aşılması imkânsız bir uçurumun uzandığı sabittir" diyerek bir çırpıda reddetmesinden, Buchan'ın nasıl bir ideolojik temelden hareketle eski usul emperyalizmin matemini tuttuğu ortaya çıkar.

Amerika'nın McKinley ve Theodore Roosevelt'in (büyük hayvan avı sırasında bir ayı yavrusunun hayatını bağışladığı için merhametinin nişanesi olarak uğruna 1907'de "The Teddy Bear's Picnic" adlı kafiyeli çocuk şarkısı yazılan adam) gayretleriyle eski bir sömürgeden emperyal bir güce dönüşmesi, Amerikan emperyalizminin yeni bir döneme girdiğini gösteriyordu (Bull 1992: 156-83; Patouillet 1904). Jingoistik emperyalizmin 1898 ile Birinci Dünya Savaşı arasındaki süreyi kapsayan altın döneminde ABD, birbirine komşu olan bölgelerde militarist bir yerleşimci yayılmacılık vasıtasıyla sürdürdüğü ele geçirme ve asimilasyon politikasından, denizaşırı sömürgelerin doğrudan ele geçirilmesini ve denetim altına alınmasını esas alan Avrupa modeline intikal etmişti. 1898 İspanyol-Amerikan Savaşı'nda kazanılan başarı, başta Filipinler, Küba ve Porto Riko olmak üzere, İspanya'nın geride kalan neredeyse bütün sömürgelerinin Amerikan idaresine geçmesini sağlamıştı (Fas, Gine, Rio de Oro, Ifni ve Fernando Po İspanya'da kalmıştı). Böylece Amerika, kendisini birden Porto Rikoluların ve Filipinli Huk gerillalarının Amerikan hâkimiyetine karşı başlattığı silahlı direnişleri bastırmaya çalışırken buldu. Yine de J. A. Hobson'un 1902'de gözlemlediği üzere, "Küba, Filipinler ve Havai büyük bir ziyafet sofrasının iştah açıcı *mezeleriydi* sadece." (Hobson 1938: 78).

Osterhammel, Amerika Birleşik Devletleri'nin "sömürgeci büyük imparatorluklardan olmayan bir emperyalizm vakası" olduğunu öne sürer (Osterhammel 1997: 22). Bu görüş, bir yandan Amerika'nın 1850'lerden itibaren birbiriyle hemhudut olmayan bölgelerde sömürgeler kazanmaya başlamasını; mesela 1867'de Alaska, Aleut ve Midway Adaları'nı, 1878-1899'da Amerikan Samoası'nı, 1898'de Guam, Filipinler, Porto Riko, Havai ve Wake Adaları'nı, 1903'te Panama Kanalı'nı ve 1917'de Virjin Adaları'nı ele geçirmesini ve 1903'ten 1915'e kadar "himayesi" altına aldığı Nikaragua, Panama, Küba ve Dominik Cumhuriyeti'ni işgal etmesini (Battistini 1955; Dennett 1963; Zavala ve Rodriguez 1980) hesaba katarken, diğer yandan da dolaylı yönetim ve nüfuz biçimlerini doğrudan sömürge yönetimine yeğleyen Amerikan emperyalizminin öncelikli iktisadi saiklerini isabetle ortaya koyar. Sömürgeci güçler bir yandan sömürgelerine bağımsızlık tanıyıp, diğer yandan sömürgeleri üzerindeki

iktisadi nüfuzlarını ve denetimlerini sürdürerek Amerikan modeline geçmeye başladıklarında, sömürgecilik de yeni-sömürgecilik ismini almıştı. Ancak eski sömürgeci güçler, yalnızca göreli bir özerkliğe sahipti. Amerikan emperyalizmi, hegemonyacı özelliğiyle diğerlerinden ayrılıyordu (Abdel-Malek 1981, II: 124).

Amerikan emperyalizminin gelişiminden dolayı Amerika Birleşik Devletleri, başlı başına ayrı bir kategoride yer alıyordu. 1931 senesinde Paris'te düzenlenen büyük Fransız Uluslararası Sömürge Sergisi, Amerika Birleşik Devletleri'nin çelişkili konumunu güzel bir şekilde gözler önüne seriyordu. Sergi metropoliten Paris vatandaşlarını Fransız sömürgelerinden oluşan bir caddede gezintiye çıkarıyor; onları Madagaskar, Fransız Hindistanı, Çinhindi, Batı Afrika ve Ekvator Afrikası, Fas, Tunus, Cezayir ve Katolik ve Protestan misyonlarını temsil eden şatafatlı çadırları sırayla gezmeye davet ediyordu. Sergide ayrıca diğer sömürgeci güçlerin, özellikle de Belçika'nın, Hollanda'nın, İtalya'nın, Portekiz'in ve Amerika Birleşik Devletleri'nin nüfuzu altındaki bölgeleri temsil eden çadırlar kurulmuştu. Amerika Birleşik Devletleri'ni temsilen George Washington'un evi Mount Vernon'un gerçek boyutlu bir benzeri yapılmıştı. Bu hem Amerika'nın sömürgecilik alanında geldiği noktanın bir simgesi hem de Amerika'nın bu alandaki başarısını, Avrupalı güçlerin sömürgecilik girişimleriyle yakından ilişkilendirme çabasıydı (Braun ve Cie 1931).

Yeni-Sömürgecilik

Yeni-sömürgecilik (...) emperyalizmin en beter biçimidir. Uygulayıcıları için sorumluluk sahibi olmadan, iktidar sahibi olmak anlamına gelir; cefasını çekenler için ise telafisi olmayan bir sömürüden ibarettir.

Kwame Nkrumah (1965: xi)

Yeni bir emperyalist sistemin eskisini yıkarak ortaya çıkmasında, paradoksal bir biçimde özgürlük mücadelelerinin tuzu olduğunu söylemek mümkündür. Birinci Dünya Savaşı'nın emperyalist güçlerin altında açtığı çukur, İkinci Dünya Savaşı'yla birlikte daha da derinleşmişti. Avrupalı emperyalist güçlerin kullandığı doğrudan tahakküm biçimleri, 1945'ten sonra sürdürülemez hâle gelmişti – gerçi emperyalist güçlerin bu hakikati kabullenmesi on yıllar almıştı. Eski sistem üç sebepten ötürü çökmüştü: Sömürgeleştirilmiş halklar sisteme karşı direniyordu ve bu direnişleri Sovyetler Birliği, Çin ve Küba tarafından faal bir biçimde destekleniyordu; savaştan tükenmiş bir hâlde çıkan Avrupalı güçler, yaygın direnişler yüzünden idame ettirmesi giderek daha masraflı hâle gelen bir sistemi sürdürmek hususunda bir acizlik içerisindeydi ve geleneksel ticaret bloklarını, kendi iktisadi büyümesine bir engel olarak gören diğer süper güç Amerika Birleşik Devletleri sistemin üzerinde bir basınç yaratıyordu. Yine de yeni sistem, birçok yönden eskisinin daha incelikli ve dolaylı bir sürümüydü.

Dolayısıyla bir önceki bölümde ana hatlarıyla çizdiğimiz kavramlarla alakalı olarak belirtilmesi gereken asıl mesele, postkolonyalin *post* olduğu, yani sömürgecilikten ve doğrudan yönetim vasıtasıyla tahakküm kurmayı

amaçlayan bir emperyalizmden sonra geldiğidir. Fakat postkolonyal, iktisadi ve siyasal tahakküme dair genel bir iktidar ilişkileri sistemi olan ikinci bir emperyalizme *post* değildir. İkinci Dünya Savaşı'yla beraber bu ikinci sistemin başladığı günden itibaren iktidar ilişkileri, iktidar ilişkilerine karşı nasıl direnileceği ve bu ilişkilerin nasıl dönüştürüleceği üzerine bin bir çeşit kuram ortaya atılmıştır. Sol cenahtan yeni-sömürgecilik, Bağımlılık Teorisi ve Dünya Sistemi Analizi; kapitalist cenahtan ise Keynesçilik, monetarizm ve neoliberalizm çıkagelmiştir. İki taraf arasında bir çeşit ara buluculuk işlevi üstlenen kavram, "kalkınma" kavramıdır. Kalkınma, başarıyla sonuçlanan sömürgecilik karşıtı mücadelelerin önünde uzanan yol olarak görülüyordu. Trikontinental toplumlar, iktisadi bir faillik konumuna ancak onun sayesinde erişebiliyordu. İlk kalkınma tasarılarının dünyanın birçok bölgesinde akamete uğraması, postkolonyal eleştiriden gelen fikirlerden hareketle kalkınma kavramının altını dolduran varsayımların yeniden değerlendirilmesine yol açtı. Çünkü kalkınma kuramı, özgürlük hareketlerinin Marksizm anlayışından çıkarılan ve postkolonyalizmin merkezinde yer alan temel dersleri masaya yatırmıyordu. Avrupamerkezciliğin ve düşünmeden üretilen Avrupamerkezci varsayımların eleştirisi, bu yeniden değerlendirmenin kurucu unsuruydu. Yerel kültürel koşulların tikel özelliklerine yer açan yapıcı bir diyalog vesilesiyle siyaseti ve iktisadı radikalleştirme ihtiyacı buna eşlik ediyordu.

Sömürgecilik yönetiminden bağımsızlığa giden yolda, paradoksal bir biçimde temel unsurlardan biri kaybedildi: Faillik. Sömürgecilik karşıtı mücadeleler, sömürgeleştirilmiş halkların içinde yaşadıkları koşullar karşısında yeni bir faillik seviyesine erişeceğini varsayıyordu. Mücadelenin hedefi bağımsızlıktı. Varsayıma göre, bağımsızlık kazanılınca kendi kaderini tayin edebilme ülküsü de kuvveden fiile çıkacaktı. Gerçekte ise işler her zaman o kadar basit ilerlemiyordu. Mesela, Gana siyasetini dönüştürmeyi başaran ve Britanyalıları tek kurşun sıkmadan Gana'dan ayrılmaya zorlayan Kwame Nkrumah, bağımsızlığın gelişinden sonra birçok yönden göstermelik bir iktidara sahip olduğunu anlamıştı. Siyasal iktidara kavuşmuş ancak ekonominin dizginlerini eline alamamıştı.

Bretton'un da gözlemlediği üzere;

> İhracat, ithalat, bankacılık, sigortacılık, ulaşım ve iletişim özünde ülke dışına sürülen insanların (çoğunlukla Britanyalıların) elindeydi. Hadi yine böyle kalsa neyse ama uluslararası finans, pazarlama

> ve işleme düzenlemelerinden oluşan bir labirentte ülkenin ana döviz kaynağı olan kakaonun da elleri kolları sıkı sıkıya bağlanmıştı (Bretton 1967: 16).

Kakao, kahve, elmas, altın ve petrol gibi kaynakların membası Afrika olmasına rağmen, bu tip metaların piyasaları Londra ve New York'ta toplanıp denetleniyordu. Önce Nijeryalı Dr. Azikiwe, sonra da bağımsızlığına kavuşan birçok ülke lideri, kendilerini Nkrumah ile aynı durumda bulmuştu. Bağımsızlık o güne kadar sadece sosyalist kuramın dile getirdiği bir güce, yani kapitalist iktisadi sistemin gücüne amade yeni bir bağımlılık biçimini gün ışığına çıkarmıştı.

Kavramın önceki hâlinin postkolonyal eleştirel meşgaleler karşısında olası bir seçenek sunduğunu düşünen bazıları, genel bir tahlil çerçevesi olarak yeni-sömürgeciliğe başvurmuştur. Yeni-sömürgecilik, postkolonyal çığırın vaziyetini tarif etmek için kuşkusuz yerinde bir terimdi. Geçmişin sömürgeleştirilmiş toprakları, siyasal egemenliklerine geri kavuşmalarına rağmen, geçmişin emperyalist güçlerinden mürekkep büyük dünya güçlerinin etkin denetimine tabiydiler. Yeni-sömürgecilik, postkolonyal devletlerin eski efendilere bağımlı kalmaya devam ettiği ve eski efendilerin de geçmişte sömürgeleştirdikleri devletlere sömürgeci bir tavırla yaklaşmayı sürdürdüğü bir ahvali ve süregiden bir iktisadi hegemonyayı ifade ediyordu. Acaba özde değil de sadece şekilde mi bir değişiklik vardı? Bu tahlile göre sömürgesizleştirme, alt tarafı Gramsci'nin sivil toplumu ve siyasal toplumu arasındaki geçişe, yani askerî güçle kontrol altında tutulan bir toplumdan, yönetici sınıfların kültürel, ideolojik, iktisadi ve siyasal hegemonyalarını prestij ve aktif rıza ile hareket edebilecek kadar tesis ettiği ve bu sebeple kaba kuvvete ihtiyaç duymadığı bir topluma intikal edilmesine karşılık geliyordu (Anderson 1976-7; Gramsci 1971). Yeni-sömürgeci durumda yönetici sınıfların oluşturduğu bir seçkinler tabakası, kendi menfaatleri uğruna uluslararası sermayenin ihtiyaçlarıyla suç ortaklığına giriyordu. İktisadi yollarla, bilhassa sermaye ve teknolojiye erişim kanalıyla etkin bir uluslararası denetim (yani Amerika Birleşik Devletleri'nin denetimi) sürdürülüyordu. Dünya Ticaret Organizasyonu, Dünya Bankası (Uluslararası Yeniden Yapılanma ve Kalkınma Bankası) ve Uluslararası Para Fonu gibi dünya finans örgütleri de bu denetimde görev alıyordu.

Gerekli görüldüğü takdirde, bu tedbirlere ilaveten ya Nikaragua ve El Salvador'da olduğu gibi işgal (yahut giderek artan bir şekilde bombalama)

yoluyla dışarıdan ya da daha tipik bir biçimde Nijeryalı yazar ve yurttaşlık hakları aktivisti Ken Saro-Wiwa'nın "ucube bir iç sömürgecilik" diye adlandırdığı yapı dâhilinde, ülkenin kendi ordusu ve polis kuvveti kullanılarak içeriden silahlı güç kullanımı devreye sokuluyordu (Saro-Wiwa 1992). Dolayısıyla bu durum, ulusal egemenliğin aslında bir kurgudan ibaret olduğunu ve görünürde özerklik sahibi ulus devletlerden oluşan sistemin, aslında uluslararası emperyalist sermayenin vasatı hâline geldiğini gösteriyordu.

Yeni-Sömürgecilik: Emperyalizmin Son Aşaması

Yeni-sömürgecilik terimiyle ilk defa 1961'de, Gana'nın bağımsızlığını kazanan ilk Afrika sömürgesi olmasından sadece 4 yıl sonra tanıştık. Kısa bir süre sonra, Gana lideri Kwame Nkrumah 1965 tarihli *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism* kitabında terimi kuramsal olarak ayrıtılandırdı. Terime dair temel kavrayışımız, hâlâ Nkrumah'ın tahlillerine dayanıyor. Onun tahlilleri, postkolonyal kuramın kabul ettiği iktisadi iktidar parametrelerini belirliyor. Nkrumah'ın iddiasına göre, "Yeni-sömürgeciliğin özü itibarıyla, yeni-sömürgeciliğe tabi olan bir devlet teoride bağımsızdır ve uluslararası egemenliğe sahip olduğunu belirten bütün süsleri üzerinde taşır. Gerçekte iktisadi sistem ve dolayısıyla siyasal politika dışarıdan yönetilir" (Nkrumah 1965: ix). Bu sebeple bağımsızlık bir düzmecedir. Nkrumah'ın nazarında yeni-sömürgecilik, tarihsel açıdan, kendisinden önce gelen sömürgecilik gibi kapitalist ülkelerin toplumsal çatışmalarını dışarıya mal etmesini temsil ediyordu. Özellikle işçi sınıfının görece yüksek yaşam standartlarına sahip olduğu Batılı refah devletlerinden yükselen talepler, ulus devlet içerisindeki sınıf çatışmasının uluslararası bir iş bölümüne dönüştürüldüğünü gösteriyordu. Uluslararası iş bölümü, postkolonyal dönemi tanımlayan niteliklerden biri olacaktı. Nkrumah, aynı zamanda Amerika'nın uluslararası finans kapital alanındaki lider konumunu ve dolayısıyla küresel siyasi özerkliğini göz önünde bulundurarak, yeni-sömürgeciliğin sömürgeciliğin Amerikan aşaması, yani sömürgesiz bir imparatorluk safhası olduğunu savunuyordu. Ona göre birinci ve ikinci dünya arasındaki rekabetin "şu Üçüncü Dünya dediklerine" (böyle tarif ediyordu Nkrumah – 1968'de yazdığı deneme terime yöneltilen ilk saldırılardan biriydi) hiç hayrı dokunmamıştı (Nkrumah 1973: 435-8). Direnişe imkân vermek bir yana dursun, yeni-sömürgecilik direnişi askerî

yardımlar kanalıyla zayıflatıyordu. Yeni-sömürgeciliğe karşı direniş ancak Afrika iktisadi özgürlüğüne ve siyasal birliğine kavuştuğunda Afrika'da zafere ulaşacaktı. İşte o anda uluslararası iş bölümü sona erecekti:

> Tekelciler kendi ülkelerinde, kendi işçi sınıflarıyla karşı karşıya gelecek ve emperyalizmin çöküşünü ve tasfiyesini tamamlayan yeni bir mücadele doğacak (Nkrumah 1965: 256).

Günümüzde Nkrumah'ın metnini çarpıcı kılan şey hem yeni-sömürgeciliğin mufassal bir iktisadi tahlilini ortaya koyması (yine de Nkrumah'ın tahlili, iyi eğitimli Amin gibi bir iktisatçının 1973'te yaptığı tahliller ile kıyas kabul etmez) hem de yeni-sömürgeciliğin yalnızca sömürülen ülkenin değil, aynı zamanda sömüren ülkenin de zararına işleyen bir sistem olduğunu kendinden emin bir şekilde belirtmesidir: "Yeni-sömürgecilik, onu tatbik eden gelişmiş ülkelerin boyunlarına sarılmış bir kilometre taşıdır. Yakalarını ondan sıyıramazlarsa, yeni-sömürgecilik onları boğacak." Nkrumah, bir yandan da iyimserlikle şunu ekler: "Yeni-sömürgecilik, emperyalizmin gudubetinin ne kadar güçlü olduğunun *değil*, son nefesini aldığının göstergesidir." (Nkrumah 1965: xvi, 253). Ona kalırsa yeni-sömürgeciliğe karşı direnişin merkezleri, sosyalizm ve Pan-Afrikanizm'dir. Şimdiye kadar yaptığımız ayrımlar üzerinden bakarsak, Nkrumah (ikinci ve daha geniş anlamıyla) "emperyalizm" terimini, yeni-sömürgecilikle yan yana ve aralarındaki herhangi bir fark olup olmadığını sordurtacak denli sıkıntılı bir biçimde kullanmaktadır.

Nkrumah'ın kitaptaki iddiasına göre yeni-sömürgecilik, geleneksel sömürgecilik yönetiminin başka yollarla kaim kılınmasıdır. Esasında Nkrumah, Hobson'un iktisadi bir sömürü olarak emperyalizm modeline sadık kalır. Hobson'un açıklamasına göre metropoliten merkez, bir yandan çevrenin kaynaklarını kuruturken, diğer yandan eşitsiz ve dengesiz bir mübadele sistemi dâhilinde, kendi ürettiği mamullerin çevre bölgelerde tüketilmesini teşvik eder. Nkrumah Leninci bir çizgide kalarak, sözüm ona '"az gelişmiş" ülkelere yapılan yatırımların faydalı olduğunu söyleyen liberal anlayışa karşı çıkar:

> Yeni-sömürgeciliğin sonucu olarak, dünyanın daha az gelişmiş bölgelerinde yabancı sermaye, gelişmeden çok sömürü amacıyla kullanılır. Dünyanın zengin ve fakir ülkeleri arasındaki uçurum, yeni-sömürgecilik döneminde yapılan yatırımlarla azalmaktan çok artar (Nkrumah 1965: x).

Elbette Nkrumah'ın zengin ve fakir ülkeler arasındaki uçurumun artacağına yönelik tahmini doğru çıktı – ancak bu, her yerde aynı biçimde gerçekleşmedi. Nkrumah'ın yazdığı günlerden beri uluslararası iş bölümü daha da gelişti. Öyle ki düşük emek maliyeti ve hammadde, Batılı olmayan birçok ülkenin asıl kaynağı hâline geldi. Uluslararası iş gücünü değerlendirmek için aynı zamanda siyasal istikrara, eğitimli ve okuryazar emekçilere ve işlevsel bir altyapıya ihtiyaç vardı. Bu etmenler giyecek, elektrikli mallar ve oyuncak üretmek için saha arayan Batılı imalatçıları, bu özelliklerden yoksun olan birçok Afrika ülkesi yerine, devlet tarafından sıkı sıkıya denetlenen Çin ve Malezya gibi ülkelere yöneltti. Neticede sömürgeciliğin kurumsal, iktisadi ve siyasal mirasını taşımayı sürdüren devletler, liberal kurumlara sahip olmadan teknolojiye sahip olan ve Batılı imalatçılara Asya tipi bir modernite sunan devletlere tercih edilecek diye bir şey yoktu.

Nkrumah ticaret anlaşmalarının, dış yardımların (bilhassa askerî yardımların), bağımsızlığın ilk zamanlarında ABD tarafından kontrol edilen uluslararası örgütlerin (Dünya Bankası, IMF) çoğunlukla çok büyük ve hatta lüzumsuz sanayi projelerini gerçekleştirmek üzere sermaye kaynağı sıfatıyla başlattığı harekâtların, Evanjelizm gibi kültürel emperyalizm biçimlerinin, Barış Gönüllüleri'nin ve iletişim araçları üzerindeki denetimin bir araya gelerek, hep birlikte, yeni-sömürgecilerin denetim tesis etme ve sürdürme amaçlarına nasıl hizmet ettiğini gösterir. Bu tahlil ile Latin Amerika'dan çıkan Bağımlılık Teorisi arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır.

Bağımlılık Teorisi, Nkrumah'ın açıklamalarına ilaveten teknolojinin denetlenmesinden, genellikle denetimi yapılmayan ve kaynakları çoğunlukla Amerika Birleşik Devletleri'ndeki kurumlar tarafından sağlanan sivil toplum kuruluşlarının sayısının artmasından, nüfus kontrolüne yönelik baskı uygulanmasından, Batı'daki çevre denetimlerinden kaçmak için üretimin başka yerlere kaydırılmasından, tüketilmesi sağlıksız veya doğal alternatiflerinden daha tehlikeli addedilen – sigara ve bebek süt tozu gibi (su kaynaklarının güvenli olmadığı yerlerde biberonla beslenen bebeklerin ishalden ölme ihtimali normalden 25 kat yüksektir) – ürünlerin ithalatı için Üçüncü Dünya ülkelerinin hedef alınmasından, yine de bu ülkelerin Batılı tüketiciler için üretilen malların fazlasından pek nasiplenememesinden ve dünyadaki kaynakların tüketimi hususunda Batı ile geriye kalan bölgeler arasında büyük bir dengesizlik bulunmasından bahseder. Gelgelelim Nkrumah'ın yeni-sömürgeciliği eleştirmek için öne sür-

düğü tezlerin hiçbiri, "kalkınma" kavramını sorgulamaz. Samir Amin'in eski Fransız Batı Afrikası üzerinden yaptığı ve Nkrumah'ın tahlillerini tamamlayan yeni-sömürgecilik çözümlemeleri de bu konuya pek değinmez. Fakat Amin, "Nkrumah'ın tarif ettiği yeni-sömürgeci tahakküm, Batı Afrika ekonomisinin bağımsızlık döneminde balkanlaşması gibi başka yapısal etmenlerin sebebi midir, yoksa sonucu mudur?" diye kışkırtıcı bir soru ortaya atar (Amin 1973: 273-4).

"Yeni-sömürgecilik" terimi, geniş bir Marksist bakış açısından hareketle postkolonyal sistemin her şeyden evvel iktisadi bir izahatını yapmakta ısrar etmesi bakımından kullanışlılığını korumaktadır. Ngugi wa Thiong'o gibi yazar ve aktivistlerin kültürel ve siyasal tahlillerini geliştirmesine imkân sağlamıştır. Ngugi'nin ileri sürdüğü iktisadi tez çerçevesinde, kültürel tahakküm gibi çoğu zaman torunların yerleşimci dedelerinin yerleştikleri topraklarda varlıklarını sürdürmesi, sömürgeci güçlerin kullandığı İngilizce ve Fransızca gibi dillerin, *fiilen* ulusal dil hâline gelmesi ve kökenleri itibarıyla sömürgeleştirme döneminde ihdas edilen Batılı eğitsel, hukuki ve siyasi kurumların işlerliğini koruması gibi nedenlerden dolayı devam eden kültürel etkilere vurgu yapılır (Ngugi 1981, 1993). Ngugi, Nkrumah'ın tahlillerine yeni bir bileşen olarak yeni-sömürgeci seçkinler tabakasını eklemek için Fanon'dan istifade eder. Bu seçkinler, genellikle Batılı bir eğitimden geçmiş yönetici sınıflardan oluşur. Kendilerini, yönettikleri ülkenin insanlarından çok Batı'yla özdeşleştirirler. Varlıklı bir hayat tarzına kavuşmanın karşılığında, Batılı ulusal ve çok uluslu şirketlerin sömürü faaliyetlerine çanak tutarlar. Ngugi, sisteme karşı koyan kültürel direniş biçimlerinin altını şiddetle çizmekle beraber, Bağımlılık Teorisi'nin bazı sorunlarını da gösterir. Ngugi'nin metinlerinde süregiden bir yeni-sömürgeci tahakkümün altının çizilmesinin akıllara güçsüzlük ve edilgenlik getirerek, bağımsızlık hareketlerinin kendisi de dâhil olmak üzere, bağımsızlığın kazanımlarını yabana atmak, duygudaşlık imalarında bile, basmakalıp bir çaresizliği daimileştirmek ve Batı hegemonyası hakkındaki varsayımları tahkim ederken tekmil Üçüncü Dünyayı, Batı hegemonyasının ebedî ve ezelî kurbanı şeklinde resmetmek gibi kusurları vardır. Yeni-sömürgeciliğin bazen bir ayin havasında metne çağırılması (genellikle Dünya Bankası ve IMF hakkındaki şikâyetler bu törene eşlik eder), siyasal ve iktisadi mevzuların yanı sıra bunların yarattığı gerçek, güncel maddi koşulların yelpazesine ve çeşitliliğine yönelik merak yoksunluğunu ve cehaleti maskeler. Dahası Ngugi, güncel iktidar

yapılarının meyvesi olan iktisadi ve askerî yeni-sömürgecilik ile daha çok tarihsel bir mirasa sahiplik eden kültürel yeni-sömürgeciliği birbirlerinden ayırmak hususunda bazen başarısız olur. Yeni-sömürgecilik kavramının, iktisadi iktidar emperyalizminin genel faaliyetlerinden ziyade bazı eski sömürgelerin, bilhassa bağımsızlık sonrası Kenyatta'nın yönetiminde yüzünü Batı'ya çevirmeyi sürdüren Ngugi'nin Kenya'sı gibi, Afrika ülkelerinin durumunu anlatmak için kullanılması daha uygun düşer.
Kavram, ABD'nin 1983 Grenada işgali gibi berdevam olan sömürgecilik davranışlarını veya belli ki dilediği ve seçtiği zaman Afganistan, Irak, Libya, Sırbistan ve Sudan gibi yoldan çıkan ulusları bombalama hakkını elinde bulundurduğuna inanan Batı'yı tarif etmek için kullanışlıdır. Fakat direnişin değişen kiplerini ve bağımsızlığın ilk yıllarından bu yana yaşanan siyasal gelişmeler karşısında olgunlaşan kültürel iddiaları kaydedip kavramsallaştırmak noktasında işlerliğini kaybeder. Yeni-sömürgecilik kavramı, tasvir ettiği koşullar kadar güçsüzleştirici bir kavramdır. Faillik ihtimalinin ortadan kalkması, iktisadi sömürü dolayımıyla işleyen bir iktidardan bahseden daha yeni kuramlarda da aynı nispette rastlanılan bir sorundur.

Kalkınma Kuramı ve Bağımlılık Teorisi

Dünya iktisadi sisteminin İkinci Dünya Savaşı'nın ertesindeki Bretton Woods anlaşması ile birlikte, genel olarak Keynesçi ilkeler üzerinden yeniden yapılandırılmasından beri, Batı dünyasından sırayla gelip geçen ve çoğunlukla eski Sovyetlerin nüfuz dairesinin dışında kalan ülkelere ihraç edilen pek çok iktisat kuramı ortaya atıldı. Bu kuramların hepsinin kilit noktası, "kalkınma" kavramıydı. Kavram, dünyanın geri kalanını modernite dünyasına, yani kapitalizmin aşamalı bir iktisadi büyüme yarattığı Batı iktisadi sistemine dâhil etmeye yönelik varsayılan bir zorunluluğu tanımlıyordu. Sömürgeler o zamana dek, genellikle Batılı ekonomilerin gelişimini sağlamak için kaynak temin edilen ve kendi başlarına sanayileşmeleri beklenmeyen yerler olarak görülüyordu. Bu bakış açısına göre sömürgeler durağan, geleneksel ve Batılı ekonomilerin geçtiği tarihsel süreçlerin dışında yer alan bölgelerdi. Kalkınma kuramı da bu görüşü paylaşıyor, ancak geleneksel kurumların ve toplumsal tutumların zincirlerini koparacak bir modernleşme aracılığı ile sömürgeleri dönüştürmeyi

amaçlıyordu. Birinci Dünya Savaşı'nın ertesinde bazı sömürgeci güçlerin başlattığı bu süreç, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra büyük bir ivme kazandı (Havinden ve Meredith 1993). "Az gelişmiş" toplumların modernite intibakını sağlayacak iktisadi ve kültürel başkalaşımı kolaylaştırmak adına, bu toplumların bilgisini toplayacak farklı alanlardan gelen birçok akademik uzman görevlendirildi (Escobar 1995). Genel olarak postkolonyal uluslar, kendi ekonomilerini geliştirme ve servetlerini arttırma arzusuyla bu modernleşme reçetesini ilkin kabul ettiler. Tek mesele, bunun nasıl başarılacağıydı. İktisadi bakımdan Batı'nın ya da Sovyet sisteminin saflarına geçmeyi seçebilirlerdi. Ancak farklı modeller arz etmelerine rağmen, aslında iki seçenek de kalkınmanın arzulanan bir şey olduğunu farz ediyordu. Savaş sonrası dönemin dünya kapitalist iktisadi sistemi; iktisadi büyümenin, ivmesini merkezîleşmiş devletin giriştiği büyük ölçekli sanayi ve altyapı projelerinden alacak ve ülkeyi geleneksel tarım ekonomisinden alıp "modern" sanayi ekonomisine "uçuracak" bir dizi çizgisel kalkınma merhalesinden geçtiğini varsayıyordu (Weiner 1996; Rostow 1960). Mao'nun 1958'deki Büyük Atılım'ı aynı tasavvurun sosyalist hatlarda yer alan yerli bir tezahürüydü. Başından beri tek hedef modernleşme, modernleşmeyle kastedilen ise Üçüncü Dünya'nın "Batılılaşması" (şimdilerde "küreselleşmesi") idi (Mehmet 1995). Sanayileşmemiş ulusların "kalkınma"sı, bankaların ve Batılı devletlerin büyüme yaratmak amacıyla verdiği kredilerle destekleniyordu. Ancak birçok ülkede, özellikle de Sahra Altı Afrika ülkelerinde öngörülen büyüme gerçekleşmeyince enflasyon arttı ve para değer kaybetti. Bu strateji, sadece borç alan ülkelerin borçlarını bir hayli aşan faizleri ödemeye çalıştığı bir borç krizinin başlamasına sebep oldu (George 1988, 1992).

Nkrumah da kalkınmacı bir sistemin teşvik ettiği otokrat iktidar yapılarından yararlanmıştı. Ancak bu yapıların, bağımsızlığını yeni kazanan ülkeleri iktisadi yönden daha güçlü olan eski sömürgeci efendilerin elinde yeniden köleleştirdiğini de görmüştü. Afrika'nın sosyalizme eğilimi ve Çin ile Sovyetler Birliği'ne yönelik bir yakınlık duyması, kısmen 1823 Monroe Doktrini'nden sonra Amerika'nın Orta ve Güney Afrika'ya yaptığı müdahalelerde şekillenen farklı bir yeni-sömürgecilik sisteminden daha çok haberdar olunmasıyla ilişkiliydi. Fiilen Amerikan şirketleri tarafından yönetilen meşhur "muz cumhuriyetleri" bu vaziyetin timsaliydi (1990'ların sonunda Amerika Birleşik Devletleri ve Avrupa Birliği arasındaki ticaret savaşının, Amerikan hükûmetinin, Karayiplerdeki yoksullaşmış çiftçilere

öncelik veren Avrupa Birliği'ne karşı çok uluslu muz şirketlerinin menfaatini savunması üzerine çıkması tesadüf eseri değildir) (Dünya Kalkınma Hareketi 1999). Bu sebeple kalkınmacı modele getirilen en sağlam eleştiriler, 1950'lerin sonlarından başlayarak Amerika'dan çıkıyordu. Eleştiriler Amerikalı Marksist Paul Baran'ın *The Political Economy of Growth* (1957) isimli çalışmasıyla başlamıştı. Baran, kalkınmayla ilgili asıl sorunun "az gelişmiş" toplumların geleneksel altyapısından değil, uluslararası şirketlerin bütün artığı yerel ekonominin gelişmesi için yeniden yatırıma çevirmek yerine, kâr olarak kendilerine alma eğiliminden kaynaklandığını iddia ediyordu.

Demek ki Üç Kıta'daki az gelişmişlik hiç de öyle sanayileşmemiş geleneksel toplumlara mahsus, münferit bir hadise değildi. Az gelişmişlik, Batı'nın gelişmesiyle bir ortakyaşarlık ilişkisi içerisinde şekillenen bir süreçti. 1960'ların sonlarına doğru, başta Frank (1969), Cardoso ve Faletto (1979), Furtado (1964) ve Amin (1974, 1977, 1988) olmak üzere Latin Amerikalı ve diğer Marksist iktisatçılar, Baran'ın kalkınma kuramı eleştirisini biçimsel olarak ayrıntılandırıp "Bağımlılık" Teorisi hâline getirdiler. Batı'nın sömürgecilik döneminde kendi menfaatleri uğruna yerel sanayileri yok edip, Batılı olmayan ulusların ekonomilerini durgunluğa soktuğunu; böylece sömürgeleri "az gelişmiş" bırakarak, şimdiki sınai kalkınma noktasına ulaştığını ve kalkınma kuramında bunlardan bahsedilmediğini savundular. Batı'nın bu iktisadi ilkesi, siyasal muadilini Küba'nın bağımsız 1898 anayasasında Amerika'ya, Küba'nın siyasi işlerine müdahale etme ve adadaki deniz üslerini kiralama hakkı verecek bir değişiklik yapılmasına dair Senatör Platt'ın teklifiyle Amerikan Meclisi'nden geçirilen, Küba'yı 1959'a kadar bağımlılığa mahkûm etmesiyle (Günümüzde Amerika Birleşik Devletleri, hâlen Küba'nın bir bölümünü deniz üssü olarak işgal etmektedir) meşhur olan yasada buluyordu (Castro 1972: 27-8; Frank 1969). 1950'lerin ve 1960'ların bağımsızlığına yeni kavuşmuş, sözüm ona gelişen ulusları, böylesi zorlama ve lehte koşullarla karşılaşmadılar. Dünya iktisadi sisteminde yer almayı sürdürdükleri madun konumdan kaynaklanan etkilerden muaf değillerdi. Resmiyette *bağımsız* olmalarına rağmen, iktisadi yönden *bağımlı* kalmayı sürdürüyorlardı.

Dahası onların az gelişmişliği, Batı'nın gelişmişliğinin mütemmim cüzü olduğuna göre, eşitsiz bir mübadele süreci aracılığıyla veya ticari sömürüyle (ithal ikamecilik politikası, buna cevaben başlamıştı) onları aynı koşullara hapsetmek Batılı ulusların işine geliyordu (Emmanuel 1972; Kay 1989). Yoksulluğun atıl bir geri kalmışlıktan ziyade, kapitalist bir

birikim sürecinin sonucu olduğuna yönelik fikirler başka alanlarda hızla sahiplenildi. Walter Rodney'nin 1972 tarihli klasik eseri, *How Europe Underdeveloped Africa* bunun bir örneğiydi (Rodney 1989). Rodney, Afrika'daki koşulların kıtanın sömürgecilik döneminde kasten az geliştirilmesinin bir sonucu olduğunu açıklamak için Latin Amerika'dan çıkan kalkınma ve az gelişmişlik kuramlarına atıfta bulunuyordu. On dokuzuncu yüzyılda Hindistan ve Mısır'ın sanayisizleştirilmesi üzerine de benzer tezlere başvuruluyordu. Sonraları, başka bir Afrika uzmanı olan Immanuel Wallerstein, Rodney'nin tezini geliştirerek Dünya Sistemi Teorisi'nin genel çerçevesini oluşturdu. Wallerstein, yeni-sömürgecilik döneminde eski sömürgeci güçlerin münferit ülkeleri sömürmesini, dünya piyasasının ihtiyaçlarına bakarak yeniden kavramsallaştırıyordu. Stalin'in tek ülkede sosyalizm baskısı ve Troçki'yle kan davası yüzünden yirminci yüzyılın büyük bir kısmında rafa kaldırılan bu uluslararası perspektif, ilk defa Bukharin'in (1972), Hilferding'in (1981), Lenin'in (1965) ve Luxemburg'un (1951; Luxemburg ve Bukharin 1972) emperyalizm kuramlarında ortaya atılmıştı. Ancak yirminci yüzyılın ortalarına gelirken, artık emperyalistlerin rekabet nesnesi olmaktan çok Amerika Birleşik Devletleri ve ulusaşırı şirketlerin iktisadi tahakkümüne tabi olan küresel bir piyasa peyda olmuştu (Wallerstein 1961, 1974-89, 1975, 1979, 1984).

Dolayısıyla burada, ortak bir ekonomik yol boyunca eşitsiz gelişerek ilerlemenin küresel büyüme yaratacağını söyleyen Batılı kuramlar ile bir yerin iktisadi büyümesinin başka bir yerin yoksullaştırılmasıyla sağlandığını ileri süren ve ilk kez Latin Amerikalı Marksistler tarafından geliştirilen bağımlılık kuramları bir yarış hâlindeydi. Kapitalizmi özünde üretim seviyesinde gerçekleşen sömürüye binaen dünyanın her yerinde faaliyet gösteren, gaddar ama nihayetinde üretken ve harcıâlem bir güç olarak gören klasik Marksizm çizgisindeki Marksist emperyalizm kuramları, yerlerini merkezin ticaret kanalıyla sömürülen çevredeki az gelişmişlik pahasına geliştiğini öne süren Bağımlılık Teorisi'ne ve Dünya Sistemi Teorisi'ne bırakıyordu. 1980 Brandt Raporu'nun liberal kapitalist bileşenleri, dünyanın Kuzey ve Güney diye iki eşitsiz parçaya bölündüğünü belirterek yeni Marksist tezi kabulleniyorlardı (Brandt vd. 1980). O günden sonra bu bölünme dünyanın zengin ve fakir, hükmeden ve hükmedilen halklarından ihtiyatlı bir şekilde bahsetmenin yolu hâline gelmiştir.

Bağımlılık Teorisi, ayrıca 1955 Bandung Konferansı ile başlayan Üçüncü Dünya Bağlantısızlar Hareketi'nin iktisadi olarak konumlandığı

yere bir bağlam kazandırıyordu. Siyasi hedefleri takdire şayan olmasına rağmen, bağlantısızlar hareketinin sorunu, bağımsızlar grubu için üçüncü bir yol bulma amacının ayrı bir iktisadi sisteme tekabül etmemesiydi (gerçi 77'ler Grubu'nun iktisadi haklara yönelik iddiası, tam tersi bir istikameti akıllara getiriyordu). Bu daha çok Hindistan, Tanzanya, Jamaika ve Latin Amerika'dakine benzer ithal ikamecilik politikaları aracılığıyla ekonominin halkalarını dünya piyasasının zincirlerinden koparmaya yönelik bir huruç hareketiydi. Bazı bağımlılık teorileri, aynı zamanda, bağlantısızlığa ve Üçüncü Dünya için ayrı bir iktisadi ve toplumsal kalkınma patikası oluşturmaya yönelik umutların zımni bir eleştirisi olma işlevine sahipti (Alavi vd. 1982; Alavi ve Shanin 1982). Tarafsız duruşlarına ve *swadeshi* iktisadi politikalarına karşın, bağımsızlığını kazanan Afrika ve Asya devletlerinin çoğu, uygulama bakımından iki iktisadi ve toplumsal sistem arasında bir seçim yapmak durumundaydı. Ya Batılı bir talep ekonomisine (1980'lerden önce serbest piyasa, özelleştirme ve kambiyo denetiminin kaldırılması gibi şeylere yönelik kuvvetli bir vurgu yoktu.) ya da Çin-Sovyet tarzı merkezî bir Marksist ekonomiye geçilecekti.

Bağımsızlığını yeni kazanan birçok devlet siyasal bağlantısızlıklarına rağmen, uygulamada devlet sosyalizmi politikasının geniş yollarından gitmeye karar verdi. 1960'lara gelirken, radikal sosyalizme meyletmemek görünürde âdeta imkânsızdı ve komünizme her geçen gün daha çok rağbet ediliyordu. Ancak 1974 petrol krizi, kapitalist ekonomileri de sosyalist ekonomileri de aynı şekilde yere serdi. Güçlü olanlar ayağa kalktı, diğerleri yerde kaldı.

Eleştirel Kalkınma Kuramı

1965'ten itibaren postkolonyal dünyanın birçok farklı bölgesinde, Nkrumah'ın önceki yeni-sömürgecilik tahlilini yeniden tanımlayıp geliştiren çalışmalar sökün etti. Postkalkınma kuramı ve postkolonyal eleştiri, kısmen bu sürecin mahsulüydü. Gerçi postkolonyalizm hem iktisadi ve siyasal bir tahakküm sistemini tahlil ediyor hem de Latin Amerika modelinde olduğu gibi, bu sisteme karşı direnmenin yollarını geliştiriyordu. Nkrumah'ın tezi, iktisadi emperyalizmin küresel sistemi içerisinde eski sömürge ülkelerin iktisadi durumunu tahlil etmek için özel bir kategorinin – yeni-sömürgecilik – gerekli olduğu düşüncesine dayanıyordu. Nk-

rumah'ın teşhisi, hâlen dimdik ayakta. Ancak artık hem bölgesel olarak hem de özgül sömürgecilik tarihi bakımından işlemselleşiyor. Güneydoğu Asya ülkelerinde yaşanan "ekonomik mucizeler", büyük oranda, Japonya'nın sömürgelerini sanayileştiren tek emperyalist güç olmasının uzun vadeli bir sonucudur. Kore ve Tayvan'ın Japonya sömürge yönetimi altındaki dinamik iktisadi gelişimi, Baran'ın bağımlılık tezine önemli bir karşı olgusal örnek teşkil etmektedir (Myers ve Peattie 1984: 347-452). Keza günümüzde, kişi başına düşen millî gelir bakımından birkaç Batı Avrupa ülkesini geçen İrlanda ile dünyanın en yoksul ülkelerinden biri olan Sierra Leona arasında öyle büyük farklılıklar vardır ki, bu ikisini basit bir yeni-sömürgecilik başlığı altında tartışmak mümkün değildir. Birçok Güneydoğu Asya ülkesi bir hayli zenginleşmiştir. Hatta aralarında yaşam standartları veya gayrisafi millî hâsıla bakımından Birinci Dünya'ya katılan (Singapur gibi) ülkeler mevcuttur. Birçok Afrika ülkesi ise bağımsızlık zamanında olduğundan daha yoksul ve daha düşük bir kişi başı gelire sahiptir (Davidson 1992; Harris 1986).

Kalkınma kavramı, günümüzde liberal iktisatçılar tarafından hâlâ kullanılıyor. Fakat önceki varsayımlarına yöneltilen güçlü eleştiriler sebebiyle artık daha bütüncül bir şekilde anlaşılıyor. Başlangıçtaki hâliyle dar bir şekilde iktisat alanına odaklanan kavram, şimdi kültürel, toplumsal ve siyasal etmenleri de bünyesinde barındırıyor. Kalkınmanın sadece iktisadi değişimden ibaret olmadığını, nitel toplumsal dönüşüm süreçlerini de kapsadığını, bu hususta toplumsal cinsiyet gibi meselelerin asli bir önem taşıdığını kabulleniyor. Bu da en kötü ihtimalle sadece iktisadi hayatın değil, bütün dokularıyla birlikte toplumsal hayatın denetime tabi olduğu anlamına geliyor. Bunun yanı sıra, kavramın yerel biçim ve farklılıklara dikkat etmeye doğru bir kayma yaşaması, Rostow ve diğerlerinin kalkınma kuramına muhtemel paradigma olarak, daima Batı modelini kabul etmesi ve kavimmerkezci olması zemininde yöneltilen eleştirenlerden akisler taşıyor (Hadjor 1993: 276-8; Leys 1996). Batılı olmayan ülkelerin Avrupa tarihinin geçtiği safhalardan geçeceğini söyleyen kalkınma merhaleleri anlayışıyla, farklı ırkların ve kültürlerin aynı nispette başarılı olmadığını ama aynı zihinsel gelişim çizgisinde ilerlediğini söyleyen eski kavimmerkezci antropolojik anlayış benzer varsayımlara dayanıyordu. Farklı dünya halklarına insanlık tarihinin yaşayan müzeleri olarak itibar edildiği gibi, farklı dünya uluslarına da iktisat tarihinin yaşayan müzeleri olarak bakılıyordu. Bu ulusların önlerinde uzanan yegâne yol, Batı'yı taklit etmekti (Tucker 1999).

Garp mukallitliği, daha büyük bir iktisadi kalkınma düzeyine erişmek amacıyla Batı'nın kendi düşüncelerini nasıl değiştirdiğini görmek için de gerekliydi. Kapitalist iktisat kuramında yaşanan böylesi bir değişimin en çarpıcı örneği, monetarizm olmalı. Monetarizm fikri, aslında 1960'larda Şikago ve Güney Amerika'da geliştirilmiş, 1970'lerde Pinochet yönetimindeki Şili'de uygulamaya koyulmuş, 1980'lerde Reagan ve Thatcher tarafından alınıp Amerika Birleşik Devletleri ve İngiltere'de hayata geçirilmiş, sonra da yerkürenin Batılı olmayan ekonomilerine dayatılmıştı. Neoliberalizmin, yahut daha dar bir monetarizmin gelmesi, Bretton Woods'un bazı temel ilkelerinin terk edilmesi ve alternatif Sovyet sisteminin dağılmasıyla birlikte "az gelişmiş" ülkelerin 1970'lerden beri biriktire biriktire on katına çıkardığı borçlar, bu ülkelere "yapısal uyum" programlarını dayatmanın yolu olarak kullanıldı. Bu programlar, tipik bir şekilde devlet harcamalarının kısıtlanmasını, serbest piyasa sistemi oluşturulmasını, devletin rolünün azaltılmasını, özelleştirmeleri, kamu sektöründe ve sosyal sektörlerde özel ticaret yatırımlarının teşvik edilmesini, kambiyo denetiminin lağvedilmesini ve devlet projelerine verilen uluslararası yardımların çok uluslu şirketlerin yapacağı içe dönük yatırımlarla ve Batılı hayırsever kurum ve kuruluşların kaynak desteğini alan sivil toplum kuruluşlarının yöneteceği küçük ölçekli toplumsal projelerle ikame edilmesini kapsıyordu. Bu iktisadi gündeme, genellikle (seçici bir biçimde) demokratikleşmeye ve insan hakları meselelerine yönelik baskılar refakat ediyordu. Dünya Bankası gibi örgütler, "kalkınma"yı sınıflandırmak için gitgide karmaşıklaşan nicel modeller geliştiriyordu. Dünya Bankası'na bağlı Uluslararası Finans Kurumu'nun "gelişen piyasalar" kategorisi üzerinden, "kalkınan" dünyayı iktisadi terimlerle yeniden kavramsallaştırdığı ve tasnif ettiği 1981 senesi, iktisadi reçetelerin ne yönde değişeceğine alamet olan önemli bir tarihti. Aslına bakılırsa bu kategoriyle birlikte, yine bir kalkınma yapısı varsayılıyordu. Fakat ekonomi, doğrudan yabancı yatırımları teşvik etmek amacıyla, merkezinde devlet girişimleri yer alan bir şeyden çok bir piyasa gibi görülüyordu. Bu ekonomi tarifinin temelinde yatan sistem sanayileşmiş, yarı sanayileşmiş ve sanayileşmemiş ülkelerin hepsi için aynen geçerliydi. Mühim olan etmen görece servetti.

Rusya ve Güney Afrika gibi sanayileşmiş toplumlar ile Mali gibi daha geleneksel toplumlar arasındaki kültürel ve tarihsel gelenek farklarına rağmen, gelişen piyasalar kategorisi ülkelerin ortalama gelirlerinin dünya ortalamasının (Dünya Bankası'nın verdiği rakamlara göre 1995'te orta-

lama dünya geliri 8.626 Amerikan dolarıydı) altında kalıp kalmadığına bakarak, onları iktisadi bakımdan ikiye ayırıyordu. Böylece, "gelişen" ve "gelişmiş" dünya arasındaki maddi uçurum tanımlanmış oluyordu.

Bu yöntem, aynı zamanda "en az gelişmiş ülkeler" diye üçüncü bir kategoriyle tanışmamızı sağlamıştı. En çok gelişmiş ülkeyle en az gelişmiş ülke arasında, elliye bir oranında kişi başı üretim ve buna tekabül eden gelir farkı vardı. İktisadi bakımdan gelişen ve gelişmiş ülkeler arasındaki fark, gelişmiş piyasaların teknik açıdan yenilikçi olması, gelişen piyasaların ise hâlihazırdaki teknolojilerden (başka bir deyişle, uluslararası iş bölümünün daha gelişmiş bir biçiminden) istifade etmesiydi. Bu paradigmayla hareket eden iktisatçılar, büyük anlatıların terk edildiğini söyleyen postmodern iddiaların hilafına, muhtelif tarihsel geleneklere sahip piyasaların aynı iktisadi yoldan ilerlemek üzere bir araya geleceğini farz ediyordu. Bakış açıları hâlâ geçerli olan kuralın, bütün ülkelerin kalkınma ve moderniteye aynı yoldan ulaşabileceğini varsayan Rostow üzerinden şekillendiğini gösteriyordu. Kişi başına düşen gelir ölçütünün, ülkeler arasındaki büyük farklara işaret ederken, mesela iktisadi eşitsizlik ve maddi yoksullaşma konularında, ülkelerin kültürel, tarihsel ve coğrafi farklılıklarına yönelik hissiyatlarımızdan daha kullanışlı ve üstün yanlara sahip olduğunu teslim etmek lazım. Yine de bu genel ölçüt dâhilinde, kişi başına düşen gelir ya da kişi başına düşen gayrisafi yurt içi hâsıla gibi istatistikler, devasa servet uçurumlarının üzerini örtebilir. Üçüncü Dünya'nın yoksulluğuna yapılan vurgular, Birinci Dünya'daki yoksulluğu ve Üçüncü Dünya'daki varsıllığı gizleyen basit bir Kuzey-Güney ayrımına işaret ediyor olabilir. Örneğin Kuzey İngiltere'nin bazı yerlerinde evler 1 sterline el değiştirirken, Bombay'ın bazı bölgelerindeki emlak fiyatları dünyanın en yüksek emlak fiyatları arasında yer alır. Üçüncü Dünya ülkelerinde varlıklı bir seçkin tabakasıyla nüfusun geri kalanı arasındaki gelir farkı, genellikle diğer ülkelerde olduğundan daha fazladır. Servetin eşitsiz dağılımı, bu ülkelerin temel niteliklerindendir. Toplumsal projeler için para harcamaya yönelik siyasi bir isteksizlik hâkimdir (İhtiraslı bir uzay programı başlatmaya gücü yeten Hindistan hükûmeti, gayrisafi yurt içi hâsılanın, sadece binde yedilik bir kısmını sağlık harcamalarına ayırır). Yeni bir toplumsal servet bölüşümü yapılmadığı ve daha geniş üretici ve tüketici grupları oluşturulmadığı müddetçe, Kuzey ile Güney arasındaki ilişkileri yeniden düzenlemeye yönelik çabalar hâliyle pek bir işe yaramayacaktır.

İktisadi çeşitlilik ve Batılı olmayan ekonomiler arasındaki farklı gelişmişlik düzeyleri de Bağımlılık Teorisi ve az gelişmişlik kuramına yöneltilen eleştirilerin temelinde yer alır. (Blomström ve Hettne 1984; Laclau 1971; Seers 1981; Törnquist 1999). Bağımlılık Teorisi, az gelişmişliğin suçunu dâhilî etmenlere atan yapıyı ters yüz ederek, suçu haricî etmenlere yönlendirmiştir. Ancak kalkınma kuramının kaidesini oluşturan temel bir ayrımı, yani gelişmiş ve az gelişmiş ekonomiler arasındaki durgunluk ve değişim ikiliğini pek sorgulamadığı için sorunludur. Merkez-çevre ilişkilerinin yeknesak, durağan, devinimsiz ve özünde betimsel olan bir resmini çizmeye meyillidir. Değişime fazla yer bırakmaz, elde edilen başarılara pek itibar etmez ve "çevre" uluslararasında bulunan ve bazı çevre ülkelerin diğerlerinden çok daha hızlı bir şekilde gelişmesine imkân veren farklılıklara izahat getirmez. Bağımlı ulusların sorumluluğunu inkâr edip, az gelişmişliğin suçunu başkalarına atarken, faillik ve kendini dönüştürmeye dair karşı örnekleri açıklamak hususunda elinden bir şey gelmez. Bağımlılık Teorisi'ne, sağ cenahtan da sol cenahtan da bu meyanda eleştiriler gelmiştir. Ancak az gelişmişlik ve bağımlılık kuramına karşı en kökten eleştiriyi, İngiliz Marksist Bill Warren dile getirmiştir. Warren (Lenin'den ziyade Marx üzerinden), şunları iddia etmiştir:

> Yaygın popülist-liberal kanının aksine, savaş sonrası dönemde Üçüncü Dünya'ya göreli ya da mutlak bir durgunluk hâli hâkim değildir. Bilakis, maddi refah ve üretim güçlerinin gelişimi hususunda önemli mesafeler katedilmiştir (...) Ticarileşmenin hızlı yükselişi, bu yükselişin toplumsal ayrışma bakımından sonuçları ve ücretli emek saflarının, aile işletmeleri ve (feodal mülkiyet ilişkileri de dâhil olmak üzere) serbest meslek karşısında göreli olarak büyümesi gibi mebzul miktarda bulgu, Üçüncü Dünya'daki bu canlı ve "tabandan gelen" kapitalist gelişme tablosunun gerçekliğine delalettir (Warren 1980: 252-3).

İddialarında çoğu zaman aşırı düzeltmeci bir hava mevcut olmasına rağmen (ki Ahmad 1996 tarihli çalışmasında bu iddiaları cevaplamıştır), Warren bütün Üçüncü Dünya ekonomilerinin 1945'ten beri yerinde saymadığı – daha ziyade farklı istikametlere gittiği – hakikatiyle yüzleşiyordu. Gelişmenin oldukça eşitsiz bir seyri vardı ve Warren'ın da kabul ettiği üzere, refah düzeylerini en çok yükselten ülkeler arasında sosyalist ülkeler yer almıyordu. Laclau da sömürünün temel kaynağını üretimden ticarete çevirmesi sebebiyle, mühim bir makalesinde (1971) Bağımlılık Teorisi'ni tartışmaya açıyordu.

Sosyalist ekonomilerin 1980'lerdeki bariz çöküşüyle, kapitalist iktisat kuramında bankaların ve kilit iş kollarının millîleştirilmesi gibi sosyalist çözümleri daha sorunlu hâle getiren ulusaldan küresele doğru bir perspektif değişimiyle ve daha önceleri türdeşmiş gibi bakılan Üçüncü Dünya'nın, neredeyse Birinci ve Üçüncü Dünya arasındaki kişi başına düşen gelir farklılıklarına sahip farklı uluslara bölünmesiyle birlikte, Bağımlılık Teorisi çalışanlar bile kuramın bir "çıkmaza" girdiğini düşünmeye başlamıştı (Munck ve O'Hearn 1999; Rahnema ve Bawtree 1997). Bağımlılık Teorisi'nin çıkmazı, yukarıda genel hatlarını çizdiğimiz biçimlerde varlıklarını sürdüren yeni kalkınma kuramı eleştirilerini doğurdu. Kalkınma kuramının, söylemsel ve kuramsal zeminlerde, Batı tarzı iktisadi ilerlemeye dair büyük bir anlatının iyimser varsayımlarından hareket ettiğini gösteren Escobar ve Tucker'ın çalışması, bu eleştirilerin bir örneğiydi. Bağımlılık Teorisi, aynı senaryonun kötüye giden kötümser bir sürümüydü sadece. Yoksulluk ve eşitsiz kaynak dağılımının süregiden gerçekleriyle karşılaşan ve Yeni Toplumsal Hareketlerden feyz alan Alvarez, Escobar ve Brohman gibi eleştirmenler, Post-Kalkınma Kuramı olarak bilinmeye başlanan bir alanda, "popüler kalkınma" diye adlandırdıkları, tabandan gelen bir kalkınmanın önemini vurguluyorlardı. Yerel (ancak çoğu zaman uluslararası bağlara sahip) ve insani ihtiyaçlara yönelik halk merkezli hareketlerden, bilhassa ekoloji ve kadın hareketlerinden bahsediyorlar; sürdürülebilirlik, kendi kendine yeterlik, kültürel çoğulluk ve kültürel haklar gibi kavramların üstünde duruyorlardı (Alvarez, Dagnino ve Escobar 1998; Nussbaum ve Glover 1995; Visvanathan v.d. 1997; Wallerstein v.d. 1990; Waterman 1998). Yine bununla alakalı olarak Tucker, Manzo ve Munck gibi eleştirmenler kalkınma kuramının geçmişteki başarısızlığının, kısmen iktisadi ve siyasal tahakküm biçimlerine gösterdiği aşırı ilgiden ve Tucker'ın "tahakkümün kültürel boyutları" diye adlandırdığı şeye yeterli derecede değinmemesinden kaynaklandığını iddia ediyordu. Devamında şöyle deniliyordu: "İktidarı anlamak, direniş stratejileri geliştirmek ve bağımlılık ilişkisini geri çevirmek için kültürel analizin merkezî bir yeri olduğundan bu, oldukça önemli bir ihmaldi." (Munck ve O'Hearn 1999: 12).

Bu bakımdan, çoklu mantığıyla "kalkınma" kavramının temellerinde yatan Aydınlanmacı akla alternatifler oluşturan postkolonyal kuramın eylemci, eleştirel ve kültürelci mevzilerinden öğrenilmesi gereken çok şey vardı (Arndt 1987). Gelişme Çalışmaları bir disiplin olarak öz bilince

sahip olan son sahalardan biridir (gerçi bu bakımdan Bölge Çalışmaları'nın çok ötesindedir). Geçmişte Batılı ilerleme ve modernite biçimlerinin evrenselliği hakkındaki Avrupamerkezci varsayımlara sorgusuz sualsiz, boğazına kadar batmış olması Gelişme Çalışmaları'nın sorunsalını teşkil etmiştir. Gelişme Çalışmaları, Paulo Freire'nin Nkrumah'ı izleyerek "bilinçlendirme" dediği şeyi başarmak üzere, yüzünü bu tip Avrupamerkezci bilgi biçimlerini eleştiren postkolonyalizme dönmüştür. Bununla beraber, o güne kadar dışlanan ve Batı'da üretilmeyen madun bilgi biçimleriyle epistemolojik ve ontolojik bir bağ kuran postkolonyal pratiklere bakmıştır (Freire 1972: 15). "Postkolonyal" giderek biri sosyal bilimlerde, diğeri beşerî bilimlerde temellenen iki siyasal ve kültürelci söylemin birbiriyle buluştuğu bir mevkiyi imlemeye başlamıştır (Apffel-Marglin ve Marglin 1996; Darby 1997; Hoogvelt 1997; Sunder Rajan 1997). Örneğin bu sebeple antropolog Akhil Gupta, kendi deyişiyle söyleyecek olursak, "*postkolonyal durumun* kuzey Hindistan kırsalında yaşayan insanlar için ne ifade ettiğini" tahlil etmek üzere, *Postcolonial Developments* kitabında farklı disiplinleri bir araya getirmiştir. Gupta kalkınma, küresel kapitalizm, biyoteknoloji ve yerli bilgi üzerine söylemlerin birbirlerine eklemlenmesine istinaden bir köylü direnişini tartışmaya açtığı kitabın sonuç bölümünde, az gelişmişliğin postkolonyal dünyada bir tür kimlik hâline geldiğini iddia eder:

> Kalkınmacılık, tarım kapitalizmi ve teknolojik değişiklikler sadece kırsaldaki insanların hayatındaki yapısal ve maddi koşulları dönüştürmekle kalmaz; aynı zamanda, çok önemli bir biçimde, onların epistemolojilerini ve kimliklerini de dönüştürür. Postkolonyal durum kavramıyla işaret ettiğim *durum,* işte bu unsurların bir karışımıdır (Gupta 1998: ix, 338).

Bir bilgi biçimi olarak postkolonyal bilgiyi ayırt edici ve yapıcı kılan özellik, tam da maddi koşulların, tarihsel koşulların ve melez söylemlerin bu karışımı ve bunların insanların kimlikleri ve epistemolojileri üzerinde yaptığı kültürel etkilerin çözümlenmesidir.

Postkolonyalizm

Postkolonyal terimi, uzun ve hatta bazen oldukça zihin açıcı olan tartışmalara konu olmuştur (Appiah 1992; Ashcroft, Griffiths ve Tiffin 1998; Loomba 1998; McClintock 1994; Shohat 1992; Slemon 1994). Postkolonyali, başlangıçtaki hâlleriyle doğrudan yönetimle tahakküm kurmak manasına gelen sömürgecilik ve emperyalizmin sonrasında gelen bir şey olarak tanımlayıp, diğer yandan hegemonyacı bir iktisadi iktidarın küresel sistemini ifade eden daha geç bir emperyalizm anlayışının dairesi içerisinde konumlandırdığımız takdirde, bu tartışmalarda dile getirilen sorunların birçoğu halledilebilir. Postkolonyal, diyalektik bir kavramdır. Hem sömürgesizleştirmenin genel tarihsel hakikatlerine ve egemenliğin kararlı bir biçimde kazanılmasına hem de iktisadi tahakkümün ve hatta siyasal tahakkümün sürdüğü yeni bir emperyalist bağlamın içine doğan ulusların ve halkların gerçeklerine işaret eder. Bu yeni egemenlik deneyimi, tipik olarak, sömürgeci devletin etosunu ve ideolojisini radikal bir biçimde yeniden gözden geçiren postkolonyal bir kültürün yeşermesini teşvik etmiştir. Aynı zamanda, bağımsızlık hareketinin hedeflerini çok farklı koşullar içeren bir ulusal özerkliğe yönlendirmiştir. Bununla beraber, postkolonyal dönüşen tarihsel durumu ve siyasi şartların değişmesi karşısında eski sömürgeci güçlerde ortaya çıkan kültürel yapılanmaları şerh eder. Postkolonyalite terimi ise bunun aksine postkolonyal ulusların mecburen içerisine düştüğü – uluslararası sermayenin çıkarlarının ve G7 ülkelerinin büyük bir ağırlığa sahip olduğu - küresel sistemi belirleyen iktisadi, maddi ve kültürel koşullara ihtimam gösterir. Yine de postkolonyal, dünyanın bu

koşullarında ortaya çıkan eylemlilik hâllerini ve direniş basınçlarını kayda geçirmeyi başarabilir. Terim, yapısal güçlerin yerel ve kişisel deneyimlerle karmaşık şekillerde birbirinin içine geçtiği belirli durumların haricinde bir "postkolonyal durum"un var olmadığını gösterir.

Daha radikal olarak postkolonyalizm – ki ben *trikontinentalizm* demeyi tercih ederdim – bu zalim şartlara faal bir biçimde müdahale etme mefhumunu barındıran, kuramsal ve siyasal bir mevki adıdır. Postkolonyal zamanların epistemolojik kültürel yeniliklerini, postkolonyal durumun siyasi eleştirisiyle harmanlar. Bu bakımdan postkolonyalizmin veya postkolonyal eleştirinin başındaki "post", eleştirel çözümleme ve pratiğe ilişkin yeni trikontinental kalıpların ve stratejilerin tarih sahnesine kuramsal bir giriş yaptığı anı belirtir. Yalnızca kendi betimledikleri baskıcı rejim ve pratiklerle eleştirel bir ilişki kuran "sömürgecilik", "emperyalizm" ve "yeni-sömürgecilik" kavramlarının aksine postkolonyalizm, bir yandan uluslararası toplumsal adaleti sağlamaya yönelik siyasi ülkülere muhalefet eder; bir yandan da muhalefet ettiği bu ülkülere gönülden bağlıdır.

Bir yandan hegemonyacı iktisadi emperyalizmin statükosuna, sömürgecilik tarihine ve emperyalizm tarihine karşı saldırıya geçer; diğer yandan Marksizm ve feminizmin yolundan giderek, yeni siyasal kimliklere ve olumlu siyasal konumlarla kurulan eylemci bir bağın mevcudiyetine işaret eder. Feminizm tarafından baktığımızda, postkolonyalizm siyaseten ve kuramsal olarak kendisini büyük oranda "Üçüncü Dünya Feminizmi" diye adlandırılan bir feminizmin hedefleriyle ve pratikleriyle özdeşleştirir (Park ve Sunder Rajan 2000). Marksizm tarafından baktığımızda ise emperyalizm ve sömürgecilik sistemlerinin öncesini, sonrasını ve sürekliliğini tahlil etmek üzere, Batı dışında geliştirilen Marksizmlere ağırlıklı oranda yer vermesi itibarıyla Marksizm'den farklıdır. Postkolonyalizm bu kaynaklardan faydalanarak, güncel iktidar yapılarına yönelttiği eleştirileri, postkolonyal dönemin öznel ve maddi koşullarını ve bu koşullara eklemlenen dönüştürücü pratikleri çözümlemek üzere geliştirilen, müdahil bir yöntembilim ile birleştirir. Böylece, postkolonyalitenin maddi ve epistemolojik koşullarını tahlil eden trikontinental kuramların meseleye nereden baktığını belirler ve iktisadi, siyasal ve kültürel tahakkümünü sürdüren emperyalist sistemin, çoğu zaman gizli bir şekilde devam ettirdiği faaliyetleriyle savaşmaya çalışır. Küresel ölçekte süren toplumsal adaletsizlik, postkolonyal eleştiriyi gerekli kılar. Bu eleştiri, suçun faillerinin bulunduğu yerden yapılmaz, kurbanlarının bulunduğu yerden yapılır. Ken-

dini toplumsal dönüşüme adayan trikontinental eylemci siyaset, herhangi bir bölgenin – akademi, ekoloji, eğitim, sanayi, şehrin yerel merkez-çevre yapısı ve kırsal art bölge, pazar yeri, iletişim araçları, bilumum tezahürüyle sıhhiye, ana akım siyaset, yağmur ormanları ve toplumsal alan gibi - farklı mahallerinde zuhur edebilir. Bu siyaset biçimi, gücünü yapılandırma ağlarından ve epistemolojik, toplumsal ve kurumsal sınırları delerek yerleşikleşen ve bir araya gelen müşterek siyasal kimliklerden alır. Bu siyasetin popüler cazibesi ise postkolonyalizmin dışa dönük tarihsel koşullara ve bu koşulların postkolonyal özneler tarafından nasıl deneyimlendiğine eşit derecede ihtimam göstermesinden kaynaklanır.

Devletler

Postkolonyal kültürel eleştiri, siyasal ve akademik bir pratik olarak ortaya çıkmadan önce, sosyal bilimlerde "post-kolonyal" terimi (çoğunlukla araya kısa çizgi konularak), Marksizm'e özel bir göndermeyle kullanılıyordu. Bu kullanım bölge çalışmaları, iktisat, siyaset bilimi ve uluslararası ilişkiler dilinde günümüzde devam ediyor. Siyasetçilerin, mesela Birleşmiş Milletler'dekilerin söyleminde de terimin bu hâline rastlamak hâlâ mümkün. Bu geçmiş kullanımda "post-kolonyal devletler" ifadesi, yaygın bir şekilde, bağımsızlık sonrası dönemdeki Marksist devletlere atıfta bulunmak için sarf ediliyordu (Hadjor 1993: 250-2). Hatta daha yakın zamanlarda, Marksizm'in çeşitli biçimleriyle serbest piyasa ekonomisinin bir arasını bulmaya çalışan Arnavutluk'tan Vietnam'a kadar birçok devlet için "post-postkolonyal devletler" tabiri kullanılıyordu. Hâliyle "postkolonyal" terimi, ilk olarak Marksist pratikle özdeşleştirilmişti. Marksistler de aralarındaki yakınlık sürsün diye bu tezi desteklemişti. Yine de sömürgecilik karşıtı ve postkolonyal eylemliliğin, buna Batı Marksizmi'ninkiler de dâhil olmak üzere, alışılagelmiş siyasi paradigmaları dönüştürerek geliştiğini bilmek önemlidir.

"Post-kolonyal" teriminin ilk kez kullanıldığı 1950'li ve 1960'lı yıllardan beri, dünyadaki tarihsel koşulların seyri değişti. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllar iki döneme ayrılıyordu. 1917 Rus Devrimi'nin sömürgecilik karşıtı mücadelelerin filizlenmesi için bir istinat noktası olması gibi, 1991'de SSCB'nin dağılması da yeni bir devrin başlangıcına açılan kapının menteşesiydi. Kapitalist bakış açısına göre postkolonyalizm, bağımsızlığını

yeni kazanan birçok devletin sömürgecilik ve kapitalizm karşıtı Marksizm ideolojisini önce sahiplenip, sonra bıraktığı bir fasılayı kapsıyordu. İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki dönemlerden ilki, devletlerin ya birbirleriyle kapışan iki taraftan birinin ya da daha dinamik (ve iyimser) bir yaklaşımla Nasser, Nehru, Sukarno ve Tito'nın 1955 Bandung Konferansı'nda başlattığı Bağlantısızlar Hareketi'nin saflarına geçebileceği Soğuk Savaş Dönemi'ydi. İkinci dönemde postkolonyalitenin şartlarını belirleyen şey, Sovyet emperyalizminin ve üç dünyalı bir yapının sonunun gelmesiyle beraber, o zamana kadar buna en çok direnen ülkeler de dâhil olmak üzere - Rusya ve eski Sovyetler Birliği milletleri, Çin, Hindistan, Vietnam ve Arnavutluk – neredeyse bütün dünya devletlerinin talep odaklı kapitalist bir serbest piyasaya kucak açmasıydı. Sovyet bloğunun çöküşü ve Çin'in kontrollü bir kapitalist ekonomiye dönüşüyle birlikte, günümüzde geriye pek bir seçenek kalmadı. Artık dünyada *fiilen* tek bir iktisadi sistem mevcut ve hemen hemen her devlet, bu sistem doğrultusunda bazı yapısal ayarlamalara gitmek mecburiyetinde. Komünizm çökmüş olsa da kapitalist iktisadi emperyalizm hâlâ ayakta. Sömürgeciliğin bitişi, yeni postkolonyal tahakküm biçimlerinin ortaya çıkmasına sebep oldu. Soğuk Savaş Dönemi'nde dünyanın efendisi olmak için verilen mücadelenin kalbinde bu amaç yatıyordu. Postkolonyalizm, yeni bir dünya sisteminin benimsenmesi demek değildir. Daha ziyade, bu sistemin şartlarına verilen eleştirel bir cevaptır. Günümüzde özerklik, gerçek bağımsızlık ve kendi kaderini tayin etme hakkı için verilen postkolonyal mücadelelerin geniş bir yelpazeye yayılan küreselleşmiş kurumlar ve pratikler aracılığıyla iktidarını etrafa yayan, çözülmesi güç bir hasımla başa çıkması gerekiyor.

Sömürgecilik bütünüyle sona ermedi. Birinci Bölüm'de bahsettiğimiz, sömürge statüleri devam eden devletleri bir kenara koyarsak, postkolonyalizmin asıl meşgalesi resmiyette sömürgelikten çıkmış nice ülkenin içerisinde sömürgeleştirilmeye devam eden (yahut Japonya'daki Ainular ve İspanya'daki çingeneler gibi modern tarihin çağlarında hiç sömürgeleştirilmemiş ülkelerin içerisinde sömürgeleştirilen) "Dördüncü Dünya" siyasetiyle ilgilidir. Sömürgecilik zamanında hâsıl olan ve ulus devlet fikrinin kendisi de buna dâhil olmak üzere, bir sürü Batılı ön kabulden hareket eden yerli bir burjuva seçkin sınıfın, çoğu zaman bağımsızlıkla beraber iktidarı ele geçirdiği gerçeğiyle yüzleştiğimizde sorun daha da karışık bir hâl almaktadır. İktidar kendilerini uluslararası veya yerel kimlikler ve bağlılıklar üzerinden tanımlayanlardan ziyade, ulusal bir kimlik üzerinden tanımlayanların eline

geçmiştir. Ulus devletin bağımsızlık döneminde inşa ve icbar edilen türdeşlik, hemen etnik milliyetçiliklerin, örneğin Hindistan'da Keşmirliler, Sihler ve Dalitler'in, Nijerya'da muhtelif azınlık ulusların ve daha önceleri kendileri de zalim veya imtiyazlı azınlıklar olarak görülen Sri Lanka Tamilleri ve Türkiye, Irak, Suriye Kürtleri gibi etnik grupların meydan okumalarıyla karşılaşmıştır (Anthony Smith 1986, 1992; Connor 1994; Olorunsola 1972). Yerli etnik gruplar ve Dördüncü-Dünya grupları, devletin coğrafi sınırlarıyla ve sömürgecilikten miras kalan hukuki ve siyasi yapılarla sürekli bir didişme hâlindedir. Başka yerlerde ise eski tip sömürgecilik, yerini makyajlı hâlinden özgül bir sömürgecilik tarihinin parçaları akan toplumlara bırakmıştır. Eski sömürgeci güçler Kuzey, Orta ve Güney Amerika'da, Güney Afrika'da, Tayvan'da ve Avustralya'da kurulan yerleşim toplumlarının sömürgeciler ve sömürgeleştirilenler arasına çizilen hudutları çoğu zaman delmiş olan yerli sakinleri, yerleşim temelli ulusal ve kültürel kimliklerin uzun süredir sorgulandığı yerler – örneğin etnokrasiye talip olan Maorilerin yaşadığı Yeni Zelanda - bu suretin bazı parçalarıdır.

Süregiden iç sömürgeciliğe rağmen, sömürgeleştirilmiş toplumlarda sömürgeciliğin etkisine gereğinden fazla vurgu yapması nedeniyle "postkolonyal" terimine getirilen bir itiraz vardır (Ahmad 1992). Afrika'nın çoğu için bu durumun geçerli olduğu muhakkak. Buralarda sömürgecilik dönemi dikkat çekici derecede kısaydı. Hindistan gibi 1757'den (Plassey Savaşı) 1947'ye kadar uzanan bir süre zarfında en uzun sömürgecilik dönemlerinden birini yaşayan bir ülkede bile, sömürgeciliğin etkileri görece olarak kısıtlı kalmıştır. Sömürgeciliği, olumlu ve olumsuz tesirleriyle ağırlıklı olarak burjuvalar deneyimlemiştir. Sömürgeciliğin nispeten kısa sürdüğü ülkelerin tarihlerini sömürgecilik döneminin belirlediğini ileri sürmek açıkçası gülünç olacaktır. Hatta sömürgeci işgallerden ciddi bir şekilde etkilenen ülkelerde bile, sömürgecilik tarihinin toplumun gündemine nazaran ehemmiyetsiz bir mesele olup çıkması pekâlâ mümkündür. Ne var ki postkolonyal tarihsel belirtecin, bu genişlikte imaları içerip içermediği pek belli değildir. Tarihsel tanımı itibarıyla "postkolonyal", "bağımsızlık sonrası" ifadesinin, yerel kültürlerin ve toplumların modern sömürgesiz dönemdeki gelişimlerini tarif etmek için milliyetçi bağlamlarda kendisine denk düşecek bir şekilde kullanılmasına mahal verir. Ancak vurguyu sömürgecilikten bağımsızlığa kaydırmak da bir o kadar sorunludur. Zira böylesi bir vurgu değişikliği de bağımsızlık öncesi dönemin yerli kültürlerini zımnen silmekle suçlanabilir. Bağımsızlığın bazen belirsiz bir

şekilde, iktidarın görünür ve temsili olarak devredildiği bir an olmadan geldiği zamanlar da vakidir; dominyon statüsündeki veya himaye altındaki bazı sömürgelerin,iç işlerinde özerk bir siyasal yönetimin tadını çıkardığı ve bağımsızlıklarını hukuki statülerinin sınırlarını azar azar zorlayarak kazandığı zamanlar da (İrlanda 1924'te mi 1948'de mi bağımsız olmuştu? Mısır 1922'de mi, 1936'da mı, 1954'te mi, yoksa 1956'da mı bağımsızlığını kazanmıştı?).

"Postkolonyalizm" sömürgeciliği anmaz; sömürgeciliğe karşı kazanılan zaferleri anar. Kelimenin başındaki "post" ifadesi, tarihin belleğinden yitip gitmesine müsaade edilmemesi gereken nice fevkalade zaferin nişanesidir. Postkolonyal dönem, ismiyle bir yandan sömürgeci güçlere karşı direnişle kazanılan büyük tarihi başarıları hürmetle anar; diğer yandan, paradoksal bir biçimde, birçok temel iktidar yapısının henüz yerli yerinde durduğu sonraki devrin bir tarifini yapar. Postkolonyalizmin kökenleri, sömürgeci işgale ve emperyalist denetime karşı gösterilen tarihsel direnişe uzanır. Direnişin başarısı, böylesi bir tahakkümün dayandığı sistemlerin siyasal ve kavramsal yapılarına yönelik temelden bir meydan okumanın önünü açmıştır. Dolayısıyla tarihsel bakımdan postkolonyal kuram farklı eksenlerden hareket eder. Postkolonyal kuram on dokuzuncu ve yirminci yüzyıldaki ulusal özgürlük hareketlerinin benimsediği devrimci Marksizm'in bir meyvesidir. Bu, özgürlük hareketleri başarısının, 1950'li 1960'lı ve 1970'li yıllardaki iktisadi ve kültürel trikontinental eleştirilerin ve gerek geçmişte gerekse günümüzde yaşanan zorunlu ve gönüllü göçlerin siyasal ve kültürel bir sonucudur.

Postkolonyal kuram, çağdaş kültürün kuramsal bir muhasebesini tarihle birleştirir. Faal boyutlarıyla postkolonyal yazının meşgalesi olmayı sürdüren bu tarih, sömürgecilik karşıtı siyasal eylemlerin çoğu zaman isimsiz kalan katılımcılarını ve bütün veçheleriyle bağımsızlık hareketlerini yâd etmeye ve yeniden hatırlamaya yönelik tarihsel edimleri kapsamaktadır. Sömürgecilik karşıtı mücadelelerin hedef aldığı emperyalist siyasal ve kültürel sistemlere karşı direniş amacıyla geliştirilen özgül mantıklara ve melez biçimlere sahip olan bu kuram, siyasal ve epistemolojik temelini bağımsızlık hareketlerinin zengin siyasal ve entelektüel birikiminden almaktadır. Postkolonyalizm, özgürlük mücadelelerinin tarihini inatçı "Üçüncü Dünya milliyetçiliklerinin" tarihine indirgemeyi reddeder. Sosyalizmin dolayımına girmeyen milliyetçi bir kurtuluş anlatısı zulümleri sona erdirmediği gibi, yeni zulümleri beraberinde getirmiştir.

Bu bakımdan Lenin'in, sömürgecilikten kurtuluş sonrasında devrimci komünist hareketlerin burjuva milliyetçiliğinden ayrıldığını görmesi gibi, postkolonyalizm de ayrıştırıcı sınıf ve toplumsal cinsiyet dinamikleri yüzünden burjuva milliyetçiliğine karşı çıkmaktadır. Bağımsızlık öncesinde sömürgeci zalimlere karşı birlik olunmasına yardım eden milliyetçilik, bağımsızlık sonrasında tahmin edilebilir bir şekilde devletin farklı unsurları üzerinde sınıfsal (ve çoğunlukla erkek) bir tahakküm kurulmasına hizmet eden demokrasi karşıtı bir aktöre dönüşürken, postkolonyalizm siyasal alanı yeniden şekillendirmektedir. Trikontinentalizm/üçkıtacılık teriminin daha güçlü bir şekilde ifade ettiği üzere, postkolonyalizm daima bir çeşit enternasyonalizm gibi faaliyet gösterir.

Konum

> *Devrimci sendikacılığın, profesörlerin tükürüğünde boğulacağını ümit ediyorlar*
>
> (Sorel 1999: 43).

Postkolonyalizmin, dünyaya metropoliten bir yerden baktığından dem vurulur. Belki sömürgecilik karşıtlığının kendisi, bu kadar metropoliten bir şey olmasaydı, aynı zamanda taşra milliyetçiliğinde ifadesini bulan bu şikâyet biraz daha ikna edici bir hâle gelebilirdi. Yine de bu şikâyetle irtibatı olan ve birçok eleştirmenin kaydettiği başka bir hakikat mevcut. Kurumsal açıdan baktığımızda, postkolonyal eleştirinin en gözle görülür örnekleri (siyasi uygulamalarından bahsetmiyorum) ya çağımızın emperyalist gücü olan ABD'deki üniversitelerden ya da on dokuzuncu yüzyılın emperyalist gücü olan Büyük Britanya'daki üniversitelerden çıkıyor. Demek ki bu hususta bile, iktidar/bilgi ekseninden yakayı kurtarmak öyle kolay bir mesele değil. Batı'nın iktisadi hâkimiyeti postkolonyal kuramın dillendirildiği yerlere kadar uzanıyor. Bu vaziyet, ironik bir şekilde, hikâye anlatılırken yine en çok Avrupa'nın ve Kuzey Amerika'nın borusunun öttüğünü, hatta diğerlerinden ziyade Batı'nın kendi kendisini postkolonyal olarak tanımladığını ve böylelikle postkolonyalizmin Batı tarihini ve kimliğini yeniden mütalaa ve ıslah eden bir uğraş hâline geldiğini ima ediyor. Öyleyse bile bunun yegâne sebebi, Batı'nın türdeş bir şey olmamasından ileri gelir. Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde yarattığı radikal siyasi ihtimallerden ötürü,

postkolonyal kuramı geliştiren insanlar herkesten evvel azınlıklar, bilhassa da beyaz olmayan topluluklar arasından çıkmıştır. Bu sahadaki kurumsal mevkileri, çoğunlukla Üç Kıta'dan gelen entelektüeller tutmuştur. Ahmad, Amin, Appiah, Bhabha, Chakrabarty, Dirlik, Guha, Hall, Mazrui, Mudimbe, Said ve Spivak gibi alanın en önemli kuramcılarının birçoğu, epeyce uzun bir süredir Batı akademi dünyasında çalışmaktadır. Bu postkolonyal hareketlilik, bazı postkolonyal kuramların, bilhassa Hint milliyetçilerinin nazarında, odaklarını kendi ulusal sınırlarının dışına taşımaya kalkışan aydınların *trahison des clercs*'i gibi görülmesi ve enternasyonal ve postkolonyal bir perspektifin içerimlerini canla başla dile getiren, gerek Batı'daki gerekse başka yerlerdeki mazlum azınlıkların menfaatini savunan insanların pek çok kere hem Batılı sağcıların hem de kendilerini Batı dairesinin dışında konumlandıranların galiz saldırılarına maruz kalması hakkında ipuçları verir. Böylelikle postkolonyal kuramı eleştiren milliyetçiler, geleneksel Batılı değerlerin veya hâlihazırdaki tarih anlatılarının yeniden gözden geçirilmesi fikrini külliyen reddeden, hatta modern küresel ekonominin kısmi olarak yeni bir emperyalist dönem teşkil ettiğini dahi kabul etmeyen Batılı sağcıların saflarına düşerler. Gelgelelim konum, kendi içerisinde kesin çizgiler taşıyan bir mefhum değildir. Batılılaşmış bir perspektife sahip olmak için Batı'da çalışmanın gerekli olmadığı ve başka yerlerde çalışıyormuş gibi görünen bazı akademisyenlerin, aslında çalıştıkları zamanın çoğunu Batı'da geçirdikleri düşünülürse, bu bireylerin Batı'da konumlanıp konumlanmadıklarını belirlemek güçtür. Kitap kaplarında yazarın kurumsal bağlantılarına dair muhafaza edilen bilgileri bir kenara koyarsak, günümüzde kimse okuduğu kitabın yazarının nerede "olduğunu" bilmiyor. Zaten bunun bir ehemmiyeti olmamalı. Farkı yaratan şey, bir coğrafya meselesinden ziyade, bireylerin konuşurken kendilerini epistemolojik, kültürel ve siyasal olarak nerede konumlandırdıkları, kiminle konuştukları ve kendi telaffuz alanlarını nasıl tanımladıkları meselesidir.

Batı akademi dünyasında üretilen postkolonyal eleştirilerin kurumsal kökenleri, savaş sonrası dönemin göç tarihiyle sıkı sıkıya ilişkilidir. Britanya için *SS Windrush*'ın 1948'de Londra'ya gelişi, Amerika için Bobby Kennedy'nin 1965'te ABD göç kanunlarında yaptığı değişiklikle beraber ağırlıklı olarak Avrupalı göçmenleri hedefleyen göç kotası sisteminin daha hakkaniyetli bir küresel dağılım gözetmesi, Avustralya için "beyaz Avustralya" göç politikasının 1972 gibi yakın bir tarihte bırakılması bu tarihin önemli olayları arasında yer alır. Göçmenlerin bir

kısmı orta sınıf meslek erbabıydı. Ancak göçmenler arasında bu sınıfsal menşeye, en azından Britanya özelinde Ahmad (1992) veya Dirlik'in (1997) ileri sürdüğünden çok daha az rastlanıyordu. Birçoğu dünyanın en fakir bölgelerinden, yoksulluk koşullarının içerisinden çıkıp gelmişti. Kimileri dinî, etnik veya siyasal aidiyeti sebebiyle türlü eziyete uğrayıp yurtlarından göçmüştü. Batı'ya giden bu göçmenlerin bazıları ya da onların çocukları, daha sonra eğitim kurumlarına gitmeye başladılar. Kültürel ve siyasal bakımdan çevre ya da ücra diye addedilen yerlerden geldiklerine dair güçlü bir his taşıyorlardı hâlâ içlerinde. Statükoyu kabullenip içine düştükleri kültüre pürüzsüz bir şekilde yamanmak yerine, ulusal özgürlük hareketlerinin kendini güçlendirme ve aktivizm halesini kuşanarak, Batı tarihi ve Batılı bilgi biçimlerinin örtük varsayımları hakkında tuhaf sorular sormaya ve trikontinental bilgi biçimleriyle kurdukları ontolojik bağları her göçmenin gündelik hayatının bir parçası olan güçsüzleştirilmeye ve ırkçılığa karşı direniş biçimleriyle eklemlendirmeye başladılar.

Bu durum, postkolonyalizmin Batılı akademik kurumlardaki canlılığına bakıp, onun altı üstü bir Batı icadı olduğunu düşünmeyi çetrefilli bir hâle getiriyor. Bu kitabın iddiası, böylesine bir tahlilin oldukça bayağı kaçtığı yönündedir. Akademi içerisinde bir disiplin ve çalışma sahası olarak "postkolonyal çalışmalar"ın, İngilizce konuşulan üniversitelerde ortaya çıktığı doğrudur. "Postkolonyal çalışmalar" sahası, belki sadece Batılı akademik kurumlarda olmasa da ağırlıklı olarak buralarda somutlaşmış ve serpilmiştir. Ne var ki bu sahadaki işlerin bir tek kökenleri ve kültürel bağları başka yerlere uzanan "postkolonyal özneler" tarafından yürütüldüğünü söylemek pek çok bakımdan yanlıştır. Bu insanlar, aynı zamanda Batı'ya karşı güçlü bir şekilde direnmenin eleştirel, analitik ve siyasal yollarını bulan kültürlerin içinden yetişen aydınların ve eylemcilerin yüzyılı aşkın bir süredir geliştirmekte olduğu düşünceleri ve uygulamaları özümsemiş öznelerdir. Tarihte sömürgeciliğe, emperyalizme ve Avrupamerkezciliğe karşı en etkin muhalefeti, sömürgelerden ve sömürgelikten yeni kurtulan uluslardan gelen veya bu bölgelerde yaşayan aktivistler ve aydınlar dile getirmiştir. Onların eleştirileriyle Batı'da geliştiren eleştiriler birbirlerinin müttefikidir. Geriye dönüp bakıldığında asıl çarpıcı olan şey, sömürgeciliğe karşı sergilenen entelektüel ve siyasal muhalefetin gösterdiği müthiş gayret, yoğunluk, kahramanca adanmışlık ve bu üretkenliğin postkolonyal döneme taşınmasıdır. Postkolonyal çalışmalar, bu üretime

bir disiplin odağı kazandırmakta ve onun ehemmiyetini gözler önüne sermektedir. Said'in Oryantalizm'de (*Orientalism*) (1978) anlattığının tam tersine bir hamleyle, Batılı akademik kurumlar tarihte ilk defa Batı'nın karşısında bir yere mevzilenmiştir. Postkolonyal özneler, Batı akademi dünyasında tarihte ilk defa bilgi üretiminin nesneleri yerine, özneleri hâline gelmiştir. Üç Kıta'da üretilen bilgi biçimleri, kültürel pratikler ve siyasal pratikler, tarihte ilk defa diğerleriyle hemen hemen eşit bir kurumsal statüye ve etkiye haiz olmuştur.

Bilgi

Günümüzde ne zaman bir entelektüel hareket ya da siyasal hareket kurulsa, bunu daima hareketin ismi hakkında çıkan tartışmalar takip eder. Feminizmin, queer kuramın ve siyahlık çalışmalarının isimlendirme sürecinin sonuçlarıyla boğuşmak durumunda kalmasından açıkça görülebileceği üzere, bu durum önemli siyasi iktidar yapılarının isimlendirme işinin bir parçası olmasından ileri gelir. Sonu "izm" ile biten her isim, üzerinde ortaklaşılmış bir fikir dizisi ve yekpare, türdeş bir ideoloji kabilinden anlaşılmakla malûldür. Böylesi bir nitelendirme, hâliyle olayın kendisinde sonra üretilen gevşek bir genellemeden ibaret olacaktır. Uygulamada işler her zaman çok daha çeşitli ve farklı biçimlerde ilerler. Marksizm'i, feminizmi, komünizmi, liberalizmi, konservatizmi ve hatta faşizmi düşünelim. Kuramsallaştırılmış siyasi duruşların ifadesi olan bütün isimler geniş bir yelpazeye yayılan farklı mevzileri ihtiva eder. Sömürgecilik ve emperyalizm de türdeşlikten bir o kadar uzak kavram ve pratiklerdir. Sanki türdeş bir bütünlüğü ifade ediyorlarmış gibi "izm"lere saldırmak, belki bir şeyleri elimizin tersiyle hızlıca kenara atmak için elverişli bir yol olabilir. Ancak bu abesle iştigaldir. Postkolonyalizmi tek bir perspektifi ve tek bir mevziyi benimseyen, bölünmez bütünlüğe sahip bir kurammış gibi kabullenmek hata olur. Mesela günümüzde siyah Britanyalı erkeklerin ve kadınların kültürel, tarihsel, entelektüel ve siyasal ihtiyaçlarıyla çok uluslu petrol şirketlerinin yarattığı ekobozuma ve sömürüye karşı savaşan Nijerya'daki aktivistlerin ihtiyaçları herhâlde aynı olmayacaktır (Mirza 1997; Sivanandan 1982; Young 1999).

Postkolonyal kuram, farklı önceliklere ve konumlara sahip bir dizi çoklu faaliyeti kapsamaktadır. Postkolonyal kuram kısmen bütünleştirici kalıp-

ların bir reddiyesi olarak görüldüğüne göre, ona tek tipçi bir kuramsal çerçeve atfetmenin belirli bir ironisi vardır. Üstelik kuram kelimesine, "birtakım aksiyomlardan hareket ederek, sonsuz sayıdaki ampirik açıklamaya uygulanabilecek soyut bir model çıkarmak" (Foucault 1972: 114) şeklindeki daha katı anlamıyla yaklaşacak olursak, postkolonyal kuram bir kuram bile değildir. Onun yaptığı şey, bir dizi kavramsal kaynak geliştirmektir. Aynı feminizm gibi, postkolonyal kuramın da sıkı sıkıya bağlı olduğu bir yöntembilim yoktur. Daha ziyade ortaklaşmış siyasal ve psikolojik algıları ve müşterek bir yelpazeye yayılan kuramlardan faydalanıp, bir yere kümelenen kuramsal içgörüleri işe koşarak şekillendirdiği özgül toplumsal ve kültürel amaçları vardır. Postkolonyalizmin feminizmle münasebeti, metodolojiyle ve siyasetle sınırlı kalmaz; aynı zamanda çağdaş yazın ve tarihle kurdukları karşılıklı yakın ilişkilere ve siyasal pratiğin dinamikleriyle oluşturdukları faal bağlara kadar uzanır. Keza postkolonyal kuram da kendi içgörülerini geliştirmek için farklı disiplinlerin çeşitli ve çoğu zaman ihtilaflı olan çeşitli kuramlarından istifade ederek ortaya bir siyaset koyar. Yararlandığı bu kuramlara ara ara feminizm de kısmen dâhil olur. Demek ki feminizmde olduğu gibi postkolonyalizmde de farklı kuramcılar tezlerini belirli bir öncelikler kantarına koyup tartarlar. Böylece farklı vurgulara ve ihtimallere açılan bir konumlar yelpazesi önümüze serilir. Bazı feminizm biçimleri için de geçerli olduğu üzere, bireylerin bilinçlerine ve deneyimlerine öncelikli değer atfeden, kuram karşıtı radikal bir duruş geliştirme ihtimali de bu yelpazeye dâhildir. Çünkü feminizm gibi postkolonyalizm de kişisel ve öznel olana verdiği önem ve kıymetle diğerlerinden ayrılır. Bu yüzden yine feminizm gibi postkolonyalizmin kurumsal kökenleri de çoğu zaman akademi dâhilinde öznel bilgi biçimlerini ciddiye alma imkânını sağlayan tek yer olan ıssız edebiyat bölümlerine dayanır. Örneğin, postkolonyalizmden önce de mebzul miktarda sömürgecilik tarihi mevcuttur. Fakat bu tarihler, sömürgeciliğin cefasını çeken insanların sömürgeciliği nasıl deneyimlediğini ya da tahlil ettiğini nadiren mütalaa etmiştir.

Bir bilgi ve siyaset biçimi olarak postkolonyal kuram, Batılı düşünceyle trikontinental düşünceyi, bilhassa sömürgecilik karşıtı özgürleşme siyasetini bağdaştırarak diyalojik bir şekilde gelişmiştir. Liberal haklar söylemi ve Marksizm gibi postkolonyalizmin kuramsal kökenlerinde yatan birçok şeyin tarihi çoğu defa Batı'ya uzanır. Ancak bu kuramsal unsurlar, sömürgecilik bağlamında durmadan dönüşmüş ve on dokuzuncu yüzyıldan beri trikontinental meşguliyetler uyarınca yeniden işlenmiştir.

Yirminci yüzyılın ikinci yarısında yaşanan değişiklik, bu yeni bilgi biçiminin Batı'ya doğru sokulmaya başlaması ve böylece bağımsızlık hareketlerinin devrimci ve isyankâr tarihinin, Batı toplumları ve kurumları üzerinde bir iz bırakmasıydı. Bu izler ilk defa 1968 Mayıs'ında fark edildi. Tarihsel olarak Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'ndeki eylemciler, 1968 Mayıs'ında Batılı emperyalist güçlerin siyasal merkezlerine saldırmak suretiyle işleri bir adım ileri götürürken, trikontinental bağımsızlık hareketlerinin başarısına öykünüyorlardı (Fink, Gassert ve Junker 1998; Mercer 1994: 287-308). Bu süreçle birlikte geçmiş direniş ve mücadele dönemlerinde ortaya çıkan radikal bilgi biçimleri ve deneyim, siyasi kurumlara ve akademiye giriyordu. Böylece siyasallaşmış kolektif-bireyler, kültürel milliyetçiliğin ve sömürgecilik karşıtı özgürlüğün muhtelif biçimleri için bağımsızlık hareketleri döneminde geliştirilmiş olan sömürgecilik karşıtı kuramsal çalışmalardan ve kültürel kimliklerden ilk defa sebeplenebiliyordu.

Postkolonyal eleştiri, marjinalleştirilmiş çevreden gelen siyasal ve kültürel deneyimin, Batı'nın siyasal, entelektüel ve akademik hegemonyasına ve nesnel bilgi protokollerine karşı koyabilecek genel bir kuramsal mevziye dönüştüğü uğrağı belirtir (Smith 1998). Deneyimin temsili olarak kültür ve kültürün belirleyiciliğine karşı kültürel eleştiri, daima sömürgecilik karşıtı kuramın ve postkolonyal kuramın temel uğraşları arasında yer almıştır. Ancak postkolonyal kuramın kültürel meselelere bu kadar eğilmesi, aynı zamanda sömürgecilik karşıtlığının yarım bıraktığı bazı işlerin doğrudan bir sonucudur. Sömürgecilik karşıtı hareketlerin başarısı, sömürgelikten kurtulan ulusların kültürleri ile diğer kültürlere verilen değeri aynı mertebeye getirmemiştir. Buna muvaffak olmak için mücadeleyi eski sömürgeci güçlerin kalbinin attığı, başat iktisadi, kültürel ve askerî rollere sahip yerlere taşıyarak belirli Batılı ideolojilerine saldırmak ve bu ideolojilerin saldırılarına Batı dışarısında geliştirilen değerler ve bilgilerle karşılık vermek gerekiyordu. İşte bu yüzden, postkolonyal eleştirinin hem Batı'da hem de Batı haricinde eş zamanlı olarak faaliyet göstermesi büyük bir siyasal öneme sahiptir. Avrupalı olmayan ve Avrupa'ya karşı üretilen düşüncelerin Avrupa düşüncesi üzerindeki tesirini Avrupalı diye tavsif ederek, postkolonyal eleştiriyi Batılı olduğu için bir kenara fırlatmak vahim bir hatadır.

Postkolonyal kurama karşı hasmane bir tutum takılmasının, aynı zamanda Fanon'un sömürgecilikle ilgili tahlil ettiği aşağılık zihniyetinin be-

lirtilerini ele veriyor olması da mümkün. Bu zihniyet, metropolden çıkan önemli bir şeyin doğası gereği, Batı dışarısında üretilmiş olamayacağını farz eder. Oysa postkolonyalizm, tam tersine Batı'nın Batı eliyle çözülmeye başlamasını imlemektedir. Yine benzer bir şekilde, postkolonyalizmin birbirinden farklı kuramları deneyimden gelen bilginin hakikatinin karşı olumlamasıyla merak uyandıran bir biçimde birleştirmesinden doğan eklemlenme, hemen basitçe postkolonyal bir müşkülat ya da – sanki Üçüncü Dünya'da hissedebilen ama düşünemeyen insanlar yaşıyormuş gibi – "Üçüncü Dünya"nın varoluş koşulları ile Batı akademik dünyası arasındaki bir ayrışma olarak nitelendirilir (Breckenridge ve van der Veer 1993). Oysa postkolonyal kuram, bunun tam zıttında yer alan bir varsayımdan harekete geçer. Bu varsayıma göre, Batı dışarısında geliştirilen entelektüel ve kültürel gelenekler, Batı'nın siyasal ve kültürel hegemonyasına karşı kullanılabilecek etkili bir müktesebat teşkil etmektedir. Zira postkolonyal kuram, sömürgeciliğin iktisadi mirasını hem sömürgelikten kurtulan ülkelerden hem de Batı'dan kaldırmak üzere tasarlanmıştır. Siyasal sömürgesizleştirme sürecininin peşinden kültürel sömürgesizleştirmenin gelmesi şarttır. Batı'yı sömürgesizleştirmek ve yapıbozuma uğratmak lazımdır. Kenyalı büyük romancı Ngugi wa Thiong'o'nun da belirttiği gibi, mesele artık "zihinleri sömürgesizleştirme" ve "merkezi kaydırma" meselesidir (Ngugi 1981, 1993). Bu da hâliyle entelektüel egemenliğin adem-i merkezîleştirilmesini ve Avrupamerkezciliğin eleştirisini, yani Batı kavimmerkezciliğinin sınırlarına ve Batılı beyaz erkeğin bakış açısını, kural ve doğru kabul eden varsayıma meydan okunmasını gerektirmektedir. Batılı bilgi biçimlerinin merkezdeki yerini ve konumunu değiştirme gayretine akademik bilgi biçimleri de dâhildir. Bu bilgi biçimlerinin sömürgecilik ve ırkçılıkla bağlantısının yeniden değerlendirilmesi, bütün dünya tarihini Batı tarihine göre hizaya sokan Batılı tarihselci anlatı biçimlerine karşı çıkılması, metropoliten merkezden çıkmayan metinleri dışarıda bırakan edebiyat, tarih, felsefe ve sosyoloji kanonlarının sorgulanması ve Batılı kültürler ile Batılı olmayan kültürler arasında tartışmacı bir diyaloğun geliştirilmesi icap etmektedir.

Postkolonyal eleştiri, trikontinental kültürlerin tarafından bakarak Avrupa medeniyetinin ve Avrupa kültürünün eleştirisini yapmaktadır. Kendilerini tarihteki emperyalist hâkimiyetin zincirlerinden kurtarmaya çalışan kültürler açısından baktığımızda, postkolonyal kuram bu kültürlerin tarihinden, siyasal geleneklerinden ve entelektüel geleneklerinden

çıkan kaynakların kullanılması, güçlendirilmesi ve geliştirilmesiyle ilgilenir. Trikontinental bilgi biçimlerinin ve trikontinental kültürlerin yeniden değerlendirilerek göz önüne çıkarılması şarttır. Postkolonyal kuram, tarihsel bilginin geri kazanılmasına yönelik faaliyetlere de girişir. Batı'dan (en önemlisi de Marksizm'den) sürekli olarak öz eleştirilerin çıkması gibi, Batılı sömürgecilik karşıtlığının tarihi de sömürgecilik tarihi kadar eskidir. Bu tarihin içerisinde yer alan çeşitli entelektüel çalışmaların ve direnişlerin tarihini bilen insanların sayısı nispeten azdır. Sömürgeleştirilen toplumlardaki dinamik sömürgecilik karşıtlığı tarihinin birçok veçhesi için de aynı şeyi söylemek mümkündür. Bu dönemde yazılan en önemli metinlerden bazılarını bulmak oldukça güçtür. Lamine Senghor ve hatta Fanon gibi büyük isimlerin eserleri, günümüzde hâlâ toplu hâle getirilmedi. Üç Kıta'dan çıkan hasılata yeniden değer biçme sürecinin başladığına işaret eden bu kitap, postkolonyal eleştiriyi onun tam kapsamlı bir soy kütüğüyle eklemlendirmeyi amaçlamaktadır.

Postkolonyal eleştiri, sömürgeci geçmişin tarihinden postkolonyal günümüzün gündelik gerçekliklerine uzanan, sömürgeci geçmişin günümüze bıraktığı mirası tartışmaya açan ve bu geçmişin siyasi mirasçılarının sahip oldukları önceliklere ve öne sürdükleri varsayımlara meydan okuyan siyasal ve kuramsal pratikleri bünyesinde bir araya getirir. Dolayısıyla postkolonyalizm zaman, tarih ve mekân boyunca faaliyet gösterir. Bahsettiğimiz mekân hem coğrafi bir mekân hem de başka bir mekândır. Bu, kültürü yeniden kavramsallaştırmanın mekânıdır. Bu, köklü ve mücbir iktidar ilişkilerinin bağlarından kurtulan bilgi biçimlerinin dünyayı yeniden tanzim etmesinin mekânıdır (Bhabha 1994). Postkolonyalizm yeni madun tarihlerini, yeni kimlikleri, yeni coğrafyaları ve yeni (Batılı yerine uluslaraşırı) dünya kavramsallaştırmalarını şekillendiren ve sahneleyen faaliyetlerin ismini koyup, bu faaliyetler vasıtasıyla cari iktidar ve kaynak dengesizliklerini düzelterek daha adil ve hakkaniyetli toplumlar yaratmaya çalışır.

Dil

Postkolonyal kuram bir dizi meseleden, tartışmadan ve giderek artan bir şekilde siyasal müdahale noktalarının birbirine eklemlenmesinden hareketle, bazı zamanlar nevi şahsına münhasır bir biçimde son otuz senede gelişmiştir. Bir yere kadar hâlâ oluşum aşamasında olan ve çeşitli kaynak-

ları bağdaştırarak gelişen bir kuram olmasının asgari sonucu gereğince, postkolonyal kuramın en ünlü yazarlarının bazı eserlerinde çoğunlukla mat ve yoğun bir dil kullanımına rastlanır. Bu dil kullanımı basit bir tarz meselesinden ibaret değildir. Büyük oranda kültürel çalışmalarda temellendiği hâlde, postkolonyal kuram antropoloji, feminizm, tarih, beşerî coğrafya, Marksizm, felsefe, postyapısalcılık, psikanaliz ve sosyoloji gibi geniş bir yelpazeye yayılan muhtelif disiplinden ve kuramsal gündemden hareketle kuramsal dağarcığını oluşturmuş, gerek muhalif Batılı düşünürlerden gerekse radikal trikontinental düşünürlerden feyz almıştır. Bir yandan da yeni kavramlar ve kuramsal araçlar geliştirmek üzere kullandığı bu malzemeleri eğip bükmüştür. Bunun neticesinde doğumunda postkolonyalizme fikir veren disiplinler, şimdilerde ilham ve entelektüel enerji bulabilmek için yüzlerini postkolonyalizme çevirmeye başlamıştır.

İster öğrenci olsun, ister başka bir disiplinden gelen akademisyen, postkolonyal kuramla yeni tanışanlar arasında, onun söz dağarcığının engebelerinde rahatça gezinebilenlerin sayısı azdır. Bu sebeple postkolonyal kuramla ilk defa karşılaşanların, onun terminolojisi, kavramları ve gizemli dili karşısında şaşkınlığa uğraması ve korkması mümkündür. Halkçı ve eleştirel bir rolü olan postkolonyal kuramın dili, çelişkili bir biçimde, okuyuculara son kırk küsur senede küresel akademik sistemi etkisi altına alan diğer kuramların dili kadar anlaşılmaz ve zorluymuş gibi gelebilir. Peki, postkolonyal eleştirinin kullandığı dilin içine girmek niye çoğu zaman bu denli imkânsız görünmektedir? Eğer postkolonyal eleştiri Avrupamerkezci düşüncenin eleştirisini icra ediyorsa, o hâlde postkolonyal kuram niçin Avrupalı yüksek kuramlarla bu kadar haşır neşir bir ilişki içerisindeymiş gibidir? Avrupamerkezciliğe karşı çıkan bir kültürel eleştirinin, böylesine yabancı bir söylem tutturmasının ne gibi bir haklı gerekçesi olabilir?

Bu soruların ilk yanıtı, sömürgecilik karşıtı kuramın ana siyasal ve kuramsal dağarcığını tedarik eden Marksizm'dir. Postkolonyal kuramın kullandığı Avrupalı kuramlar içerisinde merkezî konumu, sömürgecilik karşıtı mücadeleler açısından uzun ve etkileyici bir benimsenme, geliştirilme ve uyarlanma tarihine ve bir o kadar engin ve etkileyici kuramsal, felsefi ve siyasal kavram dağarcığına sahip olan Marksizm ile Marksist varoluşçuluk işgal eder. Yine de sorunun en büyüğü, çoğu zaman buradan kaynaklanmaz. Sorun, sıklıkla bir süreliğine Marksizm'in kuramsal hasmı olarak görülen postyapısalcı "yüksek kuramın" etkisine istinaden gündeme getirilir. Gerçi Marksizm öylesine başat bir entelektüel konu-

ma sahiptir ki, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Batı'da serpilen "kuramların" çoğunun, Marksizm ile bir ortakyaşarlık ilişkisi içerisinde evrim geçirdiğini söylemek gerçeğe daha yakın düşer. Daha ilk kertede, bu tip kuramların çoğu zaman varsayıldığı gibi, doğrudan Batı'dan çıkmadığını söyleyebiliriz. Aslına bakılırsa, yapısalcı ve postyapısalcı "Avrupalı yüksek kuramlar"ın kökenleri, genellikle Avrupalı olmayan yerlere uzanır. Yapısalcılık Batı karşıtı bir strateji olarak Prag Okulu tarafından, emperyalist Avrupa düşüncesinin hiyerarşik ve ırkçı varsayımlarına karşı geliştirilmiştir. Postyapısalcılık diye bilinen kuramsal mevzileri geliştiren birçok kişi Cezayir'den ve Mağrip'ten çıkmıştır. Avrupa'da kabul görmelerine ve geliştirilmelerine rağmen, yapısalcılık da postyapısalcılık da aslında Batı'ya yabancı ve stratejik bakımdan kökten bir biçimde Batı karşıtı kuramlardır. Postkolonyal düşünce, bu kuramların radikal mirasını hem trikontinental yazarlardan hem de sömürgelikten kurtulan trikontinental ülkelerden Batı'ya göçen yazarlardan aldığı fikirler ve perspektiflerle harmanlamıştır. Postkolonyal eleştiri, uzun soluklu kuramsal-tarihsel yörüngesi boyunca bin bir türlü uslamlamayı ve mevziyi heybesinde biriktirmiştir. Şimdi bu heybenin içerisinde, eskiyle yeni üst üste, katmanlar hâlinde ve üretkenlik içerisinde bir arada bulunmaktadır. Diaspora kavramından madun kavramına kadar, postkolonyal eleştiride kullanılan birçok kavram başka kaynaklardan apartılmıştır. Ancak postkolonyal kuram, kendine has bir üslupla bu kavramları tercüme ve tahvil ederek, onları kendi siyasal emellerine alet etmiştir.

Dolayısıyla tarihsel olarak baktığımızda postkolonyal kuramın harcı, trikontinental ve Batılı sömürgecilik karşıtı geçmişten karılmıştır. Neresinden bakarsak bakalım, postkolonyal kurama Batılı yahut metropoliten bir fenomen deyip geçmek mümkün değildir. Postkolonyal kuram tarihsel, siyasal, kültürel ve kavramsal yönlerden Batı'nın Üç Kıta ile girdiği şiddetli tarihsel etkileşimlerin melez bir mahsulüdür. İçeriden direnmek de dışarıdan, yani Batı'nın geçirgen ve gözenekli sınırlarının ötesinden direnmek de daima Batı'ya direnmenin yolları arasında yer almıştır. Postkolonyalizm ne Batılıdır ne Batılı değildir. İkisi arasındaki etkileşimin diyalektik bir sonucudur. Sömürgecilikten önce ve sonra gelen uzun soluklu iktidar mücadelelerinin kirişlerinden yükselen yeni ayaklanma ezgilerini ahenkle bir araya getirir. En önemli sömürgecilik karşıtlarının birçoğu – mesela Azikiwe, Cabral, Fanon, Ho Chi Minh, Kenyatta, Nkrumah, Nyerere ve Senghor – Batılı kurumlarda eğitim almış, daha sonra kendi

özgül ihtiyaçları doğrultusunda geliştirecekleri Marksizm ve sosyalizmle bu kurumlarda tanışmışlardır. Postkolonyal kuramcılar, Üçüncü Dünya tarihindeki sömürgecilik karşıtı düşüncelere genellikle seçici bir ilgi göstermelerine rağmen, ellerindeki her şeyi Batı emperyalizmini ve onun payandalığını yapan ideolojik sistemleri eleştiren bu düşüncelere borçludur. Spivak'ın, Marx üzerine yaptığı yeniden okumalar böylesi bir siyasal-entelektüel gelenekten gelir (Spivak 1999). Bart Moore-Gilbert, yakın zamanda postkolonyal kuramın kültürel kavramlarının Naipaul (taklitçilik), Wilson Harris (kültürler arası yaratıcı mekânlar) ve J. J. Thomas ile Kamu Brathwaite (kreolleşme) gibi Karayipli yazarların düşüncelerinden hareketle geliştirildiğini ortaya koymuştur (Moore-Gilbert 1997: 169-84). Postkolonyal kuram, Batılı ve Batılı olmayan bir dizi farklı düşünce tabakasını birleştirmeye meyletmiştir. Böylece Batılı olanla olmayanın ayrıştırılamayacak kadar birbirinin içine geçtiği Gandi'ninki gibi, kuramsal pozisyonlardan ve Fanon'un çalışmaları gibi Batılı kuramları sömürgeleştirilenlerin deneyiminden ve gözünden yeniden yorumlayan ve şekillendiren çalışmalardan yararlanmıştır. Gerek Gandi gerekse Fanon taşları yerinden oynatan sömürgecilik karşıtı söylemlerinde, Avrupa kültürünün ve ideolojisinin daima türdeşlikten uzak, çelişkili ve müphem olduğu gerçeğini kendi lehlerine kullanmıştır. İkisi de Batı'dan çıkan öz eleştirilerden faydalanmıştır. Gandi Yeni Ahit, Carpenter, Ruskin, Spengler, Thoreau ve Tolstoy'un eklektik bir karışımından; Fanon ise Ashis Nandy gibi ifade edecek olursak, Batı'nın içinden çıkan iki büyük öz eleştiri kaynağından, yani psikanaliz ve Marksizm'den, bilhassa da nesnel ve öznel boyutlarıyla varoluşçu Marksizm'den istifade etmiştir (Nandy 1983). Başta Homi K. Bhabha (1994) ve Gayatri Chakravorty Spivak'ın eserlerinde gördüğümüz üzere, postkolonyal kültürel eleştiri bu stratejiyi devam ettirmiştir.

Bundan ötürü diyebiliriz ki postkolonyal kültürel eleştirinin gelişmesini sağlayan kuramlar, kendisi de melez bir yapı olan sömürgecilik karşıtı düşüncenin geçmişteki kurucu uğraklarından türetilmiştir. Postkolonyalizm terimi sömürgecilik ve emperyalizme karşı verilen mücadelenin siyasal ve kültürel tarihinin günümüze uzanan yankılarından hareketle geliştirilen bir dizi eleştirel kavramın, muhalif siyasal kimliğin ve hedefin tarifini yapmak üzere ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla postkolonyalizminin kuram ve pratik bakımından içerisinde, çeşitli soy kütüklerini barındıran ve bu kitabın konusunu teşkil eden uzun bir tarihi vardır. Bu durumun neticesinde postkolonyal kuram, kendi analitik yaşantısının merkezinde

yer alan şeyi, yani çatışmalı kültürel etkileşimleri değişen biçimleriyle yansıtan ve tekrarlayan, ilgi çekici derecede parçalı ve melez bir kuramsal dil ortaya koyar. Sömürgeci tahakküm ve yerli kültürün dönüştürülmesi dolayımıyla ya da göç sonucunda yurt içi metropoliten kültürün melezleşmesi vasıtasıyla, nasıl gerçekleşirse gerçekleşsin, postkolonyal kuram daima insanların ve kültürlerin karışmasının olumlu ve olumsuz etkileriyle ilgilenir. Postkolonyal kuramın dili, tahlil ettiği hadiseler gibi karmaşıktır ve kuramsal bir melezlik teşkil eder. Türdeşlikten bu kadar uzak olmasına ve kavramsal akışkanlığına rağmen, postkolonyal eleştiri genel hatları itibarıyla tutarlılık ve aciliyet arz eden bir siyasal tasarı ortaya koyar. Bu siyasal tasarı gereğince ilk olarak hem Avrupa tarihinin hem de Avrupa kültürü ve Avrupalı bilme biçimlerinin sömürgeleştirme pratiği ile onun süregiden etkileri hususunda ne kadar payı olduğu sorgulanacaktır. İkinci olarak, uluslararası çapta devam eden yoksunluk ve sömürünün araçlarına ve sebeplerine dair etraflıca bir teşhis yapılacak, durumun epistemolojik ve psikolojik tesirleri masaya yatırılacaktır. Üçüncü olarak bu epistemolojiler, metropoliten gelenekteki protokollerin haricinde faaliyet gösteren yeni kültürel ve siyasal üretim biçimlerine tahvil edilecek, güçsüzleştirilen halk ve toplumların maruz kaldığı aşağılanma ve maddi adaletsizliği dönüştürecek başarılı bir direnişe kapı aralanacaktır.

Bölüm II
Avrupa Sömürge Karşıtlığı

Las Casas'dan Bentham'a

Yüzyıldan uzun bir süredir Birleşik Krallık yöneticileri, halkı Atlas Okyanusu'nun batısında büyük bir imparatorluğa sahip olduğu hayaliyle oyalıyor. Ancak bu imparatorluk, bugüne kadar sadece zihinlerde var olmuştur. Bugüne kadar bir imparatorluk olmamış, bir imparatorluk projesi olmuştur; altın madeni değil, altın madeni projesi; şimdiye kadar muazzam bir maliyeti olan, hâlen olmaya devam eden ve bugüne kadar olduğu gibi takip edilmeye devam edilmesi hâlinde, olmaya da devam edecek olan, herhangi bir kâr getirmesi de olası görünmeyen bir proje; zira sömürge ticareti tekelinin etkilerinin, halkın büyük çoğunluğu için kâr yerine, sadece zarara neden olduğu gösterilmiştir... Eğer bu proje tamamlanamıyorsa, projeden vazgeçilmelidir.

Adam Smith, *Ulusların Zenginliği*

Bundan sonraki iki bölümde, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılda antiemperyalizm türlerine dönüşen Avrupa'daki sömürge karşıtı teori bağlamında postkolonyal teorinin tarihsel, siyasi ve teorik kapsamını inceleyeceğim. Postkolonyal teorinin, bazı açılardan ayrıksı olsa da genel olarak insancıl, liberal ve Marksist olarak adlandıracağım üç farklı pozisyona ayrılan bu gelenekle simbiyotik bir ilişki hâlinde işlediğini savunacağım. Marx, bu pozisyonların ilk ikisinden yararlanmıştır; postkolonyal teoriyse her üçünden de beslenmiştir. Marx'ın sömürgecilik hakkındaki pozisyonu, insancıl ve liberal sömürge karşıtlığı gelenekleri-nden, çelişkileri de dâhil olmak üzere, pek çok unsuru bir araya getiren

diyalektik bir sentezdi. Bu unsurlar arasında hem insancıl hem de ekonomik sömürge karşıtlığıle beraber, sömürgeciliğin medeniyet götürme fikri ve dünyaya zorla modernite getirmenin nihai faydaları konusunda liberal-idealist emperyalist bir coşku da bulmak mümkündür (Semmel 1993). Aynı şekilde, Marx da hem sömürgecilik yanlısı hem de sömürgecilik karşıtıydı. Bu, postkolonyalizmin Marksist eleştirisini karmaşık bir hâle getirdiyse de postkolonyal teori, sömürgecilik ve emperyalizm konusunda yirminci yüzyılın pek çok sömürge karşıtı Marksizmi tarafından geliştirilen çok daha geniş çaptaki siyasi ve kültürel teori külliyatına dayanmaktadır. Postkolonyal teori, bir dizi Marksist kültürel ve teorik kavramı önceden doğru kabul eder ve dolayısıyla en iyi bu geniş teori bütünü içinde konumlandırılabilir.

İkisi arasındaki en büyük farklardan biri, moderniteye yönelik daha şüpheci tutumundan kaynaklanmaktadır ve bu da Kalkınma Teorisi eleştirilerine zaten yansımıştır. Bu bölümde, öncelikle Marx'tan önceki sömürge karşıtlığının temellerini, daha sonra da Marx'ın sömürge karşıtlığı kararlı bir şekilde nasıl yeniden yönlendirdiğini inceleyeceğim. Marx'tan önce, biri ahlaki diğeri de ekonomik birer argüman olan iki ana sömürge karşıtlığı geleneği vardı. Marx'ın yaptığı, bu ikisini birleştirmek ve liberal idealist/emperyalist sömürgecilik savunucularının genel olarak sahip oldukları tutumlardan faydalanmak suretiyle sömürge karşıtı teorinin temelini yeniden yapılandırmaktı. Hikâyenin şaşırtıcı kısmı ve sömürgecilik ile emperyalizm konusundaki genel ön kabuller bakımından en büyük yenilik, Marx'a kadar sömürgeciliği en yüksek sesle eleştirenlerin liberal iktisatçılar, yani eldivenlerini çıkartan kapitalistler olmasıdır. Genellikle varsayılan aksine, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda Avrupa'da, bugün emperyalizm ideolojisi konusundaki postkolonyal yazının içindeki daha tutucu örneklerden bazılarının göz ardı ettiği radikal bir gelenek olan, güçlü bir sömürge karşıtlığı geleneği mevcuttu. On dokuzuncu yüzyılda emperyalizme ilişkin bazı çalışmalarda on dokuzuncu yüzyılın tek kültürlü, emperyalizmin tamamen hegemonik, Avrupa kültürünün tamamının özeleştiriden yoksun ve günümüzde ortaya çıkan postkolonyal eleştirmenlerinse, sömürgeciliğin bariz kusurlarını ortaya çıkaran ilk kişiler olduğunun varsayıldığı görülmektedir. Kısmen sömürgeci söyleme yönelik ilginin baskın olmasından ve Said'in *Şarkiyatçılık* (1978) başlıklı eserinde de kesin bir şekilde görüldüğü üzere, söylem olgusunun aykırı ideolojilere yer bırakmamasından dolayı, tarihsel kayıtların bir pa-

rodisi olacak şekilde ideolojik bir homojenlik düzeyi üretme eğilimi bulunmaktadır. Emperyalizm konusunda yapılan pek çok çalışma, sömürgeci düzeyde işgal altında olan kişilerin emperyalizmin hegemonyasına nasıl direndiklerini gösterirken, emperyalizme Avrupa içinde de devamlı surette karşı çıkılmıştır. Bernard Porter'ın (1968, 1975, 1983) dikkat çekici çalışması, Britanya içinde siyasi düzeyde imparatorluğa ne derece itiraz edildiğini ve örneğin, ırksal olmayan bir temelde işleme geleneğine sahip olan Britanya'daki liberal imparatorluk fikirlerinin, kolonilerde bulunan beyaz toplulukların tutumlarıyla nasıl çeliştiğini (Porter 1075: 185) ortaya koymuştur. Eğer postkolonyal yazında tek bir tutarlı yanlış tasvir varsa o da Avrupa konusunda, Avrupa benliğinin tek ve sorgulamayan emperyal fikirli bir oluşum olduğu hususundadır. Postkolonyal eleştirel ve tarihsel yazın, farklılığa yönelik vurgusuna rağmen, sömürgeciliği emperyalizmle özdeşleştirmeye meyilli olmakla kalmamış; her ikisini de tek bir hedefi ve nesnesi olan tek ve sorunsuz bir bütün olarak hegemonize etme eğiliminde olmuştur. Emperyalizmin kendisi heterojen bir olguydu; tek ve bütüncül bir yönlendirici ideolojiye sahip değildi. Britanya siyasi kültüründe, hiçbir zaman tam bir hegemonya yoktu. Bu kültür, her şeyden önce çatışmalı bir kültürdü ve bu çatışma giderek arttı. Sömürenlerin bir bütün olarak sömürge yanlısı olduğunu varsaymak, sömürülenlerin bir bütün olarak sömürge karşıtı olduklarını varsaymak kadar indirgemeci bir yaklaşımdır – sömürülen halkların üst sınıfları ve komprador burjuvazisi sömürgecilikden çok fayda sağlamıştır. On dokuzuncu yüzyılın sonunda bile Britanya'da emperyalizm, her zaman dâhilî ve emperyalizm karşıtı bir eleştiriyle karşılaşıyordu ve kolonilerin gerekliliği veya ekonomik faydaları kamusal alanda sıkça sorgulanmaktaydı. Liberal siyasetçiler, siyasi teorisyenler ve Adam Smith'ten, Cobden'e, Bright, Gladstone, Hobson, Morley ve Goldwin Smith'e "Manchester Ekolü"ne dâhil olan iktisatçılar kolonilerin gerekli olup olmadığını bile başarılı bir şekilde sorgulamışlardır.

Hem pratik hem de teorik düzeyde sömürge karşıtlığının tarihi, sömürgeciliğin başlangıcına kadar uzanır. Pek çok açıdan sömürgecilik, ilk andan itibaren kendi çöküşünün tohumlarını içinde barındırmıştır. Sömürgecilike karşı aktif direnişin ve ona karşı isyan ve ayaklanmaların uzun ve dinamik tarihi – boyun eğmez bir reddedişin olağanüstü tarihi – yaygın bir şekilde bilinir: Yalnızca köle ayaklanmalarının sayısı, işgale direnişin türleri ve sömürge karşıtı mücadelelerin kapsamı bile, güçlendirici oldu-

ğu kadar etkileyicidir (Blackburn 1988; Thomas vd., 1994: 44-5). Tarihsel olarak sömürgecilik daha kesin bir askerî avantajla işledikçe, ona karşı silahlı ve sivil direnişleri destekleyen daha ideolojik ve kültürel stratejiler ortaya çıkmıştır. Bağımsızlık hareketleri başladığında ideolojik ve maddi direniş türleri, stratejik olarak ya birbirinden bağımsız ya da eş zamanlı kullanılabilmelerine imkân sağlayacak şekilde birbirleriyle bağlantılı hâle gelmiştir. Bunlar arasındaki karşılıklı ilişki, bağımsızlık hareketlerinin aktivistleri tarafından ortaya konan entelektüel çalışmaların büyük bölümünün de konusunu oluşturmaktadır – postkolonyal dönemde büyük bir değişim gerektiren karmaşık bir durum. Sömürge karşıtı ideoloji, sömürgeci anakara ülkelerindeki sömürge karşıtı düşüncenin geniş yelpazedeki türleriyle başlamıştır. Modernitenin (tarihsel anlamda) başlangıcından itibaren Batı kültürü, genel olarak Marksizm'in en büyük örneği olduğu, ancak her zaman yerel Avrupa sömürge karşıtlığını da içeren öz eleştirel bir bileşeni kendi içinde barındırmıştır.

İnsancıl İtiraz

Peter Hulme'un da (1986) öne sürdüğü gibi sömürgecilike yönelik insancıl ahlaki itiraz, neredeyse Avrupa sömürgeciliği kadar eskidir. Sömürgeciliğe muhalefet, Avrupa'da on altıncı yüzyılda başlamıştır. Avrupa sömürge karşıtlığının kurucusu, Kristof Kolomb'un yeni dünyaya yaptığı ilk seferden yalnızca elli yıl sonra yazılan *A Short Account of the Destruction of the Indies* (1542) (*Hint Adalarının Yıkımına İlişkin Kısa Bir İnceleme*) başlıklı eserinde, Amerika'nın İspanya tarafından işgal edilmesinin ahlaki ve yasal temelini ilk sorgulayan kişi olan Katolik Piskopos Bartolomé de Las Casas'tır. Las Casas, insancıl itirazıyla tanınır ancak kendisi, yıkılışına kadar sömürgeciliği uğraştırmaya devam edecek olan başka meseleleri de dile getirmiştir. İstilacıların korkunç eylemlerine bizzat tanık olan Las Casas, en başta İspanyol kralı ve onun aracılığıyla, İspanyolların ve Portekizlilerin Amerika'ya yaptığı misyoner seferleri onaylayan papa adına uygulanan soykırıma dikkat çekmiştir. Fiili İspanyol yönetimi dikkate alındığında, Kızılderililerin İspanyol kralının tebaası kabul edilmesini ve böylece İspanya'daki İspanyol tebaanın sahip olduğu haklardan ve korunma önlemlerinden faydalanmalarını önermiştir. Las Casas ayrıca papanın seferlere ilişkin onayının işgal yerine, yalnızca din değiştirmeyle ilgili

olduğunu savunmuştur. Bu şekilde sömürgecilike ilişkin argümanlarda, reformculuk ve radikalizm olarak adlandırılabilecek iki ana alternatifin temellerini atmıştır: bu argümanlardan ilkinde, daha sonra Fransızların, koloninin esasen anavatanın bir parçası olarak kabul edildiği ve (teorik olarak) aynı idari ve yasal çerçeveden yararlanabildiği sömürgeci yönetimine uyarlanacak olan asimilasyonu savunmuştur. İkincisindeyse, Avrupa yönetiminin yasal temelini sorgulamış ve bunu yaparak, Avrupa yönetimine karşı direnişin meşru temelini desteklemiştir. Las Casas'ın yazıları, on sekizinci yüzyıla kadar sömürgeci yönetime karşı en etkili tartışma olarak kalmıştır. Pagden'in de gözlemlediği üzere on altıncı yüzyılda İspanya, "giderek daha düşman hâle gelen bir dünyanın gözünde, Amerika'daki egemenlik (*imperium*) ve mülkiyet haklarına (*dominium*) ilişkin iddiasını savunma ihtiyacıyla meşgul" olmuştur ve bu hikâye on dokuzuncu yüzyılın başında Simón Bolívar'ın İspanya yönetimine başarılı bir şekilde meydan okumasıyla sona ermiştir (Pagden 1990: 13-14). Las Casas'ın masum Kızılderililerin yozlaşmış istilacılar tarafından katledilmesine ilişkin yazdıkları, on altıncı yüzyılda, Camoën'in *The Lusiads* (1572) başlıklı eserinde olduğu gibi, genellikle sefahat düşkünü ve ahlaksız Avrupalı ile karşılaştırılan asil vahşi kavramının geliştirilmesine önemli bir katkı sağlamıştır. Aynı zamanda Kızılderililerin İspanyol tebaa ile aynı haklara sahip olması gerektiği yönündeki argümanı, evrensel insan hakları kavramına uyarlanmıştır. Las Casas'ın Kızılderililerin tam insanlığını tasdik etmesi ve istilacıların "sosyal günahlarını" kınaması, Gustavo Gutiérrez'in kendisini yirminci yüzyıl Latin Amerika kurtuluş teolojisinin kurucusu olarak nitelendirmesine neden olmuştur (Gutiérrez 1993).

Las Casas'ın yazıları, kısa sürede yerel Avrupa sömürge karşıtlığına da uygulanmış ve Hollanda'da İspanya yönetimine karşı 1566 yılında başlayan isyanlar sırasında Felemenkçeye tercüme edilmiştir. On sekizinci yüzyıl itibariyle argümanları, Avrupa'da, özellikle de Fransa'da sömürge karşıtı düşüncenin temelini oluşturan eşitlik ve insan hakları teorilerinin tam teşekküllü bir siyasi söylemine dönüştürülmüştür. İnsancıl filozoflar, en çok Rousseau'nun siyasi yazılarıyla özdeşleştirilen ancak köle ticareti karşıtı harekette yaygın şekilde kullanılan ve aynı zamanda edebî alanda, İngiliz Romantik şairleri olan Southey ve Wordsworth'ün çalışmalarında da ortaya çıkan bir motif olan asil vahşi fikrini, doğanın Avrupa toplumlarına sunduğu bir modele dönüştürmüştür. Pek çok örnekte asil vahşiye olan ilgi, Avrupalı olmayan halklara yönelik ciddi bir ilgiye yol açmaktan

ziyade, bunun Avrupa toplumu için yarattığı sonuçlarla alakalıydı. Ancak bu mit, filozofların sömürgeci suistimaller de dâhil olmak üzere, herhangi bir halk üzerinde keyfî iktidar kullanımını kınadıkları mutlakiyetçiliğe ve monarşik tiranlığa karşı eleştirilerini desteklemiştir. Voltaire, Montesquieu ve diğerleri, sömürgeci işgalin neden olduğu şiddeti kınarken Las Casas'ın yazdıklarına atıfta bulunmuştur. Ancak bu dönem için daha önemli olan, sömürgeci rejimin insan hakları adına yaptığı ihlallerin eleştirilmesiydi. Temelde insanların eşit olduğu inancı, sömürgeci rejimlerdeki ayrımcı uygulamalara, özellikle de o zamana kadar Avrupa medeniyeti tarafından bozulmamış olanların "medeniler" tarafından köleliğe mahkûm edilmesinin ikiyüzlülüğüne yönelik eleştirilerde, asil vahşi kavramından daha güçlü bir argüman hâline gelmiştir. Voltaire, Montesquieu ve Necker köleliği ve zorla çalıştırmayı kınamıştır; Fransız Devrimi'nin hemen öncesinde Brissot, *Société des amis des Noirs* Derneği'ni kurmuştur.

Britanya'da on sekizinci yüzyıldaki en yüksek sesli sömürge karşıtlığı türü de, Evanjelik ateş ve radikal muhalefetin de desteğiyle Fransa'dakinden daha aktif olan – ki bu da Britanya köle ticaretiyle Fransa'dan çok daha fazla uğraştığı için doğaldır – kölelik karşıtı hareketten kaynaklanmıştır. Kölelik, Britanya'da sömürge karşıtlığının yükselen sesinin ana nedenlerinden ilkiydi. Köleliğe yönelik itirazlar on yedinci yüzyılda dillendirilmeye başladı, Amerikalı sömürgecilerle yaşanan tartışmada gelişti ve ilk zirvesine 1787 yılında Abolition Society'nin kurulmasıyla ulaştı. Kölelik karşıtı kampanyanın argümanları, esasen sömürge karşıtlığının argümanlarının aynısı olan iki bağlamda geliştirildi: Bunlardan birincisi, Batı Hint Adaları'ndaki Metodist misyonerlerin plantasyon sahiplerine karşı direnişe aktif bir şekilde dâhil olmasına (ve böylece dinin ve misyoner faaliyetlerin kültürel emperyalizmle özdeşleştirilmesini engellemeye) neden olacak şekilde ortaya konan insancıl itiraz; ikincisiyse ekonomik itirazdı. Britanya'daki kölelik karşıtı kampanya, sömürgecilike yönelik asıl ahlaki insancıl itirazın hedefinin, tek başına sömürgecilik ve hatta (her ne kadar on yedinci yüzyıldan itibaren bu konudaki düşünce hakkında kayda değer bir yazın ortaya çıkmış olsa da) bu bölgelerde yerleşik insanların sömürgeciliğin etkileri nedeniyle çektikleri eziyetten çok kölelik uygulaması olmasını amaçlamıştır. Dolayısıyla insancıl eleştirinin asıl hedefini sömürgecilik değil, kölelik oluşturmuştur ve daha sonra kadınların, fabrika işçilerinin ve çocuk işçilerin durumuna yönelik liberal argümanlarda kullanılan bir benzetme sunmuştur. Kölelik karşıtı kampanya, kadın

aktivistler tarafından güçlü bir şekilde desteklenmiş ve kadın aktivistlerin ve toplumsal cinsiyet konularının – daha sonra ortaya çıkan ve toplumsal cinsiyet konularının büyük rol oynadığı, ancak kendi başına sömürge karşıtı bir hareket olmayan Liberal Sömürgeci Reform hareketine tezat oluşturacak şekilde – Avrupa'daki sömürge karşıtı hareketin önemli bir parçası olduğu anı temsil etmektedir (Ferguson 1992; Midgley 1992, 1998; Semmel 1960; Ware 1992). Ancak kölelik karşıtı hareket, tutarlı bir şekilde sömürge karşıtı değildi. Kölelik karşıtı kampanyanın "insanlık ilkeleri", Britanya'nın ticareti sona erdirebilmesini sağlayacak şekilde sömürgecilik için bir bahane olarak kullanılabilmişti – bu argüman Batı Afrika'nın köle sahilleri bağlamında Wadstrom (1794) ve daha sonra başkaları (Marx'ın kolonizasyon savunusu, benzer bir argümanın değiştirilmesinden ibaretti) tarafından sıklıkla dile getirilmiştir. Porter'ın da gözlemlediği üzere, emperyalizm karşıtları ve sömürgeci reformcular nadiren aynı kişilerdi (Porter 1968: 19). Yerlilere yönelik kötü muameleye ilişkin insancıl kaygı, çekilmeden ziyade müdahale anlamına geliyordu: 1837'de Aboriginals Protection Society (Kızılderili Koruma Topluluğu) adlı örgütün kurulmasından sonra, yerleşimcilerin Kızılderililere reva gördüğü muamele, özellikle Avustralya'da kolonizasyona yönelik itirazın temeli olarak hatırlatılmıştır (Baumgart 1982; Napier 1835); diğer yandan, kolonizasyon üzerine birçok kitap yazan ve kolonizasyonu kısmen insancıl gerekçelerle savunan Aboriginals Protection Society kurucusu Thomas Hodgkin'in argümanı olan "koruyucu" kolonizasyon için de bir gerekçe olarak kullanılabilirdi (Hodgkin 1833, 1834; Porter 1968: 18-25). Kolonizasyon, liberal bir yerli halklara karşı ahlaki ödev yükümlülüğüne dönüştürülebiliyordu; dolayısıyla, örneğin Fiji'nin Britanya tarafından 1874'te ilhakı, kısmen Fiji halkını burada uzun süredir bulunan Britanyalı yerleşimcilerin kötü uygulamalarından koruma isteğinden kaynaklanmaktaydı; 1903'ten itibaren yürütülen Kongo Reformu kampanyası, Kongo skandalının E. D. Morel tarafından ortaya çıkarılmasından sonra yerel halkın hakları konusundaki aynı insancıl kaygıya dayanmaktaydı (McIntyre 1977: 145; Porter 1968: 239-329). Yirminci yüzyılın başında, Alman ve Hollandalı sosyalistler ve Britanyalı Fabianlar da dâhil olmak üzere bazı sosyalistler, yerli halkları kendilerinden ve kapitalizmin etkilerinden korumak için sosyalist bir sömürgecilik tarzının gerekli olduğunu savunmuşlar ve bu pozisyon, İkinci Enternasyonal'in 1905 yılındaki Kongre'sinde kolonizasyonu destekleyen bir pozisyona kaymasını sağlamıştır (Braunthal 1966:

304-12; Lee 1988; Porter 1968: 109-23). Bu insancıl argüman, Somali'ye veya Sırbistan'a (Kosova) yapılan müdahalelerin de gerekçesinin temelini oluşturacak şekilde bugün de düzenli olarak ortaya çıkmaktadır.

Amerikan Bağımsızlık Savaşı sırasında on sekizinci yüzyıl Britanya'sında tartışılan meseleler sonucunda, sömürgecilike ilişkin dile getirilen temel ahlaki ve siyasi itiraz, tek başına sömürgecilike değil, sömürgeci yerleşimcilerin siyasi haklarının tanınmamasına odaklanmıştır. Bu, Yedi Yıl Savaşı'nı sona erdiren 1763 anlaşmasıyla alınan toprakların idaresi hakkında çıkarılan 1774 Quebec Kanununa ilişkin tartışmalarda da görülmektedir. Resmen alınmış olmasına rağmen Kuzey Amerika'da Fransız tehdidi olmadan İngiliz kolonicilerin bağımsızlık mücadelesi vereceği büyük oranda fark edildiği için, bu toprakların Fransa'ya iade edilmesi gerektiğini savunmaya devam eden bir kesim vardı (Knorr 1944: 115). Quebec'te Britanya'nın yönetimi ayrıca, İrlanda dışında ilk kez Katolik Avrupalıların (Quebec örneğinde kısmen) yerleşik olduğu, ele geçirilmiş bir bölgenin idare edilmesi sorununu ortaya çıkarmıştı. Bu konu en önemli siyasi müdahalelerden birinin temelini teşkil ettiği için diğer yazarlardan önemli ölçüde ayrılan, sömürgeci hakların en büyük ve en tutarlı savunucusu Edmund Burke'tü. Her ne kadar bugün genellikle *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* başlıklı eseriyle tanınsa da Burke, Britanya Krallığı'nın mevcut veya potansiyel istismarlarına karşı Quebeclileri ve ABD'deki kolonicileri savunarak başlamış ve Britanya parlamentosunda Warren Hastings'i itham ederek, East India Company'nin faaliyetlerinin ahlaki standartlarını uzun yıllar eleştirmiştir (Burke 1981, 1991; Whelan 1996). Bununla yalnızca tropikal sömürü kolonilerinin yöneticilerinin faaliyetleri için uygulanacak standartların değil, aynı zamanda yerleşimci kolonilerdeki Britanyalı göçmenlerin hakları kavramının da temellerini atmıştır. 1775 yılında Avam Kamarası'nda yaptığı bir konuşmada Burke, Amerika'yla uzlaşma sağlamayı savunmuş ve bunu yaparak bir İngiliz'in İngiltere'de olduğu kadar, yurt dışında da özgürlüğe hakkı olduğunu savunan radikal Charles Fox ile aynı safta yer almıştır. Amerikalılara İngilizlerin sahip olduğu özgürlüğün sağlanmaması, Burke'ün daha sonra *Fransa'daki Devrim Üzerine Düşünceler* adlı eserinde kullanacağı görkemli ve soyut dille ifade ettiği kurum olan İmparatorluk'un bağlarını koparmak anlamına gelecektir.

> Vekâletnamelerinizin, talimatlarınızın ve yürütmeyi durdurma hükümlerinizin, bu gizemli bütünün büyük düzenini bir arada tutan şey olduğunu hayal etmeyin. Bunlar, sizin iktidarınızı oluşturan şey-

> ler değildir. Bunlar ölü araçlar, pasif aletler olduğu kadar, bunlara canlılığını ve etkinliğini veren şey de İngiliz toplumunun ruhudur. En ince detayına kadar imparatorluğun her tarafını saran, besleyen, birleştiren, güçlendiren ve canlandıran, bu muazzam kitleye nüfuz eden İngiliz anayasasının ruhudur (Bennett 1953: 42).

Britanya anayasasının kapsamını, İmparatorluğun yerleşimci kolonilerine de genişletme fikri, bir yıl sonra, her ne kadar Burke'un kullandığı organik dayanışma dilinde olmasa da Adam Smith tarafından da önerilmiştir.

Burke'ün İngiliz anayasasının emperyal bir model olarak kabul edilmesi gerektiği yönündeki düşüncesi, sömürge karşıtı fikirleriyle garip bir tezat oluşturuyor gibi gözükmektedir. Sömürgeci özgürlüğü savunmuş ancak anakaranın sorumluluğunun yörüngesi içinde olması gerektiğini söylemiştir; bağımsızlıktan ziyade himayeyi savunmuştur. Ancak kısmen, Koehn'in de öne sürdüğü gibi karar alıcılar "imparatorluğa ilişkin toplu kararsızlıklarını aşamadığı" (Koehn 1994: 146) için kullandığı argümanlar, Kuzey Amerika kolonilerine ilişkin olarak kayda değer tavizler vermesi için hükûmeti ikna etmemiştir. Bir sonraki yıl çıkan ve ilk başarılı sömürge karşıtı ayaklanma olan, Amerika kolonilerindeki "isyan" bunun sonuçlarından biridir. On sekizinci yüzyılın sonunda ve on dokuzuncu yüzyılın başındaki sömürge karşıtı devrimlerin çoğu, sömürge karşıtı olsa da esasen, Amerika kolonileri örneğinde veya Amerika modeline uygun olan, Güney Amerika'daki (Simón Bolívar 1825) ya da İrlanda'daki (Wolfe Tone 1798) örneklerde olduğu gibi, yerleşimci ayaklanmalarıydı. Bu ayaklanmalar başarılı olduklarında, koloniciler genellikle daha sonra ikinci bir kurtuluş savaşı veya bir Sivil Haklar Hareketi (Bu, Amerika kıtalarındaki bazı ülkelerde hâlen gerçekleşmemiştir) gerektirecek şekilde, yeni bir dâhilî sömürgecilik rejimi kurmuşlardır. On dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar, geç dönem örnekleri Güney Afrika'daki Boerler ve Avustralya'daki milliyetçiler olmak üzere, sömürge karşıtı milliyetçilik neredeyse her seferinde yerleşimci kolonilerden çıkmıştı (Jebb 1905; Eddy, Schreuder ve MacDonagh 1988). Bu hareketin siyasi yönelimi, genellikle (Avustralya, Kanada, Yeni Zelanda ve Güney Afrika'da olduğu gibi) bu tür milliyetçiliklere Hintli veya Çinli göçüne karşı çıkartılan yasaların (veya yasadışı uygulama yöntemlerinin) eşlik ettiği gerçeği dikkate alındığında takdir edilebilir (Dilke 1890: 528-36). Yerleşimci sömürge karşıtı milliyetçiliğinin mirası, yönelim olarak daha liberal olsa da örneğin, ce-

vap yazan imparatorluk kavramında olduğu gibi, bugün bazı postkolonyal kültürel çalışmalarda hayat bulmaktadır. Cevap yazıyor olabilir ancak görünen o ki, hâlen bir imparatorluktur.

Amerikan kolonilerinin isyanı, Britanya'nın sömürgeci topraklarının idaresi konusundaki tutumlarını derinden etkilemiştir: İkinci Britanya İmparatorluğu, her daim birincisinin kaybını yanında taşımıştır. Turgot daha 1776 yılında, Amerika Birleşik Devletleri örneğinin Avrupa'nın kolonileri üzerindeki kontrolünün sona erdiği anlamına geldiğini iddia etmiştir. Britanya'nın 13 koloniye yönelik tutumu, sınırlandırılmayan genişlemenin kırılganlığına odaklanan sömürge karşıtı argümandan da etkilenmiştir - hükûmet, koloniyi dış güçlerden koruma görevini üstlendiği için nüfusun bir bölgede toplanmasını tercih etmiştir. Bu, Britanya'nın Amerikalı kolonicilerin Batı'ya doğru açılmasını yasaklamasının nedenlerinden biridir; diğeriyse, 13 koloninin batısında Amerikan yerlileri için geniş bir rezerv bölgenin kurulmasıydı. 1776'dan sonra bu derhâl feshedilmiş ve yerleşimciler, o zamana kadar Britanya hükûmeti tarafından yerli Amerikalılar için ayrılmış toprakları derhâl işgal etmiştir. Amerikan "özgürlüğü" aynı zamanda Amerikan yerlilerini, özellikle de savaş sırasında Britanya'nın yanında savaşmak gibi talihsiz bir hata yapan İrokua halkını, yerlerinden etme ve yok etme özgürlüğü anlamına gelmekteydi. Yerli halklara yönelik muamele konusundaki insancıl kaygı, Burke'ün Amerika ve Hindistan'daki durum konusundaki tutumları arasındaki bağlantılardan birini sağlamaktadır. Sara Suleri'nin de gözlemlediği üzere, Burke'ün aynı zamanda, "Hindistan'ın henüz Batı tarafından anlaşılmayan kültürlerden ve toplumlardan oluşması olasılığını ilk defa dile getirenlerden biri olarak hakkının teslim edilmesi" gerekmektedir (Suleri 1992: 46).

Hastings'e yönelik ithamlarında Burke, East India Company yönetiminin yozlaşmışlığına odaklanmış ve olağanüstü tutkulu açılış konuşmasında, uzun uzun söz konusu şirketin memurlarının yerli Hindistanlı tebaayı nasıl istismar ettiğini anlatmıştır. Burke, ahlaki ve siyasi dürüstlüğün gerekliliğini vurgulayarak ve bundan sonraki sömürgeci yönetimlerin uyması gereken standartları belirleyerek, kendisini bir özgürlük savunucusu değil, bir reformcu olarak göstermiştir. Sömürgecilik eleştirisi, imparatorluğun meşruiyetine değil, iktidarın suistimal edilmesine ve diğer kültürlerin normlarına, sosyal uygulamalarına ve kurumlarına karşı hoşgörüsüzlüğe yöneltilmiştir (Mehta 1999). Britanya anayasasını emperyal

yönetim için bir model olarak göstermesi, bu anayasanın, Westminster parlamentosunun genel egemenlik çerçevesi içinde farklı bölgeler için farklı siyasi ve yasal kurumlar ve eğitim kurumları sağlayabilme becerisine dayanmaktadır. Bunun için sunduğu model İrlanda'daki durum değildi - Burke, uygulamada bir apartheid devleti kuran ceza kanunlarını ve Katoliklere karşı uygulanan ayrımcılığı sert şekilde eleştiriyordu. Burke, İrlanda yerine, 1745'ten sonra Highland kültürünün yok edilmesinin ve tasfiyelerin ardından, bir yandan kendi ayrı yasal ve eğitim sistemlerini korurken, Britanya devletine başarılı bir şekilde asimile olabilen İskoçya'nın durumunu örnek göstermiştir. Bunu savunurken de, herhangi bir sömürgeci yönetim durumunda yerel, yasal, eğitsel ve kültürel kurumlara müdahale edilmemesi gerektiğini söylemiştir. Burke, Britanya emperyal sisteminin ideolojik temelini teşkil eden liberal, asgari müdahale veya hiç müdahale etmeme ilkesini etkin bir şekilde oluşturmuştur. Bu, teoride yer alan bir kültürel haklar kavramından türetilmemiştir, ancak Luke Gibbons'un (yayına hazırlanıyor) da gösterdiği üzere, Burke'ün görenek, tarih ve geleneklerin rolüne ilişkin argümanları, çok kültürlülük üzerine yürütülen modern tartışmalar bağlamında bu şekilde yorumlanabilir. Aynı zamanda Burke, anakara merkezinde muhafazakâr siyasi pozisyonunun ve yukarıdan dayatılan ideolojilere direnen görenek ve kültürel geleneklerin bağlayıcı gücü konusundaki fikirlerinin, sömürgeci çeperde tahakküm altında olan halklar için – radikal bir sömürge karşıtı argüman olarak – çok farklı bir işleve sahip olabileceğini fark etmiştir.

Macaulay, Mill, Bright veya Fawcett'inkiler gibi on dokuzuncu. yüzyılda Britanya sömürgeciliğinin uygulamalarına yönelik çalışmalar, kolonilerin varlığına karşı çıkmamakla birlikte yönelim bakımından benzer şekilde reformcuydu (Maccoby 1938, 1953). Ancak Burke'ün itirazı, tamamen özgeci değildi; yurt dışında baskıcı sömürgeci rejimlere gösterilen hoşgörünün, Britanya'daki kurumların uygulamalarını da zayıflatacağını ve nihayetinde bozacağını, dolayısıyla da Britanya'daki özgürlüğü tehdit edeceğini savunuyordu. 1774 yılında Kanada'yla ilgili olarak şunları söylemiştir: "O ülke, özgür bir ülke olarak yönetilemediğinde, bu ülkenin de yönetilip yönetilemeyeceğini sorguluyorum. Hiçbir özgür ülke, bir diğerini kölesi olarak tutamaz. Bunun karşılığında ödeyeceği bedel kendi özgürlüğü olacaktır." (Bennett 1953: 38). Bu tarihin intikamı argümanı daha sonra, Cobden ve emperyalizmle ilişkili olarak Hobson (1938: 150-1) tarafından da kullanılacaktır. Aynı zamanda Marx'ın da

işaret ettiği gibi, Burke'ün Hindistan konusundaki fikirleri, Pitt'in 1784 Hindistan Kanunundan itibaren özellikle aristokrasi ve üretim sektörü arasında, farklı İngiliz siyasi grupları arasında East India Company'nin siyasi kontrolü konusunda uzun zamandır devam eden, söz konusu şirketin himaye için bir araç olarak kullanılmasını önleme ve serbest ticarete açma amacıyla yürütülen mücadelenin bir parçasıydı. Smith gibi, Burke de anakara ile koloniler arasındaki ilişkilerin serbest ticaretin karşılıklı faydasına dayanması gerektiğini savunmuştur.

On sekizinci yüzyıl itibariyle, insancıl itiraza ek olarak, insanların doğal hukukun bir sonucu olarak eşit oldukları inancına dayanan daha az ataerkil bir siyasi argüman geliştirilmiştir. Bu sömürge karşıtlığı, özgürlük, eşitlik ve kardeşlik ilkelerinin savunucuları tarafından, teorik olarak bütün ırkları da kapsayacak şekilde genişletildiği Fransız Devrimi sırasında daha da güç kazanmıştır. Devrimci Fransız Millî Meclisi'nin kolonilerini - kısa bir süreyle - özgürleştirmesine neden olan doğal eşitlik kavramının mantığıydı. Amerika Birleşik Devletleri'nin bağımsızlığı esnasında olduğu gibi, bütün insanların eşit yaratıldığı görüşünün genellikle, yalnızca beyaz erkekleri kastettiği varsayılmıştır. Fransa'daki siyasi radikaller, Britanya'daki muadilleri gibi, öncelikle siyahilerin hakları sorununa ve kölelere özgürlüklerinin verilmesine odaklanmışlardır. Robespierre, şu ünlü açıklamasını bu bağlamda yapmıştır: "Eğer koloniler size, onurunuza, şanınıza ve özgürlüğünüze mal olmak zorundaysa, yok olsunlar." (Merle 1969: 192). Ancak bu, devrimci meclislerin hemen sömürgeci halklara siyasi haklarını verdikleri anlamına gelmemektedir. Sivil ve siyasi hakların özgürleştirilmiş siyahlara verilmesi, 1792 yılında gerçekleşmişti ve 1794 yılında da konsey, Danton'un emriyle kolonilerde köleliği yasaklamıştır - etkisiz olan ve çok geç alınan bir önlem olarak. 1791 yılında Fransız San Domingue'de (Haiti) başlayan ve liderliğini Toussaint L'Ouverture'ün üstlendiği yeni dünyadaki ilk başarılı köle ayaklanması hem plantasyon hem de yerleşimci ekonomiler için artık sömürge karşıtı ayaklanmalar bakımından bazı emsaller olduğu anlamına gelmiştir (Blackburn 1988; James 1980). Ancak devrimciler, insan haklarının kapsamının genişletilmesini, sömürgesizleşme yerine, kolonileri anakara Fransa'nın sivil ve idari yapılarına asimile edebilmek için dikkate almışlardır; yalnızca Brissot veya Condorcet gibi birkaçı, kolonilerle olan bağların koparılmasını öngörmüştür. Devrimciler, insan haklarının kendi düşündükleri anlamda tanınmasıyla ilgilendikleri

için daha ziyade, daha sonra gelen liberal nesiller ve genel olarak Fransız sömürgeciliği için bir model hâline gelecek bir siyasi ve kültürel asimilasyon usulünün savunuculuğunu üstlenmişlerdir. Bu Fransız medeniyetinin faydalarını dünyaya götürme fikri, Herder gibi yazarların kolonileri, milletin gücünü ve saflığını azaltan cansız fazlalıklar olarak tarif etmesine yol açan, milliyetçilik ve millî kültüre yönelik giderek artan Romantik vurguyla bütünleşmiştir. Ancak bu, sömürgesizleşmeyi teşvik etmek şöyle dursun, kolonileri tam olarak Fransız kültürüne entegre etme çabalarına yol açmış ve bütün kolonileri, anakara Fransa'nın bir parçası yapma yönündeki asimilasyoncu hayali (bugün bile Fransa, Pasifik Okyanusu'nda yaptığı nükleer denemelerin kendi içişleriyle ilgili olduğunu iddia etmektedir) veya daha genel bir düzeyde, Avrupa kültürü ve dininin varsayılan faydalarını, dünyanın geri kalanına aktarma yönündeki medenileştirme misyonunu güçlendirmiştir.

Hem Fransa'da hem de Britanya'da devrimci düşüncenin temelinde yatan, erkekler ve kadınlar için evrensel insan hakları fikri ve tek tek uluslar ve yerel halklar için yeni yeni doğmakta olan kendi kaderini tayin hakkı kavramı, sömürgeci kurtuluş hareketlerinin siyasi dayanağının temel kurallarını öngörmüş ve belirlemiştir. Bu fikirler, ayrıca hem baskıcı sömürgeci ideolojilerin ve geçmişin rejimlerinin eleştirisiyle hem de günümüzde Avrupalı olmayan halkların siyasi ve kültürel kendi kaderini tayin ve kendi kendilerini temsil haklarının dile getirilmesiyle ilgilenen çağdaş postkolonyal teorinin temellerini de atmıştır. İnsan hakları ihlallerine yönelik ilgisiyle postkolonyal teori, Las Casas ile başlayan ve uzun zamandır devam eden sömürgecilike insani ve siyasi itiraz geleneğiyle ilişkilendirilebilir. Bu gelenek, ekonomik geleneğin sömürge karşıtlığının meselelerinden ziyade, siyasi ve kültürel reforma odaklanmıştır. Bu pozisyonun özünde bir çelişki olduğu öne sürülmüştür: İnsan hakları kavramı, Aydınlanmacı Avrupa'ya ait bir teori olarak geliştirildiği için insancıl siyasi geleneğin bile, esasen Avrupalı olan değerlerin evrensel düzeyde kabulünü temsil ettiği iddia edilmiştir. Ancak Avrupalı olmayan sömürge karşıtları, hemen küresel, evrensel insan hakları fikrini özümsemiş ve bu hakları, sömürgeciliğin siyasi ve ekonomik uygulamalarına ve bağımsızlık sonrası dönemde yaşanan ihlallere karşı dile getirmeye başlamışlardır. Burada sorulması gereken soru, daha ziyade hak söylemini üreten küresel kapitalist ekonomik sistemde, bugün bu söylemin nasıl bir işleve sahip olduğudur.

Ekonomik İtiraz

Marx'ın haklı bir şekilde savunduğu üzere, ilk andan itibaren kolonizasyonun temel motivasyonu ekonomikti. Ancak ekonomistler giderek daha fazla, yabancı bir toprağın fiziksel olarak işgali, idaresi ve savunması anlamında kolonizasyonun gerekliliğini tartışmaya ve bunun yerine serbest ticareti savunmaya başlamışlardır. Her ne kadar ayrı bir argüman olsa da bu itiraz, sömürgecilike karşı ahlaki- siyasi itirazla çatışma içine girmemiştir ve pek çok yazar, her iki itirazı da dile getirmiştir. Özellikle devrimci dönemin Britanyalı Faydacıları, sömürgecilike karşı itirazlarında, yalnızca ahlaki gerekçelerle değil, aynı zamanda kolonilerin mali bakımdan yararlılığını da sorgulayarak, oldukça katı bir pozisyon takınmıştır. Öne sürdükleri argümanlar, kanalın diğer tarafında Fransız Devrimi'nden itibaren ortaya çıkan bütün pozisyonlardan çok daha radikal bir şekilde sömürgecilik karşıtıydı. Temel argümanları, kolonilerin kârlı oldukları varsayımını sorgulamak ve bir yüzyıl sonra emperyal tercih sistemi için de aynı şekilde uygulanabilecek olan itirazlarla merkantilist sistemin korumacılığını eleştirmek bakımından ekonomikti. En büyük teorik müdahale, *Milletlerin Zenginliği* (1776) adlı eserinde Adam Smith tarafından yapılmıştır. Smith'in eseri Amerikan Bağımsızlık Savaşı sırasında yazılmıştı ve Smith'in kolonicilerin taleplerine sempatiyle yaklaşan pek çok Britanyalı liberal entelektüelden biri olduğu açıktı (Sainsbury 1987). Smith, şüphesiz bu nedenle *Milletlerin Zenginliği* adlı eserinde kolonilere ayırdığı kayda değer bölümde yaptığı tartışmaları Britanya Kuzey Amerikası örneği üzerinden yürütmüştür. Ancak kitap, Avrupa'nın genişlemesinin tarihiyle başlar - yeni koloniler kurma nedenleri, bunların zenginliğinin sebepleri ve Avrupa ile özelde Britanya için avantajları. Smith, kolonilerin Avrupa'daki hükûmetlerin "bilgeliği ve politikası" sonucunda ortaya çıkmadığını, aksine "düzensizlik ve adaletsizlik"lerinin bir neticesi olduğunu savunur. Ancak, kolonilerin beraberinde getirdiği ticaret ve pazar genişlemesi, Avrupa'daki sanayilerin üretimini artırdığı için hükûmetler bu kolonilerden çok fayda sağlamıştır. Bu noktada Smith, argümanı için temel bir ayrımı ortaya koyar: "Koloni ticaretinin ve bu ticaretin tekelinin sonuçlarını birbirinden çok dikkatli bir şekilde ayırmalıyız. İlki her zaman ve doğal olarak faydalıyken; ikincisi her zaman ve doğal olarak zararlıdır." (Smith 1910, II: 104). Dolayısıyla Smith, sömürgecilike karşı çıkmaz; ancak ana ülkenin koloniler üzerinde ekonomik ve siyasi kontrolü sağlama

çabalarına karşı çıkar. Smith, bir serbest ticaret yanlısı olarak Avrupa ülkelerinin kolonileriyle kurdukları tekel ilişkisinin, diğer bütün ülkelerin ve kolonilerin sanayilerinin gelişimini engellemek suretiyle, üretim artışını, aksi hâlde olacağından daha az ve daha kısıtlı hâle getirdiğini öne sürer. Tekel ilişkisinin, sermayeyi başka yerlerdeki diğer ticaret alanlarından kaydırdığını ve bu alanların çöküşüne neden olduğunu savunur; ticaretteki görünür artış, bir artış olmaktan ziyade bu durumda ihmal edilen alanlardan kaydırmadır. Ülkedeki sanayi kolları kısıtlı, saptırılmış ve kırılgan bir şekilde bağımlı hâle gelir. Sömürgeci ticaret daha kârlı olsa da, aynı sebeple bu sanayiyi daha az rekabet edebilir hâle getirir ve diğerlerinin başka yerlerde fiyat kırmasını sağlar - esasen bu, on dokuzuncu yüzyılın sonundan itibaren Britanya ekonomisinin başına geleceklerin doğru tanımıdır. Kısaca, korumacı merkantilist sistem sanayinin tam potansiyeline ulaşmasını engeller.

Smith aynı argümanı, yalnızca insancıl sebeplerle değil, aynı zamanda verimsizliği nedeniyle ekonomik sebeplerle de onaylamadığı kölelik ekonomisine ilişkin olarak da öne sürmüştür. Plantasyon köle ekonomileri, kolonilerin eski denizcilik kanunlarıyla ve korumacı gümrük vergileri sistemiyle korunduğu ekonomik sistemin bir parçasıydı. Geleneksel olarak köleliğin pek çok açıdan ekonomik olarak kârlı olduğu varsayılıyordu (on yedinci yüzyılda köle ticaretinin ilave faydalarından birinin, Afrikalıları tropikal iklimden ılıman iklime taşıyarak, giyinmek için Britanya yününe ihtiyaç duymalarını sağlamak olduğunu savunanlar bile vardı). Batı Hint Adaları'nda kölelerin çalıştığı arazilerden akan muazzam gelir, on sekizinci yüzyılda dikkat çekici boyutlara ulaşmıştı - ünlü oryantalist gotik roman *Vathek*'in (1786) yazarı William Beckford, arazilerinden yıllık 165.000 sterlin kazanıyordu. Smith bu gerçeği reddetmiyordu, ancak argümanı tersine çevirerek köleliğin, sistemin gerekli bir parçası olmaktan ziyade, yalnızca şeker ve tütünden elde edilen kârlar bu kadar büyük olduğu için sürdürülebilir olduğunu söylüyordu: Yalnızca şeker ve tütün plantasyonları "köle yetiştirme masrafını karşılayabilir"di (Smith 1910, I: 345). Genel olarak koloniler örneğinde Smith, Amerikan kolonicileriyle çatışmanın öncelikli kaynaklarından birine odaklanan ve sonraki iki yüzyıl boyunca radikal sömürge karşıtları tarafından tekrar edilecek olan, kolonilerle tekel ilişkisi ne kadar gelir getirse de, bu faydanın kolonileri koruma maliyeti nedeniyle gerçek olmaktan ziyade, görünürde olduğu argümanını ileri sürmüştür. Eğer barış ve savaş (ya-

kın zamanda biten Yedi Yıl Savaşları, Smith'in de ileri sürdüğü üzere, on sekizinci yüzyıldaki birçok savaş gibi "toptan bir koloni çatışması"ydı) (a.g.e., 112). zamanlarında yapılan askerî ve donanmaya ilişkin harcamalar, anakaranın sadece kolonileriyle ticaret tekelinin kârını korumak üzere yaptığı harcamalar olarak ele alınırsa, bu tekellerin görünürdeki ekonomik avantajlarının yanıltıcı olduğu görülebilirdi. Bütün Avrupa ülkeleri kolonileriyle yaptıkları ticaretin kârlarının tamamını kendine çekmeye çalıştıysa da yalnızca bu ticareti korumanın maliyetlerini kendilerine çekmişlerdir. Smith şu sonuca varır: "Dolayısıyla, mevcut idare sisteminde Büyük Britanya kolonileri üzerinde kurduğu hâkimiyetten zarardan başka hiçbir şey elde etmemektedir." (a.g.e., 112). Smith, bu argümanı ileri sürerek, kolonilerin verimsizliğini öne süren ve dolayısıyla kolonilerle bağları kesmeyi savunan Dean Tucker gibi diğer radikal iktisatçılarla aynı saflarda yer almıştır (Knorr 1944: 117-25; Semmell 1993: 59-62). Smith de vardığı sonucun ardından, şu radikal öneriyi yapar: "Büyük Britanya, gönüllü olarak kolonileri üzerindeki bütün yetkisinden vazgeçmelidir." (Smith 1910, II: 112). Smith, bu seçeneği ne kadar cazip bulursa bulsun, Britanya'nın tavsiyesine uymasının pek mümkün olmadığını da kabul eder. Dolayısıyla bir de alternatif çözüm önerir. Smith, imparatorluğun maliyeti argümanını göz önüne alarak, kolonilerin de onları savunmak ve idare etmek için yapılan harcamalara katkıda bulunmaları gerektiği sonucuna varır. Ancak son dönemde meydana gelen olayların, bunu gerçekleştirmenin zor olduğu anlamına geldiğinin de farkındadır. Amerika'nın temsil edilmediği sürece vergi ödemeyeceği savını bildiği için Britanya'nın kolonileriyle bir anayasal birlik oluşturmasını ve bu birliğin federal bir meclis tarafından idare edilmesini önerir. Smith'in sömürgesizleşmeye alternatif olarak önerdiği federal imparatorluğu öngören bu liberal emperyalist seçenek, yirminci yüzyıla kadar ciddi bir öneri olarak geliştirilmiştir.

Smith'e göre, "Amerika'nın ve Ümit Burnu yoluyla Doğu Hint Adalarına geçiş yolunun keşifleri, insanlık tarihinde meydana gelen en büyük ve en önemli olaylardır." (a.g.e., 121). Bu olaylardan sonra ortaya çıkan devrim niteliğindeki yeni küresel ekonomik sistemin etkilerinin, muazzam ve sınırsız olduğunu savunmuştur. Her ne kadar ekonomik açıdan kârlı olsa da Smith'e göre, "hem Doğu hem de Batı Hint Adaları'nın yerlileri için bu olayların sonucunda ortaya çıkan bütün ticari kârlar, sebep oldukları korkunç felaketlerde gömülmüş, yok olmuştur." Bu ülkelerin yerli halklarının

kuvvetlenecekleri "ve dünyanın çeşitli yerlerinin sakinlerinin, karşılıklı korku yaratmak suretiyle, bağımsız ulusların içinde bulunduğu adaletsiz durumu sindirebilmesinin ve birbirlerinin haklarına saygı duydukları bir ortamı yaratabilmesinin tek yolu olan cesaret ve kuvvet eşitliğine varabilecekleri" bir geleceği tasarlamaktadır. Smith, bu "kuvvet eşitliğinin" yalnızca uluslararası ticaretten kaynaklanan "karşılıklı bilgi alışverişiyle" sağlanabileceğini savunur (a.g.e., 122). Ticaret, Avrupalı olmayan halklara felaket getirmiştir ancak yalnızca ticaret saygınlıklarını, eşitliklerini ve güçlerini tekrar kazanmalarını sağlayabilir; bu açıdan Smith, Marx'ın sömürgeciliğe ilişkin argümanlarını öngörmektedir. Ancak Smith'in sermayenin ve sanayinin dünya ticaretiyle gelişebileceğine ilişkin hevesi, Marksist olmaktan çok uzak bir serbest piyasa verimlilik ekonomisi modeline dayanmaktadır. Koloniler, kapitalist yayılmanın ve uluslararası ticaretin gelişiminin önünde bir engel olarak durdukları için, bu modelin çarpıklıklarından ve önündeki engellerden biridir. Smith, koloniyle anavatan arasındaki serbest ticaretin önündeki bütün engellerin kaldırılmasını güçlü bir biçimde savunmuş ve özellikle de East India Company'nin (ki bu şirket, tesadüfen kendi savunmasının masraflarını kendisi karşılamış ve Londra'daki East India Ofisi'nin savunması için de büyük harcama yapmıştı) tekelci ticaret haklarını eleştirmiştir. Ancak kolonileri genel anlamda yerleşimci koloniler olarak ele alan Smith, Hindistan'ın özel bir şirketin kolonisi olarak anormal durumu hakkında ayrıca yorum yapmamıştır. Smith on dokuzuncu yüzyıldaki en önemli sömürgecilik karşıtı düşüncelerin, özellikle Manchester Ekolü ve Gladstone gibi liberal izolasyoncuların düşüncesinin temellerini atmıştır. Tekel sistemi, ticari olarak verimsiz, pahalı ve yozlaşmış bir iltimas sistemi olarak işleyen bütün sömürgeci sistemin küçük bir evreniydi. Liberaller 1846 yılı itibariyle kolonilerle serbest ticareti sağlamayı başardıysa da koloniler, 1859 yılında Britanya mallarına karşı gümrük vergileri koymaya başladı ve tekel sistemi emperyalizmin himayesinde korumacılık şeklinde yüzyılın sonunda yeniden yürürlüğe kondu (Bell ve Morrell 1928: 322). Smith'in şüphesiz Lenin'e karşı savunacağı gibi, emperyalizm kapitalizmin en ileri aşaması değil, daha ziyade eskimiş ve verimsiz merkantilist ilkelere gerici bir dönüştü (Porter 1968: 7). Dolayısıyla Smith, uzun zamandır sömürgeciliğe ve sömürgeci uygulamalara karşı ileri sürülen ahlaki ve insani itiraza, sömürgeci sistemin varlığının temeline saldıran, yıkıcı bir ekonomik eleştiri eklemiştir.

Smith bir İskoç olduğundan ve eserlerini Edinburg'da yazdığından, sömürge karşıtı duruşunun İskoçya'nın İngiltere'ye ilişkin pozisyonuyla nasıl ilgili olduğu sorusu doğal olarak ortaya çıkmaktadır. Smith *Milletlerin Zenginliği* adlı eserini yayımladığında, 45 isyanının üzerinden yalnızca otuz bir yıl geçmişti. Smith milliyetçiden ziyade, kozmopolitan bir bakış açısına sahipti ve koloniler üzerine yazdığı bölümde, İskoçya'yı ve hatta İrlanda'yı ele almamıştı. Amerikan kolonilerinin, kendisinin kesinlikle öngördüğü üzere bir gün ekonomik olarak Britanya'yı geçmesi hâlinde bir emperyal federasyon kurulması fikri üzerine yürüttüğü tartışmada, bir noktada gelişigüzel bir şekilde, bu durumda imparatorluk merkezinin daha batıya taşınmasının mantıklı olacağını söylemiştir (Smith 1910, II: 121). Eşit şekilde, İskoçlar parlamentoda temsil edildikleri ve İngiltere'yle İskoçya arasındaki ticarette gümrük vergisi bulunmadığı için, bu ilişkide tek bir unsur dışında itiraz edilmesini gerektirecek ekonomik bir gerekçe yoktur: Smith'in sömürgeciliğe yönelik ekonomik eleştirisi, anakaradaki yerleşik ve çoğunlukla aristokratik çıkarların, verimlilikten ziyade himaye aracılığıyla işleyen eskimiş bir merkantilizm sisteminin ömrünü uzattığı ve daha sonraki yıllarda Kuzey ve Güney Amerika'daki yatırımları aracılığıyla büyük finans kuruluşları kuran Edinburg finansçılarının örneğini oluşturduğu türde girişimci kapitalistleri dışladığı şikâyetine dayanmaktadır. James Mill ve Hobson da daha sonra kolonilerin ayrıcalıklı bir azınlığın menfaati için (Mill'in deyişiyle "üst sınıflar için muazzam bir dış alan rahatlama sistemi") devam ettirildiğini ve bütün ulus için beladan başka bir şey getirmediğini savunmuşlardır. Bu bakımdan Smith'in geliştirdiği temeller, köhne ve kısıtlayıcı İngiliz üniversitelerine yönelik eleştirisinin temellerine çok benzer: İki durumda da aslolan yararlılık testidir (Young 1996: 205-14). Dahası, Colley'nin de gösterdiği gibi, Smith'in yazdığı dönemde pek çok İskoç, İngilizlere direnmekten ziyade, imparatorluğun faydalarından pay alabilmek için orduya ve devlet memuriyetine girmeye çalışmakla meşguldü. Şikâyetleri imparatorluğun bir parçası olmaktan ziyade, yeterince ganimet alamadıkları üzerindeydi (Colley 1992: 117-32). Esasen Britanya İmparatorluğu, giderek daha fazla İskoç ve İrlandalıların aktif katılımına bağımlı hâle geliyordu (Jeffery 1996): Glasgow'un on dokuzuncu yüzyılda imparatorluğun ikinci şehri olarak bilinmesi boşuna değildi. Yine de Smith'in, David'in "Thames nehrinin kıyılarını istila eden barbarlar"a yönelik düşmanlığını paylaştığı açıktır. Ancak bu düşmanlık, Hume'un 1768 yılındaki sömürgeci isyan olasılığı karşısında neşeyle yaz-

dığı şu satırlar kadar da ileri gitmiyordu: "Amerika'nın ve Doğu Hint Adaları'nın tamamen ve nihayet ayaklandıklarını, hasılatın yarıya indiğini, itibarın iflasla tamamen yerle yeksan olduğunu, Londra'nın üçte birinin harabeye döndüğünü ve aşağılık çetenin dize getirildiğini görmeyi ne kadar çok istiyorum." (Hume 1932, 2: 184).

Jeremy Bentham, Smith'ten yirmi yıldan az bir süre sonra, Fransız Devrimi sırasında, kolonilerin elde tutulmasına üçüncü bir siyasi itiraz eklemiş ve bundan sonra anakarada sömürgeciliğe karşı kullanılacak argümanların içeriğini tamamlamıştır. Bentham, 1793 yılında yazdığı "Emancipate your Colonies! Addressed to the National Convention of France" (Kolonilerinizi Özgürleştirin! Fransa Ulusal Meclisi'ne Hitaben) başlıklı olağanüstü ve radikal broşürde, Smith'i takip ederek, kolonilerden elde edilen kârın, kolonileri korumak için yapılan masraf ve ortaya çıkardıkları uluslararası çatışmanın maliyeti göz önüne alındığında, en iyi ihtimalle sanal bir kâr olduğu ve sömürgeci tekeller olmadan ticaretin daha kârlı olacağı konusunda ısrar etmiştir. Ancak ilk defa bu ekonomik argümanları, hak ve adalet söylemiyle birleştirmiş ve Fransızların kendileri için yakın zamanda elde ettikleri özgürlük ve eşitlik haklarını mantıken sömürgeci uluslara da vermeleri gerektiğini savunmuştur:

> Siz kendi hükûmetinizi seçebiliyorsunuz, neden başka halklar kendilerininkini seçemesin? Yani, siz cidden dünyayı yönetmek istiyorsunuz ve bunun adına *özgürlük* mü diyorsunuz? İnsan haklarına ne oldu? Bu haklara sahip olan tek insanlar siz misiniz? Yazık, benim yurttaşlarım, sizin iki farklı ölçünüz mü var (Bentham 1843, IV: 408)?

Bentham'ın broşürü, Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi'ni sömürgeci özgürleşme için bir amentüye dönüştürmüştür: Fransızlar artık evrensel haklar söylemini kabul ettiklerine göre, sömürgeci tahakküm uygulayıcılığına tutarlı bir şekilde devam edemez. Paine'in *Rights of Man* (*İnsan Hakları*) adlı eseri, yalnızca kadınlara değil, aynı zamanda kolonileştirilmiş toplumlara da eşit şekilde uygulanabilirdi. Bundan sonra eşitlik, özgürlük, insan hakları ve ulusların kendi kaderini tayin hakkı, sömürge karşıtı mücadelenin gerekçesini ve temelini oluşturacaktı. Fransızlar, her ne kadar rasyonalizmi sevseler de Bentham'ın amansız mantığını coşkuyla karşılamadı. Bentham'ın buradaki son "iki farklı ölçü" sorusu aynı zamanda, on dokuzuncu yüzyıl boyunca emperyalistlerin giderek daha fazla kullandığı

savunma stratejisi olan, gerçekten de iki (veya daha fazla) insan ölçüsü olduğu ve yalnızca Avrupalıların tam olarak insan oldukları ve özgürlüğe ve kendi kendilerini idare etmeye yetkin oldukları yönündeki ırkçı argümanı öngörmüştür. Burada Bentham, sömürgesizleşme fikrini Hindistan'ı da içine alacak şekilde açıkça genişleterek Smith'ten daha ileri gitmiştir ancak Bentham bile, özgürlük ağacının Hindistan'a dikilirse büyüyüp büyümeyeceğini sorarak, insan hakları söyleminin tercüme edilebilirliği konusunda bir tereddüt anı yaşamıştır: "İnsan Hakları Bildirgesi *Sanskritçeye* tercüme edilebilir mi? *Bramin, Chetree, Bice, Sooder* ve *Hallachore* eşit düzlemde buluşur mu?" Bentham, 1831 yılında büyük Hindistanlı reformcu Rammohan Roy'la tanıştığında, sorusunun olumlu cevabını alma fırsatı bulmuştur. Avrupalıların bakış açısından ahlaki pozisyon açık olsa da – "kolonilerinizden vazgeçin – çünkü onları idare etmeye hakkınız yok ve sizin tarafınızdan idare edilmemeyi tercih ederler, zira sizin tarafınızdan idare edilmek onların çıkarlarının aleyhine." (Bentham 1843, IV: 417) - Avrupa'nın insan hakları söyleminin başka herhangi bir topluma ne kadar uygulanabilir evrensel bir olgu olduğu hususu, Bentham'ın 1793 yılında, J. S. Mill'in özgürlüğün Hindistan için uygunluğu konusunda meşhur "iki ölçü" argümanına da genişletilecek bir tereddüt yaşamasına neden olmuştur. 1859 yılında yani "Ayaklanma"dan iki yıl sonra Mill, Hindistan'daki İngilizler ve Cezayir'deki Fransızlarla ilgili olarak şunları yazmıştır:

> Medeni ulusların birbirlerinin bağımsızlığına ve milliyetine karşı uymak zorunda oldukları kutsal ödevler, milliyetin ve bağımsızlığın ya kesin bir şer ya da en iyi olasılıkla, şüpheli bir hayır olduğu halklara karşı bağlayıcı değildir... Barbar bir halka karşı uygulanan herhangi bir eylemi ulusların hukukunun ihlali olarak nitelendirmek, yalnızca böyle konuşan kişinin konu üzerinde hiçbir zaman düşünmediğini göstermektedir. Bu tür bir eylem, kolaylıkla büyük ahlak ilkelerinin ihlali olabilir, ancak barbarlar bir *ulus* olarak, en kısa sürede onların bir ulus olmalarını sağlayacak şekilde davranılma hakkı dışında, bir hakka sahip değildir (Mill 1984: 118).

Bu tür yaratıcı argümanlara karşın, evrensel insan hakları söylemi kolay kolay ortadan kalkmayacak bir kaynaktı ve yirminci yüzyılda gerçekleşen sömürge karşıtı hareketler tarafından giderek daha etkin şekilde kullanıldı. Bu söylem, 1948 Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi'nde resmi hâle geldi ve dünyanın her tarafında azınlık mücadelelerinin bir temeli olarak kalmaya devam etmektedir (Shivji 1989; Wallerstein 1995).

On Dokuzuncu Yüzyıl Liberalizmi

On Dokuzuncu Yüzyıl Fransa'sında Sömürgecilik Karşıtlığı: Cezayir ve Medenileştirme Misyonu

On sekizinci yüzyılda insancıl itiraz, kendisini liberal ekonomik değerlerle ittifak hâlinde buldu: Sömürgecilik ve sömürgecilikle bağlantılı uygulamalar hem insancıl hem de ekonomik nedenlerle kınanabiliyordu. Bu şanslı ancak beklenmedik ittifak, 1870'lere kadar on dokuzuncu yüzyılın büyük bölümünde geçerliydi ve Marx için potansiyel bir sorun teşkil etti. Öte yandan, Fransa'da söz konusu ittifak, Napolyon savaşlarının sonunda ortaya çıkan farklı durumdan dolayı hızla dağıldı. 1815 yılı itibariyle Fransa, kolonilerinin büyük bölümünü kaybetmişti ve sömürgeci bir güç sayılmıyordu (belli açılardan 1776 yılı sonrasında Britanya'da olduğu gibi); özellikle Cezayir'in ve Kuzey Afrika'nın kolonizasyonu, millî gururu ve kaybedilmiş askerî ihtişamı yeniden kazanmak için bir yol oldu. Fransa'nın popüler olmayan Kralı X. Charles, 1830 yılında tahtını korumak için Cezayir'e saldırdı. Tahtı kaybetti ancak Fransa'nın "sınırlı istilası" 1847 yılına kadar sağlamlaşamasa da başlamıştı. Bu durum, işgalin meşruiyeti, özellikle Fransız General Bugeaud'nun cezalandırma amaçlı seferleri başta olmak üzere, kullanılan yöntemler ve idari yapı meseleleri üzerine tartışılması için yeterli zaman tanıdı. Ticari kazanç umudu, her zaman Fransız seferlerinin arkasındaki temel nedenlerden biri olmuştur ancak bu umudun gerçekleştiğini gösteren çok az şey vardı. Dolayısıyla başka nedenlerin icat edilmesi ge-

rekiyordu. İşgal, ulusal zafer ihtimalinden ve egzotizmden etkilenen Lamartine ve Hugo gibi Romantik idealistler tarafından desteklenmişti; eski devrimci özgürlük, demokrasi ve eşitlik ilkeleri için mücadele eden monarşi karşıtları da Cezayir'in kolonizasyonunu savunmak konusunda eşit derecede ateşliydi. Bu, 1850'li yıllarda, Batı Afrika ve Hindiçini'ne doğru emperyal genişleme operasyonu başlatan İmparator III. Napolyon Bonaparte'ın emperyalizmine doğru evrildi. Hem idealistler hem de cumhuriyetçiler için başka toprakların işgal edilmesi, milliyetçilikle sorgulanmayan bir bilgi, teknoloji ve refah üstünlüğüne dayanan ilerici Fransız kültürünün faydalarını "geri kalmış" halklara sunma arzusunu bir araya getiren *mission civilisatrice* (medenileştirme misyonu) fikriyle meşrulaştırılıyordu. Louis Phillippe'in Temmuz monarşisi döneminde (1830-48), Fransa'nın siyasi ilkelerini Fransız yönetimine tabi olanları da kapsayacak şekilde genişletme konusundaki devrimci heves, on dokuzuncu yüzyılın büyük emperyal ideolojisinin keşfine dönüştürüldü. Bu, III. Napolyon'un emperyalizmi döneminde, Fransızların, Marx'ın imalı bir şekilde ifade ettiği gibi, "devrimin tehlikelerinden Mısır'ın bolluğuna dönmek" (Marx 1973a: 149) için duyduğu özlem sonucunda uygulamaya konmuştur. Fransızların medenileştirme misyonu ideolojisi, daha sonra bütün Avrupalı sömürgeci güçler tarafından benimsendi. Evanjelik Britanyalıların tipik bir şekilde bir ödev meselesine ve sonunda da beyaz adamın yükü eziyetine dönüştürdüğü bu kötü şöhretli proje, neyi içerdiği veya neden gerekli olduğu konusunda detaylı bir inceleme olmadan geleneksel olarak alay konusu edilmiştir. Aslında o dönemde evrensel olmadıkları için paradoksal bir şekilde dünyanın geri kalanına dayatılması gereken evrensel değerler, Aydınlanma düşüncesinin bir mirasıydı. Devrimci evrensel insan eşitliği kavramı, medenileştirme misyonu olarak çarpıtılmasıyla geleneksel sömürgecilikten ziyade, tam bir emperyalizm uygulaması gerektiren baskıcı bir kültürel emperyalizm türüne dönüştürüldü (Ageron 1973; Leroy-Beaulieu 1874).

Ancak, Avrupalıların dünyaya salmak konusunda kararlı olduğu kültürel devrim olan medenileştirme misyonu, en başta neden icat edildi? Fransa'da bu argüman, Romantik milliyetçiler ve liberal cumhuriyetçi idealistler tarafından tam da, Bastiat ve Reybaud gibi Kuzey Afrika'daki askerî seferlere karşı olan liberal iktisatçıların ve radikal parlamenterlerin ekonomik eleştirilerine karşı – bu durumda kültürelci bir argüman olarak – bir alternatif sunmak üzere bulunmuştur. İronik bir şekilde, me-

denileştirme misyonunun ekonomik ve mali nedenlerle yapılan liberal muhalefete karşı, sömürgeciliği meşrulaştıran yeni ve farklı bir neden sunmak üzere radikal Aydınlanmacı eşitlikçi argümanlardan üretilmesi gerekti. Bu, Fransa'da on sekizinci yüzyılın iki liberal ilkesinin, yani medenileştirme misyonuna karşı serbest ticaretin birbirinden ayrılması ve birbirine muhalif hâle gelmesi anlamına geliyordu. Marx'ın devrimci projesi bile, potansiyel olarak kendi kültürünü, hiç düşünmeden diğerlerinin karşısında ayrıcalıklı bir konuma oturtan ve kendi kültürünün diğer bütün kültürlere bir gün üstün geleceğini varsayan argümanlar arasında sayılabilir. Öte yandan, sömürgeciliğe karşı serbest ticareti savunanlar özellikle kapitalistlerdi. Dolayısıyla sömürgesizleşme, yeni sömürgecilik fikirlerine yeniden uyarlanması gereken ekonomik liberalizmin bir zaferi olarak görülebilir. Bu hâlde, on dokuzuncu yüzyıl emperyalizminin belli açılardan kapitalizmden bir sapma olması ve hatta ona karşı bir burjuva direniş türü olarak görülmesi olasılığı ortaya çıkmaktadır. On dokuzuncu yüzyıl sonlarında, Britanya'nın imparatorluğu genişledikçe, ticaretten ve yatırımlardan elde ettiği kâr düşmüştür. Sömürgesizleşmenin zorunlu olarak kapitalizm karşıtı olması bir yana, bugün de hâlen devam eden bir süreç olan dünya piyasalarının serbestleştirilmesi, Adam Smith'in argümanlarının nihai olarak tarihsel anlamda zaferini temsil etmektedir.

On Dokuzuncu Yüzyıl Britanya'sında Sömürgecilik Karşıtlığı

On dokuzuncu yüzyıl Britanya'sında durum, Fransa'daki durumun neredeyse tersiydi. İki liberal geleneğin ayrılması çok daha uzun sürdü. On sekizinci yüzyılın sonuna doğru, iki sömürgeci savaştan ve Amerikan kolonilerinin kaybedilmesinden sonra sömürgeciliğe karşı büyüyen evanjelik ve liberal muhalefete rağmen, Genç William Pitt'in Napolyon savaşları döneminde Britanya'nın sömürgeci mülklerini artırmak için her fırsatı kullandığı doğrudur (Bayly 1989). Ancak 1815 yılındaki Viyana Kongresi'nden 1870 yılındaki Fransa-Prusya Savaşı'na kadar, İmparatorluk ancak aşamalı olarak genişlemiştir (Porter 1991). 1815 yılından sonra geçerli olan düşünce, giderek daha fazla Fransız modeline uygun olarak yabancı toprakların istila ve işgal edilerek kolonilerin genişletilmesi fikrine muhalif hâle geldi - aslında kolonizasyona karşı da kayda değer bir düşmanlık

vardı. "Emperyalizm" tabirinin, on dokuzuncu yüzyılın ortalarında Büyük Britanya'da bir hakaret olarak kullanıldığı ve Fransız emperyalizminin hırslarına büyük şüpheyle yaklaşıldığı anlatılmıştı. Disraeli'nin (başlangıçta 1850'li yıllardaki siyasi duruşunda yumuşatılmış bir şekilde bulunan ancak *Coningsby* (1844) ve *Tancred* (1847) adlı romanlarında bile öngörülmüş olan) emperyalizmin Britanyalı versiyonunu geliştirmesine karşı kamuoyunun cevabı, 1876 yılında çıkardığı ve Kraliçe Victoria'ya imparatoriçe unvanını veren kanuna karşı gösterilen yaygın tepkide görülebilir. Kraliçe de genel olarak kraliçe ve imparatoriçe olarak bilinmek istiyordu ancak yaygın ve giderek artan cumhuriyetçi muhalefetin ardından Disraeli, yeni unvanı kendi Aryan birliğine yönelik emperyalist hırslarının (Disraeli Yahudilerin de Aryan ırkından olduklarını savunuyordu) odaklandığı koloni olan Hindistan İmparatoriçesi olarak sınırlandırdı.

Ancak, emperyalizme yönelik bu direniş uzun sürmedi. Lenin, daha sonra on dokuzuncu yüzyılda Britanya'daki düşüncenin sömürge karşıtlığından emperyalizme garip dönüşümü (ki bu değişime, Prichard'ın liberal ırkçılık karşıtlığından on dokuzuncu yüzyılda Britanya kültüründeki baskın ırkçılığa dönüşüm de eşlik ediyordu) (Young 1995a) hakkında şunları yazıyordu:

> Büyük Britanya'da serbest rekabetin en serpildiği dönemde, yani 1840 ila 1860 yılları arasında, önde gelen Britanyalı burjuva siyasetçiler sömürgeci siyasete *karşıydı* ve kolonilerin özgürleşmesinin ve Britanya'dan tamamen ayrılmalarının kaçınılmaz ve arzu edilebilir bir seçenek olduğu düşüncesindeydiler (...) Genel olarak emperyalizme yatkın bir devlet adamı olan Disraeli, 1852 yılında şöyle demişti: "Koloniler boynumuzun etrafında duran değirmen taşlarıdır." Ancak on dokuzuncu yüzyılının sonunda dönemin Britanyalı kahramanları, açıkça emperyalizmi savunan ve emperyalist siyaseti en sinik şekilde uygulayan Cecil Rhodes ve Joseph Chamberlain'di (Lenin 1968: 225).

Lenin, önceleri pek çok siyasetçinin sömürgeciliğe prensipte (uygulamada olmasa da) karşı olduğunu söylemekte kesinlikle haklıydı. Bu imparatorluğa yönelik şüphe dönemi, bugün genellikle unutulmaktadır. Güç diplomasisiyle ünlü olan ve günümüzde bir emperyalist olarak tanımlanan Palmerston, nadir görülen bir gönüllü sömürgeci çekilme örneğinde 1863 yılında (1815 yılında Britanya'ya verilen) İyonya Adalarını gönüllü olarak Yunanistan'a verdi. Daha önce de öne sürüldüğü gibi, Disraeli bile, bütün

politikacılar arasında daha sonra yeni bir emperyal yöntem geliştirmek konusunda en fazla sorumluluğu bulunan kişi olsa da, başlangıçta dönemin ruhundan etkilenmişti: Thornton'un ortaya koyduğu üzere Disraeli, 1870'li yılların başında "İngiliz siyaset arenasının rahat bir şekilde iç işlerle ilgilenen atmosferine imparatorluk ideolojisini eklemek için doğru zaman olduğunu" düşünmüştür (Thornston 1985: 19). Gladstone, aktif bir şekilde sömürge ve emperyalizm karşıtıydı ancak zaman geçtikçe, bir tür millî sorumluluk ve görev bilinci olarak gördüğü olgu tarafından Mısır, Güney Afrika ve Afganistan'da giderek daha fazla karşıt politikalara yönelmeye zorlandığını hissetmiştir. Britanya'nın gönülsüz emperyalizmi hakkında 1884 yılında liberal *Manchester Guardian* gazetesi, "İşgal ve istila uğraşına bile bile girişmek İngiliz halkının alışkanlığı değildir. Yaptığımız seferleri zorunda olduğumuz için yapıyoruz." diye yazmıştır (Porter 1975: 111).

Lenin'in bahsettiği bu düşünce değişikliği nasıl gerçekleşti? Liderlerin siyasi ideolojileri dışında yorumcular, genellikle bu ani pozisyon değişikliğini açıklamak için giderek artan emperyal rekabete ve bir dizi başka etkene dikkat çekmektedir. Geriye dönüp bakıldığında, 1857 yılında Hindistan'daki isyan, 1865 Morant Körfezi ayaklanması ve 1870 Fransa-Prusya Savaşı gibi olayların, 1880 yılına gelindiğinde sömürgeciliğe karşı sesi en güçlü çıkan liberal muhalefetin büyük oranda kaybolarak, yerini uluslararası emperyal güç yapıları hakkında duyulan endişeye bırakması anlamına gelecek şekilde emperyal duyarlılıkta görülen yükselişi hazırladıkları açıktır. Ancak aynı zamanda, sömürge karşıtlığı düşüncesinin tersine döndüğü daha garip ve belli açılardan daha ilginç bir hareket de vardı. Smith'ten bu yana, McCulloch (1837) gibi pek çok kişi merkantilist sömürgeci yapının serbest ticaret sistemine doğru liberalizasyonunu savunuyordu. ABD'yle ve Güney Amerika'nın yakın zamanda özgürleşen ülkeleriyle ticaretin artması, Manchester Ekolü'nün kontrol edilen tekelci sömürgeci piyasalar yerine serbest ticaretin daha kârlı olduğu argümanına dayanak sağlamış görünmekteydi (Schuyler 1945). 1846 yılında Mısır Kanunlarının iptalini sağlayan büyük liberal zafer, sömürgeci tercih sisteminin sonuna ve dolayısıyla kolonilere sahip olma nedeninin artık geçerli olmadığına işaret ediyordu. 1850'li yıllar itibariyle sömürgesizleşme kavramı, aktif bir şekilde tartışılmaya başlamıştı; örneğin 1851 yılında *Edinburgh Review,* "Kolonilerimizi Elde Tutmalı Mıyız?" başlıklı bir makale yayınladı (bu makaleye Russell'ın Sömürgeci Bakanı Lort Grey uzun bir cevap yazdı) (Adderley 1861, 1869; Grey 1853). "Küçük İngil-

tereciler" olarak bilinen Cobden, Bright, Manchester Ekolü iktisatçıları ve Oxford Üniversitesi Tarih Bölümünde Profesör Goldwin Smith, imparatorluğu ekonomik anlamda gerekçelendirilemeyecek yararsız ve pahalı bir yük olarak tanımlayarak, imparatorluğun dağıtılması gerektiğini savunuyordu. Yeni Zelandalıların 1840'lardan 1860'lara kadar Maorilere karşı sürdürdüğü ve Amerikan İç Savaşı sırasında Kanada'nın korunması için yürütülen savaşlar gibi sömürgeci savaşlar, kolonilerin istenmeyen ekonomik maliyetlerine dikkat çekti. Buna karşın, bütün sömürgeci korumacı ticaret vergilerine son verilmesinin Britanya'nın ticaretinin artmasına neden olacağı savunuluyordu. 1870 yılında Cobden, "Ticaret serbestisi, bütün dünya pazarlarına erişmemizi sağlayacak. Kolonilerle ticaret tekelimizi terk ederek, kötü bir ayrıcalığı bırakıp bütün dünyayla ticaret yapma ayrıcalığını kazanabileceğiz." diye yazmıştır (Merle 1969: 36). Cobden emperyalist ticari yayılma siyasetini savunurken, aynı zamanda sömürge karşıtı olabiliyordu. Viswanathan'ın, Annie Besant'ın radikal sömürge karşıtlığı hakkında söylediği gibi, burada da "sömürge karşıtlığı ve emperyalizm düşünceleri neredeyse ayırt edilemez hâle gelmişti." (Viswanathan 1998: 207). Dolayısıyla, ne kadar çelişkili görünse de sömürge karşıtlığı, daha sonra ekonomik emperyalizm olarak adlandırılacak olan ve doğrudan sömürgeci tahakkümden ziyade, ekonomik olma anlamındaki ikinci anlamıyla emperyalizmle bağdaşmayan bir olgu değildi; İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ABD örneğinde olduğu gibi, sömürge karşıtlığı ekonomik emperyalizmi geliştirmek için aktif olarak kullanılabiliyordu. Dolayısıyla, bu radikal dönemde bile Britanya, Marx'ın Uzak Doğu'da Britanya'nın izlediği siyasete ilişkin olarak işaret ettiği üzere, ABD'nin on yıl kadar sonra 1853'te Japonya'ya ilişkin olarak yapacağı gibi, Çin'i Avrupa ticaretine açılmaya zorlamak için savaşa girilebileceğini gösteren 1839-42 Afyon Savaşları gibi emperyalist ticaret politikalarını takip ediyordu. Diğer bir deyişle, sömürgeci politikalar ve Britanya ticaretini kolaylaştırmak ve korumak için izlenen politikalar arasında bir ayrım geliştirilmişti (Semmel 1970). Veya bugün kullandığımız kavramlarla ifade etmek gerekirse, bir tür emperyalizmin yerine bir başkası konmuştu.

Ancak ne kadar emperyalist olurlarsa olsunlar, Cobdenci radikaller kolonilere karşı çıkmaya devam etti. Öne sürdükleri argümanlar, 1830'lu yıllardan sonra yavaş yavaş emperyal dönemde hâkim hâle gelen ve belli açılardan Marx'ın argümanlarını öngören E. G. Wakefield'in farklı liberal fikirleri tarafından geride bırakıldı (Semmell 1993: 31). Wakefield, Bri-

tanya'nın sermaye fazlasının, kâr oranının düşme eğiliminde olduğu anlamına geldiğini öne sürmüştür; dolayısıyla bu sermaye fazlasının, üretimin genişletilebileceği yabancı ülkelerde yapılacak yatırımlarda kullanılması ve düşen kârlardan kaynaklanan sosyal huzursuzluğun önlenmesi gerekmektedir. Bu, bir imparatorluğa ve kolonizasyonun geliştirilmesine ihtiyacı ortaya çıkarmaktadır. Wakefield'in düşünceleri dönemin önde gelen liberalleri, özellikle de J. S. Mill tarafından kabul görmüş ve dolayısıyla yerleşik kolonilere ticari ve siyasi özerklik sağlamak yönündeki liberal pozisyon, kolonizasyonun geliştirilmesiyle bağdaşmayan bir tutum olmaktan çıkmıştır. Wakefield ve Buller'ın önderliğindeki Sömürgeci Reformcular, sistematik ilkelere ve kendi kendini yönetme temeline dayanan kolonizasyonu, "serbest ticaretin tamamlayıcısı" olarak savunmuşlar ve "nüfusu ve sermayeyi kolonilerimizin geniş, kullanılmayan bölgelerine götürerek ve yurt içinde giderek artan nüfusu istihdam etme yöntemlerini devamlı genişletecek olan... piyasaları yaratarak" Britanya malları için yeni bir pazar üretme yoluyla sermaye fazlası ve nüfus sorunu olarak gördükleri sorunu çözecek bir yöntem olarak görmüşlerdir (Wakefield 1914: 471-2). Liberal sömürge karşıtlığı, eş zamanlı olarak liberal sömürgecilik hâline gelmiştir.

Serbest ticaret doktrinine ek olarak, Yukarı ve Aşağı Kanada'da 1830'lu yıllarda gerçekleşen silahlı ayaklanmalar, Britanya'dan koloniye yetkilerin devrini ve dâhilî bir "sorumlu" özerklik sisteminin kurulmasını öneren (ve başlatan) 1939 Durham Raporu'nda somutlaşan liberal çözümlerin yaratılmasını teşvik etmiştir (Lucas 1912; Wrong 1926). Burada Amerikan koloniciler örneği, yerleşimci koloniler için özerkliğin kaçınılmazlığı fikrini desteklemişti. 1865 yılında, 19 yıl sonra yapılan emperyal el koymaların aksine, bir Meclis Özel Komitesi, Sierra Leone istisna olmak üzere, Britanya'nın Batı Afrika'dan çekilmesi tavsiyesinde bulunmuştur. Liberal hava İrlanda'ya bile ulaşmıştı: 1867 yılının Kasım ayında Marx şöyle yazıyordu: "İrlanda'nın İngiltere'den ayrılmasının imkânsız olduğunu düşünürdüm. Şimdi, kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum; her ne kadar ayrılıktan sonra *federasyon* gelebilecek olsa da." (Marx 1974: 158). Marx'ın bu iyimserliği, Kanada'ya yakın geçmişte dominyon statüsü (yani dâhilî özerklik) verilmesinin sonucuydu. Bu emperyal anayasal gelişme, hemen diğer beyaz yerleşimci koloniler ve hatta Hindistan ve Britanya Batı Afrikası'nın bazı bölümleri gibi tropikal koloniler için de benzer adımların atılması olasılığını ortaya çıkardı (dolayısıyla

imparatorlukta bazı ülkeler koloni olarak alınmadan önce bile, anayasal bağımsızlık hareketleri mevcuttu). Britanya İmparatorluğu'nun kendisini dağıtma olasılığı, bazılarını bariz biçimde telaşlandıracak şekilde tartışılmaya başlamıştı. 1870 yılında Carnarvon Kontu, Lortlar Kamarası'nda hükûmetin dış politikasını şu sözlerle eleştirdi: "Yurt dışında bu imparatorluğun dağıtılmasına yönelik bir politikanın hazırlanmakta olduğuna dair söylentiler var... Eğer böyle bir politika varsa, Tanrı aşkına bunu bize söyleyin." (McIntyre 1977: 19). Koebner ve Schmidt'in "İster bu gelişmeyi bir ilerleme işareti olarak selamlamış isterse kaygıyla izlemiş olsunlar, bu dönemde yaşayan pek çok düşünür, Britanya İmparatorluğu'nun dağılmasının çok yakında gerçekleşecek bir olasılık olduğu konusunda çok az şüpheye sahipti." diye yorumladıkları, bu dönemdi (Koebner ve Schmidt 1964: 83). Britanya yönetici sınıfı bu dönemde, en azından kolonileştirdiği toprakların resmî kontrolünü bırakma olasılığını dikkate almıştı. Siyasi bir bakış açısıyla, en azından diaspora üyesi serbest düşünceli İngilizlere, yurt içinde sahip oldukları özgürlüklerin verilmesi gerektiği ortaya çıkıyordu. Kolonilere özgürlük verilmesinin, aslında kültürel ve ticari bağları korumaya ve güçlendirmeye yardımcı olacağı savunuluyordu.

1850'li ve 1860'lı yıllarda, federal sömürgesizleşme fikrine kayda değer ölçüde destek vardı (Kendle 1997). Örneğin 1859'da Sydney Smith Bell, Adam Smith'in Britanya'nın kolonilerinden çekilmesi gerektiği fikrini hatırlatarak, "Mantık ve ilkeler, bütün kolonilere ilişkin olarak, ancak özellikle unsurları itibariyle Büyük Britanya'nınkiler kadar popüler olan bir hükûmet ve Büyük Britanya'nınkiler kadar liberal kurumlara sahip olan ülke sakinleri tarafından kurulan kolonilerle ilgili olarak, er ya da geç ana ülkeden bağımsızlıklarını kazanacakları fikrini desteklemektedir." diye yazmıştır (Smith Bell 1859: 393). Bu görüşün mantıksal uzantısı, Britanya İmparatorluğu'nun kendisini dağıtarak unsurlarının, Smith Bell'in ifadesiyle "Büyük Britanya'nın (...) dünyanın dörtte üçünde yeniden doğmasını" (a.g.e., 469) sağlayacak şekilde, hâlen genel bir emperyal sisteme dâhil olacak bağımsız ülkelerden oluşan bir federal sisteme katılmalarıydı.

Peel'in de o dönemde fark ettiği üzere Kanada örneği, daha sonra bütün Britanya kolonileri tarafından hatırlatılacak, sömürgesizleşmeye ilişkin anayasal bir emsal oluşturuyordu (Koebner ve Schmidt 1964: 61). Beyaz yerleşimci kolonilerdeki bütün sömürgeci milliyetçilik hareketi ve genel olarak sömürge karşıtı milliyetçilik için eşit derecede önemli olan, milli-

yetçiliğin Avrupa'da gelişmesi, 1848 devrimlerinin emperyalizm karşıtı milliyetçilikleri ve özellikle de 1859-60 yıllarında İtalya'nın özgürleşmesiydi. Aynı zamanda, sömürge karşıtı argümanların başarısının, özellikle o zamana kadar imparatorluğu ve imparatorluğun farklı parçalarını ekonomik bir karşılıklı bağımlılık ve karşılıklı ticari imtiyazlar yapısı içinde birbirine bağlayan, resmî ekonomik ve siyasi bağların kaldırılmasının ve bundan sonra ortaya çıkan imparatorluğa ihtiyacın sorgulanmasının bir sonucu; imparatorluğun içindeki ülkeler siyasi ve ekonomik anlamda özerk olsalar bile, imparatorluğun bir arada tutulması için tasarlanan yeni ve daha az maddi bir imparatorluk kavramının, yani emperyalizm ideolojisinin geliştirilmesiydi. Bu açıdan bakıldığında, emperyalizm en iyi genişletilmiş bir milliyetçilik türü olarak anlaşılabilir (ki bu da millet kurma sürecini tamamlayan milletlerin kolayca emperyalist olabilmelerini açıklamaktadır). Çelişkili bir şekilde, gerekli temel yeniden düzeltme, 1846 yılında emperyalizm karşıtı Gladstone tarafından, Britanya'nın kolonileriyle ilişkisi kültürel ve maddi bağlantıların ortaklığı üzerinden yeniden tanımlandığında ve bu ilişkinin "insanları ve insan topluluklarını birbirine bağlayan olgular bakımından – köken, yasalar ve gelenekler bakımından benzerliğe bağlı olarak – geçmişin ortak geleneklerine ve geleceğe yönelik umutlara" dayandığı ifade edildiğinde yapılmıştı (Bell ve Morrell 1928: 345). İlerleyen yıllarda bu fikirler, yeni bir imparatorluk kavramının ulusal bakımdan özerk beyaz İngilizlerin kardeşliği olarak tanımlanması kapsamında bir işleve sahip olan iki temel metinde tam olarak geliştirilecekti: Dilke'nin 1868 tarihli *Greater Britain* (Genişletilmiş Britanya) ve Seeley'nin 1883 tarihli *The Expansion of England* (İngiltere'nin Genişlemesi) adlı eserleri.

Daha önce de belirtildiği üzere, Genişletilmiş Britanya projesi çok farklı imparatorluk kavramlarına imkân veren bir projeydi. Bu proje bir yandan, Dilke'nin garip bir şekilde ifade ettiği gibi, yerel halkların her daim bağımlı bir "paternal despotizm altında eşitlik" rolünde tutulduğu, İngilizce konuşan Anglo-Sakson bir beyaz kardeşliğinden oluşuyordu; bu fikri bir tür küresel İngiliz erkek bağı olarak yansıtmaya eğilimli olan Dilke ve Rhodes'un argümanlarında, buna ABD ve (Rhodes için) Almanya da dâhildi. Diğer yandan, daha eşitlikçi ve özgür ulusların ırksal veya başka ayrımlar olmaksızın ortak bir kültür temelinde inşa ettikleri bir imparatorluk fikri olarak da (bu fikir çeşitli dönemlerde, diğerlerinin yanı sıra, Kraliçe Victoria, Salisbury, Cromer, Curzon, Chamberlain ve Milner tarafından da ortaya atılmıştı) öne sürülüyordu. Ancak bu ikinci model

bile, belli yerel halkların kendi kendilerini idare etme konusundaki mevcut yetersizliği fikirleriyle sınırlandırılıyordu (Mill 1984: 118-20). Lucas gibi bazıları bu fikri, Durham Raporu'nun ilkelerinin "bütün Britanya İmparatorluğu'nu veya siyahi ırkları ya da Britanyalı olmayan beyaz ırkları" kastetmediğini açıkça öne sürmeye kadar götürdüler (Lucas 1912, I: 315). Froude gibi diğerleriyse daha da açık sözlüydü: "Avustralyalılar, Kanadalılar ve Yeni Zelandalılar, kendi kendini yönetme ilkesinin Batı Hint Adaları'nı da kapsayacak şekilde genişletilmesi konusunda, bunun oraya yerleşmiş olan beyaz kardeşlerinin yok olması anlamına geldiğini öğrendiklerinde çok da hevesli olmayacaklardır." (Froude 1909, 325). Liberaller arasında bile, sömürge karşıtlığı her zaman baskın şekilde beyaz yerleşimci kolonilere odaklanıyordu ve dolayısıyla genellikle seçiciydi. Bütün imparatorluk için özerk kendi kendini yönetim, giderek daha fazla teorik bir hedef olarak öngörüldüyse de genellikle, bütün Britanya İmparatorluğu tebaasının sosyal ve siyasi kültürleri bakımından tamamen İngilizleştikleri bir gelecek için tasarlanıyordu. Ancak emperyal federasyon modeli aynı zamanda, hâlihazırda tanımlanmış anayasal ilkeler çerçevesinde, Hindistan'da ve diğer yerlerde özerklik taleplerinin geliştirilmesine de izin veriyordu.

Radikal feminist Annie Besant tarafından kurulan Hindistan Özerklik Birliği gibi grupların isimlerinin de ortaya koyduğu gibi, pek çok yerel sömürge karşıtı hareketin başlangıçtaki amacı, bağımsızlık değil, özerklikti. Emperyal yarış bağlamında, on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki ilhakların ve manda yönetimi ve benzeri bağımlılık ilişkilerinin kurulmasının arkasındaki neden, örneğin Britanya, Yeni Zelandalıların ve Avustralyaların emperyal hükûmeti yapması için uyardıkları üzere, Papua Yeni Gine, Polinezya Adaları, Mikronezya ve Melanezya'yı ilhak etmezse, Almanların, Fransızların veya Amerikalıların buraları ilhak edeceğine yönelik giderek artan korkuydu (Hudson 1971; McIntyre 1977: 147). Bu bağlamda, kolonilerdeki milliyetçi hareketler genellikle, kendilerini başka bir emperyal gücün ilhakına açık hâle getirecek şekilde, sömürgeci güçten tamamen bağımsızlığı amaçlamıyor; bunun yerine, Britanya İmparatorluğu örneğinde olduğu gibi, özerklik talep ediyordu. Fransız kolonileri örneğindeyse hedef, genellikle bunun beraberinde getireceği siyasal hakları kazanabilmek için tam anayasal asimilasyondu. Birinci Dünya Savaşı'ndan önce (ve hatta bazı örneklerde sonra bile) İrlanda, Hindistan, Batı Afrika ve Güney Afrika'daki milliyetçi hareketlerin ilk hedefi, Kanada modeline uygun olarak, Britan-

ya İmparatorluğu federasyonu içinde özerk dominyonlar hâline gelmekti. Britanyalı emperyal teorisyenler, bütün Britanya İmparatorluğu'nun bu şekilde, Londra'da veya imparatorluğun başka bir bölümünde bulunan federal bir meclis tarafından yönetileceği bir geleceği öngörüyordu. Özerklik aktivistleri, aynı zamanda Britanya İmparatorluğu destekçisi olabiliyordu – ki Birinci Dünya Savaşı'ndan önce, Gandi veya on dokuzuncu yüzyıl İrlanda'sında Isaac Butt da onlardan biriydi. 1898 Boer Savaşı'na gelindiğinde, dominyonlardaki hâkim düşünce Britanya'dakinden daha emperyalistti. Büyük oranda Boer Savaşı'nda mücadele edilen koloniciler beyaz ve siyasi olarak bağımsız oldukları için Boer Savaşı emperyalist uygulamalara karşı ilk kez uluslararası bir muhalefetin ortaya çıktığı an oldu. Emperyalizmin demokrasi ve despotizm politikaları arasındaki çelişki acı bir şekilde görünür hâle geldi (Porter 1968: 123-37). Bu çelişkinin simgesel bir şekilde görünür hâle gelmesi, Binbaşı John MacBride'ın Boerlerle savaşmak üzere ünlü İrlanda Tugayı'nı kurmasıyla oldu. Diğer tarafta olanlar arasında, Mahatma Gandi ve ANC'nin gelecekteki lideri Sol T. Plaatje vardı. Boerler teslim olmaya başladıklarında, *Mafeking Diary* adlı eserinin sonlarına doğru, Plaatje şu gözlemde bulunmuştu: "Sonucu ne olursa olsun savaşın etkileri daha da acı olacak." (Plaatje 1990: 122). Britanya emperyalizmi, ideolojik düzeyde hiçbir zaman eski gücüne kavuşamadı. İrlandalı sosyalist James Connolly 1899 yılında, belli bir doğruluk payıyla, "Bu, sonun başlangıcı." diye yazmıştı (Connolly 1988a, II: 29).

Hindistan

İrlanda, Hindistan ve Kanada, on dokuzuncu yüzyılda Britanya'daki sömürgeci siyasette hâkim rol oynamıştır. Britanya hükûmeti, Kanada (daha doğrusu, bugün Kanada olan topraklardaki devletler), Güney Afrika, Avustralya ve Yeni Zelanda'daki beyaz yerleşimci kolonileri özerk hükûmet yapıları ve ekonomik ve askerî kendi kendine yeterlik mekanizmaları geliştirmeye teşvik ederken, Hindistan'dan ve Afrika'dan gelen özgürleşme taleplerine yönelik daha az gayretliydi. Mill bu konuda şüphesini dile getirmişken, Goldwin Smith bile Hindistan'ı Britanya sömürgeciliğine yönelik eleştirilerinin dışında tutmuştur (Smith 1863: 292). Britanya'daki sömürge karşıtlarının büyük bölümü, Hindistan'a ilişkin olarak büyük oranda Burke'ü takip etmiş ve hedeflerini reformlar yapılmasıyla sınırlan-

dırmıştır. Bu durum, örneğin Marx'ın da işaret ettiği gibi Bright'ın, Hindistan'la ilgili önerilerinde bile geçerli olmuştur. Bright, Henry Fawcett'le birlikte 1866 yılında kurulan ve Britanya ve Hindistan'da şubeleri bulunan *East India Association* adlı liberal baskı grubunun aktif bir üyesiydi. Yalnızca Cobden veya Çartist lider Ernest Jones gibi az sayıda radikal, Hint "İsyanına" Britanya'nın Hindistan'daki yönetimini tümden eleştirmek suretiyle, Marx'ın yaklaşımına benzer şekilde tepki vermiştir (Jones 1857; Marx 1973a; Sturgis 1969). 1857'de Cobden, kendi ifadesiyle, "yakın zamanda Hindistan'dan dönen bazı hanımefendilerden" "Hindistan'daki vatandaşlarımız için yaygın olarak kullanılan sıfatın *zenci*" olduğunu öğrendiğinde duyduğu şaşkınlığı aktarır.

"İsyan"a ilişkin haberlere yönelik tepkisi şu şekilde olmuştur:

Hindistan, dünyanın o bölgesinde yaşayan insanlar tarafından yönetilmelidir. Halkı kendi renginden, kendi hısım ve akrabalarından insanlar tarafından – bizim düşüncemize göre – kötü yönetilmeyi, dünyanın öbür ucundan gelen bir dizi gelip geçici işgalci tarafından daha iyi yönetilmenin küçük düşürücülüğüne maruz kalmaya tercih edecektir (...) Bir halkın, devamlı surette bariz ve bilinçli olarak alçaltılmak üzere kullanılması imkânsızdır. Bizim Hindistan idaremiz tamamen, yerel halkın kendi küçük düşmelerinin gönüllü araçları olacakları varsayımına dayanmaktadır (Morley 1893: 671-3).

Cobden'in görüşleri hiçbir işe yaramadı ancak reformcular, sınırlı birtakım temsili yerel hükûmet reformu yaptırmak konusunda başarılı oldu. Cobden'in 1865 yılındaki ölümünün ardından, Britanya'nın Hindistan yönetiminin temellerini bu şekilde eleştirmeye devam eden sosyalist H. M. Hyndman oldu (Hyndman 1907). Britanya'nın Hindistan yönetimine yönelik aktif direnişi farklı biçimlerde 1857 yılına kadar devam etmişken, 1880'li yıllarda Britanya emperyalizminin altın çağında Hindistan'da gelişen milliyetçi hareket, siyasi bir çözüm olarak federalizm tarafından önerilen yeni olanağa odaklanma bakımından farklılaşmış ve zorunlu olarak anayasal yöntemlerle özerkliği hedeflemiştir. Bu, Britanya'da kayda değer ölçüde destek görmüştür: Hindistan Ulusal Kongresi'nin kurulmasından dört yıl sonra, bu örgüte sempati duyanlar ve Hindistan'da Kongre Partisi'nin kuruluş sürecine de katılan Sör William Wedderburn gibi kişiler tarafından Britanya Hindistan Ulusal Kongresi Komitesi kuruldu. Britanya Komitesi, ancak 1920 yılında Am-

ritsar katliamından ve Gandi'nin Hindistan ulusal hareketinin Sinn Fein örneğini takip etmesi ve kendi başına ayakta durması gerektiği kararını almasından sonra dağılmıştır. Kongre Partisi'nin 1900 yılından sonra çok daha militan taktikler kullanmaya başladığı göz önüne alındığında, Britanya Komitesi'nin bu kadar uzun süre devam etmiş olması şaşırtıcıdır. Britanya Komitesi dağıldıktan sonra, Britanya'da Hindistan'ın bağımsızlığı kampanyası, *League Against Imperialism* örgütü içinde komünistler ve özellikle de keskin zekâlı Hintli ve solcu İşçi Partisi milletvekili Shapurji Saklatvala tarafından üstlenildi. Britanyalılar, belli bir düzeyde - ve genellikle ihtilaflara neden olacak şekilde - anayasal reform yaparak temsil hakkı sağladıysa da Hindistan'ın bağımsızlığı ancak Hindistan'daki siyasi aktivizm ve direniş tarafından kazanılmıştır. Ancak, Hindistan'daki sömürge karşıtı stratejilerin şiddet içermeyen direniş gibi belli türleri, kısmen yerleşmiş anayasal sömürgeci özerklik olanağı tarafından koşullandırılmıştır.

İrlanda

On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Britanya hükûmetini ilgilendiren en önemli sömürgesizleşme meselesi, elbette İrlanda'ydı. 1840'lı ve 1860'lı yıllardaki Genç İrlanda ve Fenian hareketleri, kıtlık ve sonrası, Isaac Butt'ün (1873 yılında Home Rule hareketine dönüşen) *Home Government Association* adlı örgütü, 1870'li yılların sonunda ortaya çıkan arazi savaşları ve tarım krizi, 1880'li yıllarda Invincibles adlı örgütün ve bu örgüte bağlı diğerlerinin terörizm faaliyetleri ve yine 1880'li yıllarda Parnell'in milliyetçi Home Rule Partisi'nin parlamentodaki akıllıca taktikleri, İrlanda siyasetinin hiçbir zaman İngiliz siyasi hayatının merkezinden uzakta olmaması anlamına gelmiştir (Parnell'in parlamentodaki taktikleri, modern Britanya siyasi partilerinin örgütlenme yapılarının temellerini bile atmıştır). Kanada ve hatta Hindistan için federal bir çözüm düşünülebilecek bir olasılıkken, İrlanda için özerklik her daim İngiliz üst sınıfı için Britanya'nın bütünlüğüne tehdit olarak algılanmıştır - Goldwin Smith bile, bu olasılığa karşı çıkmıştır ve Lucas da, Lort Durham Raporu'nu Kanada yerine İrlanda üzerine yazsaydı; "İrlanda için özerklik önermez ve zaten kendi kendisini idare etmekte olduğu sonucuna varırdı." diye yazmıştır (Lucas 1912, I: 324; Kendle 1989). Çelişkili bir şekilde İrlanda'nın

özerkliği, her zaman imparatorluğun birliğini sarsabilecek bir tehdit olarak görüldü. İrlanda'nın özerkliği, genişletilmiş Britanya'nın merkezini tehdit ediyordu ve "Britanyalılarının" gerçekte kim oldukları konusunda zor sorular (ki bu sorular, bir yüzyıl sonra geçiş döneminde tekrar ortaya çıkacaktı) ortaya çıkarıyordu. Bu argümanlar ise sadece Britanya'nın ve özellikle Britanyalı toprak sahiplerinin hâkimiyetinin sona ermesini isteyen İrlandalılar için pek bir şey ifade etmiyordu. Aslında Britanya'da yaşayan sıradan halk için de fazla şey ifade etmiyorlardı. İrlandalıların göçünün sonucunda, Britanyalı ve İrlandalı radikal hareketler her zaman yakın iş birliği içinde olmuşlardı; yüzyılın sonuna doğru İrlanda, Hindistan ve Boer milliyetçileri arasında da örneğin, Bengal'deki İrlandalı militan aktivist Hemşire Nivedita aracılığıyla bağlantı kurulmuştu (Jayawardena 1986: 94). 1800 yılındaki İrlanda'yla Birlik Kanununun iptali, Foster'ın da gözlemlediği üzere, 1840'lı yıllarda Çartist gündemin bir parçasıydı (Foster 1988: 365). Bu, Britanya'da uzun soluklu radikal popülist bir geleneğin devamıydı: Cromwell'in 1641'de İrlanda'da çıkan isyanı bastırmasına karşı muhalefet, on yedinci yüzyılın ortalarında Leveller hareketinin gündeminin bir parçasıydı (Aylmer 1975; Brailsford 1961).

Gladstone 1866 yılında başbakan olduğunda, Britanya ilk kez açıkça sömürge karşıtı ve kendisi için belirlediği özel misyonu İrlanda meselesini çözmek olan bir lidere sahip oluyordu. Gladstone, İrlanda Kilisesi'nin devletle olan bağlantısını kesti (1869) ve iki İrlanda Arazi Kanunu çıkardı (1870, 1871) ancak iki kez Özerklik Kanunu'nu geçirmeyi başaramadı (bu konuda devamlı olarak Lortlar Kamarası'nın seçilmemiş Muhafazakâr Parti üyeleri tarafından mağlup edildi) ve bu süreçte kendi partisini de böldü (Lubenow 1988). Sinn Fein, 1893 yılında ikinci Özerklik Kanunu'nun geçememesinin ardından Arthur Griffith tarafından kuruldu. Liberaller, nihayet 1911 yılında Muhafazakâr Parti kontrolündeki Lortlar Kamarası'nın vetosunu aşmayı başardığında, bir sonraki yıl İrlanda ve İskoçya için bir Özerklik Kanunu çıkarıldı ve 1914 yılı itibariyle kraliyet onayını aldı. Ancak Protestan Ulster Birlikçileri'nin şiddetli tepkisi, hükûmetin gözünü korkuttu ve savaşın başlamasıyla kanun askıya alındı. Hindistan'da olduğu gibi İrlanda'da da sınırlı özerkliğe yönelik liberal girişimler, sonuçta bir yere varamadı; yalnızca İrlandalıların aktif direnişi bağımsızlık getirecekti. Pearce'in, Dublin Postanesinin merdivenlerinde İrlanda Cumhuriyeti'nin geçici hükûmetinin kurulduğunu duyurduğu 1916 yılındaki Paskalya Pazar-

tesisi Ayaklanması ve daha sonra liderlerinin idam edilmesi, bundan sonra bütün İrlanda için bağımsızlıktan daha az bir talep olamayacağını göstermiştir. Daha sonraki yıllarda meydana gelen şiddet olayları, 1947 yılından önce Hindistan'da olduğu gibi Britanya yönetimini çökertti: Sonuçta bu iki koloni yönetilemez hâle geldi. 1920 İrlanda Hükûmeti Kanunu'yla İrlanda Ulster ve Güney İrlanda olarak ayrıldı ve bölünmüş bir İrlanda'nın dominyon statüsünü kabul etmeye hazır olanlar ile 1916 ayaklanmasının ideallerine ihanet etmeyi reddedenler arasında iç savaş başladı. 1922 yılında İrlanda'ya tam bağımsızlık verilmedi ancak İrlanda, bir "serbest devlet", yani Britanya İmparatorluğu içinde bir dominyon hâline geldi. Serbest Devlet 1948 yılında cumhuriyet oldu ancak şiddet devam etti: İrlanda'nın bölünmüşlüğü, üç yüzyıllık İngiliz Protestan sömürgeciliğinin mirası olmaya devam etmektedir. Dolayısıyla Britanya federalizmi ancak düzensiz bir şekilde işlemiştir: Kanada devletleri, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi bazı ülkelere bağımsızlıkları kolayca verilirken; Hindistan gibi bazı ülkeler, bağımsızlık için mücadele vermek ve bağımsızlığa ulaşmak için giderek daha şiddetli iş birliği yapmama eylemlerine başvurmak zorunda kalmıştır. Anayasal olarak Birleşik Krallık'ın bir parçası olmaları nedeniyle, İrlandalılar bağımsızlık için anayasal yolu denemiş, ancak sonunda bağımsızlık için savaş vermek zorunda kalmışlardır. Britanya örneğinin de (bu önemli ancak sınırlı sayıdaki örneklerle) gösterdiği gibi, emperyal hükûmetler hiçbir zaman bağımsızlık hareketlerine tek bir şekilde yaklaşmamıştır – ve bu nedenle, sömürge karşıtı hareketler de hiçbir zaman tek bir şekilde hareket etmemiştir.

Liberaller, 1905 yılında hükûmeti Birlikçilerden devraldıklarında, Gladstone'un partiyi İrlanda Özerlik Kanunu nedeniyle 1886 yılında bölmesinin ardından ortaya çıkan siyasi boşluk içindeki yirmi yıldan sonra, daha önceki radikal sömürge karşıtı siyasetlerinden geri adım atmış ve parti olarak imparatorluğa bağlılık sergilemeye başlamışlardır. Yine de bu dönemde bile, Havinden ve Meredith'in gözlemlediği üzere, "kayda değer siyasi bölünmeler ve belirsizlikler" devam etmiştir: "Bütün büyük siyasi partilerde ikna olmuş emperyalistler vardı ancak hiçbir partide devamlı destek göreceklerinden her zaman emin olamıyorlardı." (Havinden ve Meredith 1993: 21; Porter 1975: 202). Bu aşama itibariyle, sömürgeciliğe muhalefet, uzun zamandır William Morris'in *Socialist League* adlı örgütü ve Keir Hardie liderliğindeki yeni İşçi Partisi (ancak, kısmen paternalist

Fabianların da etkisiyle, Ramsay MacDonald liderliğindeki ilk İşçi Partisi hükûmeti bu ilkeleri uygulamaya koyamadı) gibi sosyalistler tarafından devralınmıştı (Halévy 1951; Howe 1993). Britanya emperyalizmine ilkesel olarak muhalefet baki kaldı ancak sömürgecilik veya emperyalizmin doğrudan siyasi analizi sınırlıydı. Liberallerin de caymasıyla, eski emperyalizm karşıtı argümanlar yenilgiye uğramıştı. Emperyalizm eleştirisi yeni bir radikal temele ihtiyaç duyuyordu.

J. A. Hobson'un Eseri

Bu tür bir yeni temelin geliştirilmesi, fikirleri Smith ve Cobden'in liberal geleneğine dayanan üniversite hocası J. A. Hobson'un (J. M. Keynes de kendisinin öğrencisi olmuştur) liderliğindeki "Yeni Radikaller"in sosyal felsefesinin dayanağını oluşturmuştur. Hobson, emperyalizme yönelik olarak bir medeniyetler merdiveninde, Batı kültürünün en üst noktada olduğu iddiasının reddine dayanan ilk kapsamlı etik eleştiriyi geliştirmiştir; bunun yerine medeniyetlerin "çok biçimli" olarak algılanması gerektiğini savunmuştur (Porter 1968: 181). Ancak öncelikli odak noktası ekonomik olan Hobson, 1902 yılında 1890'lı yıllardan beri geliştirdiği fikirlerin sonuçlarını, *Imperalism: A Study* (Emperyalizm: Bir Çalışma) başlığıyla yayımlamıştır (Hobson 1938). Hobson'un çalışması ekonomik, siyasi ve kurumsal bir uygulama olarak, özünde irrasyonel olduğunu iddia ettiği emperyalizmin ilk teorik analizini teşkil etmiştir. Hobson, Boer Savaşı döneminin aşırı milliyetçiliği bağlamında, emperyalizm ideolojisinin, İşçi Partisi'nin savaşa karşı kampanyasında bolca kullandığı eşsiz bir ekonomik ve etik eleştirisini yapmıştır (Porter 1968: 123-37). Hobson on dokuzuncu yüzyılın sonundaki, güçler arası rekabetin belirlediği "yeni emperyalizm" dönemine odaklanmıştır. Hobson, 1870 yılından beri emperyal genişlemenin maliyetini, bu tarihten beri alınan topraklarla gerçekleştirilen ticaretin görece daha az hacmine ilişkin ayrıntılı bir analizle karşılaştırarak, emperyalistlerin "ticaret bayrağı takip eder" argümanını bir darbeyle yıkmıştır. Aynı zamanda "medenileştirme misyonu" argümanının, bir yalandan başka bir şey olmadığını da etkili bir şekilde savunmuştur: "Genişlememiz, neredeyse tamamen, özerklik vermek konusunda ciddi bir niyetimizin olmadığı ırkların yaşadığı tropik ve yarı-tropik ülkelerin alınmasıyla ilgilidir" (Hobson 1938: 37). Ancak Hobson, emperyalizmin

muazzam ekonomik maliyetini göstererek, daha etkili serbest ticaret seçeneğini savunmamış; onun yerine, Smith'in esasen genel itibariyle kazanç getirmeyen faaliyetlerin ayrıcalıklı bir elit grup için çok kârlı olduğu gözlemini hatırlatmıştır. Hobson emperyalizmin; savaşlar, silahlanma, askeri ve idari aygıtlar anlamındaki maliyetinin, her ne kadar mutlak anlamda verimsiz ve irrasyonel olsa da, bu tür harcamalardan kâr sağlayan küçük bir sanayici grubuna büyük fayda sağladığını öne sürmüştür: Bu, kendisinin deyişiyle "emperyalizmin kazık köküdür"; "Bütün ulus açısından irrasyonel olan şey, ulusun içindeki bazı sınıfların bakış açısıyla yeterince rasyoneldir." (a.g.e., 47). Dahası, askerî harcamalardan kaynaklanan kârlar küçük bir azınlık için kayda değer ölçüde olsa da, sadece sermaye yatırımlarından kaynaklanan kârlar, genellikle giderek daha fazla artmaktaydı. Emperyalizm, yurt dışındaki özel mali yatırımların kamusal garantörü olarak işlemekteydi. Dolayısıyla, Hobson şu sonuca varmıştır:

> Emperyalizmin ekonomik kökeni; özel piyasaların, fazla malları ve sermayeleri için, kamunun hesabına ve kamunun gücüyle güvence altına alınması ve geliştirilmesi için güçlü organize endüstriyel ve mali çıkarlar arzusudur. Savaş, militarizm ve "güçlü dış politika" bu amaca ulaşmak için gerekli araçlardır (a.g.e., 106).

Aynı zamanda emperyalizmin ülke içindeki etkisi, demokrasiyi değersizleştirmek ve kısıtlamak ve Hobson'a göre, sosyal reformu engellemekti.

Hobson'ın ticaretten ziyade, sermaye yatırımının önemi ve finans sermayesinin bankalar ve ortaklıkların elinde entegrasyonuna yönelik argümanları, özellikle Hilferding'in *Finance Capital* (1910) (Hilferding 1981) ve Bukharin'in *Emperyalizm ve Dünya Ekonomisi* (1918) (Bukharin 1972) başta olmak üzere, yirminci yüzyılın ilk yıllarında ortaya çıkan bir dizi kapsamlı Marksist emperyalizm analizinde geliştirilmiştir. Hobson'ın kitabı Lenin tarafından, 1917 yılında çıkan ünlü kitapçığında da epeyce kullanılmıştır. Hobson'ın ardından, yirminci yüzyılda bütün sömürgeci sistemin etkinleştirici teorik eleştirisinin geliştirildiği yer uluslararası sosyalistlerin çalışmaları idi. Hobson sömürgeciliğin verimli olmayan ekonomisini ve kendisinin emperyalizmin "ekonomik parazitleri" (yorumcuların da işaret ettiği üzere, Hobson burada kendisini bir Yahudi düşmanı olarak göstermektedir) olarak adlandırdığı kapitalist çıkarlara sahip bir azınlık grubunun elde ettiği kârları ortaya koyarak ve medeni-

leştirme misyonu, ırksal ve kültürel üstünlük ve sosyal Darwincilik bağlamında sömürgeciliğe eşlik eden ideolojinin etik bir eleştirisini sunarak, emperyal sistemin temelinin, "acımasız ve vicdansız bir şekilde bütün bir diplomasi sanatını dış politikanın bilinçli bir harekete geçirme kuvveti olarak yeniden biçimlendiren ve ulusal yüceltmeyi kuran" ve "real-politik olarak adlandırılan" sinik "hesapçı ve açgözlü bir Makyavelcilik türü" olduğunu açığa çıkarmıştır (Hobson 1938: 61, 13; Semmell 1993: 110-21).

Böylece Hobson'ın eleştirisi, kısa zamanda dünya devrimi için bir devlet politikasına dönüştürülecek olan Marksist emperyalizm analizleriyle tamamlanmıştır. Ancak üç yıl içinde yeni bir unsur, 1905 Rus-Japon Savaşı küresel gündeme girmiştir. Her ne kadar bu aşamada Japonya'nın kendisi de yeni ve hızla gelişen bir emperyal güç olsa da Rusya'ya karşı kazandığı zafer, aynı zamanda Batı dışından bir ülkenin Avrupa emperyalizmine karşı ilk başarılı saldırısını teşkil etmiştir ve bunun sonuçları, Asya'daki milliyetçi liderler tarafından değerlendirilmiştir. İşgalci bir Şarklı ulusun, Batılı olarak algılanan bir ulusa karşı zaferi, Abdel-Malek'e göre "dünya çapında ulusal hareketlerde görünür bir radikalizasyona neden olmuştur. 1905 yılı istisnasız bütün ulusal hareketlerin ideolojik gelişiminde çok önemli bir tarihtir" (Abdel-Malek 1981: 82; Jayawardena 1986; Spector 1962). Rusların Japonlar tarafından 1905 yılında mağlup edilmesinin ardından, ülkede bir de devrim yaşanmıştır ve bunun da uluslararası önemi neredeyse aynı ölçüde büyük olmuştur. Zinoviev'in 1923 yılında ifade ettiği gibi, "1905 Devrimi başarılı olamadı ama Asya'daki halkları uyandırdı ve Avrupa'da yeni bir özgürlük rüzgârı estirdi" (Riddell 1986a: 43). Rusya'daki 1905 Devrimi ulusal sorunu gündeme taşıdı ve kısa zamanda İran (1906), Türkiye (1908) ve Çin'deki (1912) isyanlarca takip edildi. Lenin şu gözlemde bulunmuştur: "Rusya'daki 1905 hareketinin ardından demokratik devrim bütün Asya'ya yayıldı - Türkiye'ye, İran'a, Çin'e. Britanya Hindistanı'nda gerginlik büyümekte. Devrimci demokratik hareketin Hollanda Doğu Hint Adaları'na, Java'ya ve diğer Hollanda kolonilere sıçraması önemli bir gelişme." (Lenin 1962: 59). Birinci Dünya Savaşı ve hemen ardından meydana gelen olaylar, milliyetçi huzursuzluğu dünya çapında yaygınlaştırdı.

1880'li yıllardan sonraki döneme, aynı zamanda kolonilerde sömürgeciliğe karşı giderek artan bir entelektüel ve siyasi direniş damgasını vurmuştur ve bu tarihten sonra sömürülen halklar sömürge karşıtı düşüncenin önderliğini üstlenmiş ve Avrupa'daki sömürge karşıtı aktivistlerden

çok daha etkili olmuşlardır. Bu, kısmen sömürgeci yönetimin etkisinin ürünüydü; kapitalizmin kolonilerdeki ticarete ve endüstriyel ilişkilere verdiği zarar, sömürgeci yönetim altında kurulan yeni eğitim kurumlarında öğrenilen bilgileri, okuryazarlığın yaygınlaşmasını ve gazetelerin sayısındaki artışı hem feodal hem de emperyal yöneticilere karşı savaşmak üzere kullanan yeni bir burjuvazi sınıfı ortaya çıkarmıştır. Kullanılan ilk strateji, liberal veya İkinci Enternasyonalci sosyalist reformculuğun bir versiyonunu benimsemek ve Kanada ile İrlanda modellerine dayanan bir özerklik için anayasal hareketler başlatmaktı. Daha önce de görüldüğü üzere, Hindistan ve İrlanda hareketleri, geniş anlamda Britanya İmparatorluğu'nun içindeki dominyonlar için özerklik konusunda beyaz yerleşimci kolonilerin çizgisinde federalist çözümler içinde veya karşısında hareket eden milliyetçi örgütler olarak başlamıştı. Bu aynı zamanda Güney Afrika Ulusal Kongresi ve Britanya Batı Afrikası Ulusal Kongresi'nin ilk kurulduklarında içinde bulundukları siyasi bağlamdı (bu durum bazı örneklerde 1920'li ve 1930'lu yıllara kadar devam etmiştir; örneğin bk., De Graft-Johnson 1928). Hâlen umulan sonuç, imparatorluk içinde özerklikti. Ancak 1917 yılından sonra sömürge karşıtlığı yeni bir mecraya girdi. 1890 yılında Dilke kendinden emin bir şekilde, "Kolonilerde Avrupa tarzında bir devrimci sosyalizm ya çok az vardır ya da hiç yoktur." diye yazıyordu (Dilke 1890: 526). Ancak sömürge karşıtı aktivistlerin, sömürgeciliğe ve emperyalizme karşı, Avrupa'nın içinde ortaya çıkan ve sınırlarının ötesinde önemli bir itici güç olan, üçüncü ve en güçlü direniş akımını oluşturan sosyalizmi ve komünizmi kullanmaya başlamaları için çok zaman geçmesi gerekmedi. 1917 Bolşevik Devrimi ve 1919'da Komintern'in ve 1929'da da Emperyalizme Karşı Birlik'in Lenin tarafından kurulmasıyla beraber, komünizm yirminci yüzyılda birincil antiemperyalizm siyaseti hâline geldi.

Marx'ın Sömürgecilik ve Emperyalizm Üzerine Görüşleri

Marx'ın Eserlerinde Sömürgecilik ve Emperyalizm

Marx, 1840'lı yıllardaki liberal sömürge karşıtı atmosferin bir ürünüydü. İçinde bulunduğu tarihsel bağlamın göstergelerinden biri, "sömürgeciliği" veya "emperyalizmi" kendi başına analiz etmemesidir - Marx'ın yazıları, daha sonraki çalışmalarda bunların eleştirel analize tabi tutulan baskıcı uygulamalar olarak analiz edilmesini teşvik etmiştir. Marx, kolonizasyon ve koloni terimlerini yerleşim anlamında kullanmıştır ("Burada gerçek kolonilerden, yani özgür göçmenler tarafından kolonize edilen bakir topraklardan söz ediyoruz."); kolonizasyona ilişkin tek kapsamlı analizi, Avustralya ve Yeni Zelanda'da uygulamaya konan ancak Marx'ın, kendi ifadesiyle, Wakefield "koloniler *hakkında* değil, kolonilerin *içinde* yeni bir şey olan ana ülkedeki kapitalist ilişkiler hakkındaki gerçeği keşfettiği" (Marx 1976-81, I: 931-2) için en çok ilgilendiği teori olan Wakefield'in *A View of the Art of Colonization* (1849) (Kolonizasyon Sanatına bir Bakış) adlı eserine ilişkindir. Wakefield, sömürgeci hükûmetin kolonilerde bazı arazileri kendisine ayırarak hem ücretli emek fazlası yaratmak hem de daha fazla göçmenin gelmesi için ulaşım masraflarını karşılamak üzere piyasa değerinden daha fazla fiyata satmasını önermiştir. Marx'ın da gözlemlediği gibi, "Arazi burada işçileri ücretli işçiye dönüştürmek, sermayenin sermaye olarak işlemesini sağlamak ve böylece yeni koloniyi *üretken* hâle getirmek için yapay olarak daha pahalı hâle getirilir; Amerika'da olduğu gibi ücretli işçilerin geçici olarak kurtuluşu için araziyi kullanmak

yerine, içinde refah yaratmak üzere." (Marx 1973b: 278). Dolayısıyla Wakefield'in sömürgeci tasarımı, Marx'ın teorisinin merkezinde olan sermayenin genel yaratıcı temelinin ücretli emek olduğu yönündeki düşüncesini teyit etmiştir. Ancak kendisinin de fark ettiği üzere, bu yapay proje kapitalist ilişkilerin temelini ortaya koysa da, kolonizasyon gerçeği hakkında herhangi bir fikir sunmamaktadır. Kapitalizmin gerçekliğini ortaya koyan, daha ziyade sömürgeciliktir:

> Burjuva medeniyetinin derin ikiyüzlülüğü ve içkin barbarlığı gözümüzün önünde açık bir şekilde, saygıdeğer kılıklara büründüğü evinde, çıplak kaldığı kolonilere dönerek durmaktadır (Marx 1973a: 324).

Dolayısıyla Marx, sömürgeci genişlemeyi yalnızca kapitalizmin tarihsel gelişimiyle veya Britanya İmparatorluğu'nun yalnızca gündemdeki olaylara cevaben yorum yaptığı, özellikle İrlanda, Hindistan ve Çin'le alakalı olarak, özel koşullarıyla ilişkisi bakımından tartışmıştır. Burma, Mısır, Tunus ve İran konusunda da yazmıştır (Marx ve Engels 1968). Daha sonra yazılarında ortaya çıkan bütün analizler, özellikle de postkolonyal yazın için birincil model olarak işleyen teori ve tarihsel özgüllük arasında üretken bir gerilim bulunmaktadır. Aynı zamanda Marx'ın sömürgecilik üzerine, özellikle de Hindistan hakkında yazdıkları, bilindiği üzere oldukça sorunludur. Bu, postkolonyal teori ve eleştirinin, beklenebileceğinin aksine, doğrudan Marx'ın – Marksistlerin aksine – yazdıklarına nadiren dayanmasının nedenini açıklayabilir. Dahası Marx, Lenin, Mao veya Fanon'un yaptığı gibi özel olarak sömürgeci devrim hakkında özgürleştirici bir program sunmamaktadır.

Marx ve Engels, 1848 yılında *Komünist Manifesto*'yu yazdıklarında sömürgecilik ve emperyalizme, en geniş anlamıyla, yalnızca Avrupa'daki değil, bütün dünyadaki işçilere ayaklanmaları çağrısında bulundukları kapitalist küresel ekonominin gelişiminin bir parçası olarak önemli bir doğrudan rol atfetmişlerdir. Sömürgeci genişlemeye, burjuvazinin yeni ticari sisteminin gelişimine ilişkin olarak yapılan tarifte çarpıcı bir önem verilmiştir:

> Amerika'nın keşfi, burnun etrafından dönülmesi yükselen burjuvazi için yeni bir alan açmıştır. Doğu-Hindistan ve Çin pazarları, Amerika'nın kolonizasyonu, kolonilerle ticaret, genel olarak mübadele vasıtalarındaki ve mallardaki artış, ticarete, denizciliğe, sanayiye, o güne

> kadar bilinmeyen bir itici güç ve bununla birlikte, sendeleyen feodal toplumdaki devrimci unsura hızlı bir gelişme olanağı sağlamıştır...
>
> Modern sanayi, Amerika'nın keşfinin yolunu açtığı dünya pazarını kurmuştur. Pazar; ticarete, denizciliğe ve karadan iletişime muazzam bir gelişme sağlamıştır (Marx ve Engels 1952: 42-3).

Marx ve Engels, Avrupa'daki küresel genişlemeyi, kapitalizmin gelişiminin hem nedeni hem de sonucu olarak görmüştür. Avrupa'nın küresel genişlemesi, burada yeni ekonomik sistemin dinamiklerinin içkin bir parçası ve hatta motoru olarak işlev görmektedir. Sömürgeci genişleme, pazarların çoğalması aracılığıyla, eski feodalizm yapılarına karşı devrimci bir güç olarak işleyen kapitalizmin gelişimi bakımından kilit öneme sahiptir. Marx ve Engels'e göre sömürgeci ticaret, kapitalizmin yurt içindeki genel koşullarının bir parçası olarak işlemektedir ki bu koşullar pazar, hammadde ve yatırım ihtiyacıdır. Ancak burjuvazinin bütün ekonomik ve sosyal sistemi küresel çapta kökten değiştirmesine yetecek sermayeyi biriktirmesini sağlayan sömürgeci genişleme olmuştur – bu gözlem daha sonra Dünya Sistemi Teorisi'nin temelini oluşturacaktır (Wallerstein 1974-89). Burada çarpıcı olan, bunun ne kadar sarsıcı bir hareket ve dünyanın her tarafında eski feodal ilişkileri paramparça eden ve geleneksel hareketsizliği bir dönüşüm sürecine dönüştüren yıkıcı bir çalkantı olarak nitelendirildiğidir:

> Burjuvazi devamlı surette üretim araçlarını, böylece üretim ilişkilerini ve bunlarla beraber bütün toplum ilişkilerini kökten değiştirmeden var olamaz (...) Üretimin devamlı olarak kökten değişimi, bütün sosyal koşulların sürekli yıkılışı, daimi belirsizlik ve çalkantı, burjuva dönemini öncekilerden ayırır. Bütün sabit, aniden donduru lmuş ilişkiler, bütün kadim ve kutsal önyargı ve düşünce silsileleriyle birlikte yok olur; yeni oluşturulanlar da daha kemikleşemeden eskir (...). Ürünleri için devamlı surette genişleyen pazar ihtiyacı burjuvaziyi bütün yeryüzünde takip eder. Her yere sığınmalı, her yerde yerleşmeli ve her yerde bağlantılar kurmalıdır (Marx ve Engels 1952: 45-6).

Burada Marx ve Engels, kapitalizmi önerilen bütün fırsatları kapan bir şey olarak göstermekte ve bunun sonucunda sömürgeciliğin, kapitalizmin tarihsel gelişiminin her bir belirli anı için ihtiyaç hâline geldiğini ifade etmektedir. Sömürgecilik, kapitalizmin yurt içinde sahip olduğu ge-

nel koşulların aynısı içinde işlemektedir. Yurt içinde bunun yerel sosyal ve ekonomik sistem açısından devasa bir yıkıma yol açtığı vurgulanmıştır; yurt dışındaysa hem yıkıcı hem de İrlanda'da olduğu gibi az gelişmişliğe yol açacak şekilde büyümeyi engelleyen etkilere sahip olabilir. Marx ve Engels'in, tarihsel sıraya uygun olmayan postmodern nitelikli devrimci genişleme tariflerinde, kapitalist devrimin tek başına askerî işgal ve yönetim anlamında sömürgeciliği gerektirmediğini; daha ziyade, yerleşim ve küresel ekonominin gelişimini gerektirdiğini vurgulamaları kayda değerdir. Marx, kapitalizmin neden doğrudan askerî sefer ve işgal gerektirdiğine ilişkin genel nedenler sunmamıştır ancak analizlerinden, özellikle Marx'ın Asya tipi üretim olarak adlandırdığı direnişi aşma ihtiyacı gibi bazı nedenler çıkartılabilir (Marx zor kullanımının "kendisinin bir ekonomik güç" olduğunu söyler; Marx 1976-81, I: 916). Asya tipi üretim tarzı, genellikle fazlasıyla müphem bir kavram olarak görülmüştür; bu kavrama en üretken bakış tarzı, onu Batı kapitalizminin müdahalesine karşı yerel bir direnişin türünün adı olarak görmektir. Marx ve Engels'e göre kapitalizm, teknolojinin karşılayabildiği ticari avantajlar aracılığıyla değişiklik yapılmasını sağlayarak, Asya tipi üretim tarzını ortadan kaldırır:

> Tüm üretim araçlarını hızla geliştirerek ve ulaşımı, iletişimi sonsuz kolaylaştırarak burjuvazi, en barbar ulusları da uygarlığa çekiyor. Ürettiği mallara koyduğu ucuz fiyatlar, tüm Çin Seddi'ni temelden yıkacak, barbarların en inatçı yabancı düşmanlıklarını teslim olmaya zorlayacak ağır toplardır. Burjuvazi tüm ulusları, eğer yerle bir olmak istemiyorlarsa burjuva üretim tarzına ve uygarlık diye kendi uygarlığını ithal etmeye, yani burjuva olmaya zorluyor. Tek kelimeyle, kendi istediği gibi bir dünya yaratıyor kendine...
>
> Köyü kente bağımlı kıldığı gibi, barbar ve yarı barbar ülkeleri uygar ülkelere ve köylü halkları burjuva halklara, Doğu'yu da Batı'ya bağımlı hâle getirdi (Marx ve Engels 1952: 47-8).

Dolayısıyla sömürgecilik, diğer sanayi ekonomisi süreçlerinden özel olarak farklı değildir. Burjuvazi, eski feodal ve sosyal bağları acımasızca koparan, "çıplak kişisel çıkardan ve katı bir nakit ödemeden" başka bir ilişki bırakmayan devrimci bir güçtür - ancak en azından nüfusu, "köy hayatının aptallığından" kurtarır. Burjuvazi din, şövalyelilik, duygusallık ve aile ideolojilerini "egoist hesaplamaların buzlu sularında" boğmuş; bunların yerine, yalnızca serbest ticaretin "çıplak, utanmaz, doğrudan ve zalim

sömürüsünü" koymuştur. Bütün diğer ulusları kendisine benzemeye, aynı zamanda kendisine bağımlı olmaya zorlamaktadır ve bunu da ağır toplar yerine yerleşik yerel sanayileri yıkan ucuz fiyatlarıyla (ancak "yok oluşun acısı" tabiri alternatif yöntemlerin de mümkün olduğu intibaını uyandırmaktadır) başarır. Burada Marx ve Engels üstü kapalı bir şekilde, kapitalist küresel ekonomi dinamiğinin hem gelişme hem de bağımlılık yarattığı ve bunları desteklediği radikal bir ekonomik emperyalizm teorisi önermektedir. Ancak bundan daha da sorunlu olan, medeni ve barbar uluslar arasındaki net kültürel ayrımdır. Bu dönemde çok yaygın olan bu kültürel şovenizm ve Batı medeniyetinin üstünlüğünün sorgulanmadan kabulü, en çok, zaman zaman Fransa'nın Cezayir'i işgali ve Amerika'nın Meksika ile yapılan 1845-7 Savaşı'nda, California'yı işgali hakkında coşkuyla yazan Engels'de barizdir. Ancak Marx da bundan muaf değildir; zira Hegel'den aldığı tarihsel ve tarihsel olmayan uluslar ayrımını, devrimci potansiyeli olanlar ve olmayanlar anlamına gelecek şekilde yorumlamış ve burjuva kapitalizminin yıkıcılığına maruz kalan dünya ulusları için insancıl da olsa çok az kültürel yakınlık sergilemiştir.

Bu nedenle Marx'ın özel olarak sömürgecilik hakkındaki yazıları, en bilinenleri Hindistan ve Çin üzerine yazdıkları olmak üzere, sorunlu olsa da üretken eserlerdir. Yukarıda aktarılan sömürge karşıtlığı gelenekleri bağlamında Marx bir anlamda yeni bir sömürge karşıtı argüman üretmemiş ve pek çok açıdan Faydacı eleştirileri takip etmiştir (Turner 1974). *Alman İdeolojisi*, *Grundrisse*, *Kapital* ve diğer eserlerinde, Marx sömürgeciliği tutarlı bir şekilde ahlaki temelde eleştirmektedir: Fetih, yağma ve kolonilerde yerel halkların imhası tarihine ilişkin anlatısını (kendisi açısından tipik bir ironiyle, Marx bunları "bu destansı muameleler" diye tarif eder), Howitt'in *Colonization and Christianity* (Kolonizasyon ve Hristiyanlık) adlı eserinden aldığı katliamların detaylarıyla tamamlar (Marx 1976-81, I: 915-6). Aynı zamanda, genellikle East India Company'nin tarihinden alınan örneklerle, her zaman sömürgeciliğin temel ekonomik motivasyonunun aşırı yüksek haksız kâr üretmek olduğunu vurgular. Dolayısıyla bunu yaparken, sömürgeciliğin ekonomik açıdan verimsiz olduğunu savunan liberal iktisatçıların argümanına karşı çıkmıştır. Ancak zaman zaman Marx'ın da bu argümana yaklaştığı görülebilir; mesela East India Company'ye ilişkin makalesinin sonunda, John Dickinson'ın "Bu durumda, İngiltere'yi nasıl Hindistan'daki imparatorluğunu kaybetmek yıkacaksa, elde tutmak zorunda kalmak da kendi mali kaynaklarımızı yı-

kıma götürecek kadar çok zorlamaktadır." şeklinde ifade ettiği gözlemini alıntılar (Marx 1973a: 315-6). Dickinson'ın burada yaptığı ayrım, yani imparatorluk bir yandan ulusal çıkarlar bakımından giderek daha büyük bir öneme sahip olsa da, ekonomik anlamda kârlılığının düştüğü yönündeki argüman önemlidir: kısaca emperyalizm. Marx, Hindistan üzerine yazdığı makalelerde açık bir şekilde, Britanya'daki farklı çıkarların nasıl Hindistan'a ilişkin farklı hedefleri olduğunu ve bütün bir East India Company tarihinin bu iç gerilimi dengeleme ihtiyacı tarafından belirlendiğini açıklar. Şirketin 1857 isyanının ardından feshedilmesi ve Hindistan'ın sorumluluğunun kraliyete geçmesi, ekonomik çıkarların ulusal çıkarlara teslim olduğu anı temsil ederek, Marx'ın analizinin şartlarını teyit etmektedir.

Marx sömürgeciliğe ilişkin olarak, daha önce tarif edilen bütün bir çağdaş argümanlar yelpazesiyle karşılaşmıştı: Sömürgecilik yandaşları, genel olarak sömürgeciliğin ekonomik anlamda kârlı olduğunu savunmuş,ancak sömürgeciliğin verimsiz olduğu yönündeki liberal sömürge karşıtı iddiaya karşı bir savunma olarak, argümanlarına ahlaki medenileştirme misyonu görevini de eklemişlerdi. Marx'ın sorunu, bir yandan sömürgeciliğin kapitalist kâr amacı için önemine işaret etmek isterken, sömürge karşıtı pozisyonu bakımından kendisini paradoksal bir şekilde Smith ve Cobden gibi baş kapitalistlerle yan yana bulmasıydı. Öyleyse kendisini bu durumdan nasıl kurtardı? Bu sorunu ancak tartışmalı bir miras bırakarak, kolonizasyonu, zorunlu medenileştirme misyonu kaderi temelinde savunan emperyalistlerin argümanının bir versiyonuna dayanarak çözdü. Doğal olarak Marx'ın argümanları, emperyalistlerinkilerle birebir aynı değildi; esasen böyle de olamazdı, zira kendisi karşıt pozisyonların bir sentezini üretmiştir. Marx'ın yukarıda açıklanan iki gelenek bağlamında yaptığı şey, ahlaki insani eleştiriyi, sömürgeciliğin ekonomik eleştirisinin kendisine ait versiyonuyla birleştirmekti. Marx, bu iki pozisyonu birleştirip sömürgeciliğin ilerlemeci etkilerini olumlayarak ve sömürgeciliği modernliğin getirilmesi için gerekli bir araç olarak gören idealist geleneğe (ki bu pozisyon, yalnızca ticaretin, Avrupa dışındaki ticaretin yıkıcı etkilerini tamir edebileceğini söyleyen Smith tarafından öngörülmüştü) dâhil olarak kendisiyle radikal liberaller arasına mesafe koymuştur. Marx'ın mirasının sorunları ile İkinci Enternasyonal'deki uzun tartışmalarda mücadele edildi ancak bu sorunlar çözülemedi. Öte yandan Üçüncü Enternasyonal, moderniteyle özdeşlik kurulmasıyla ilgilenme-

miş ve hatta pek çok özgürlük hareketi lideri bundan rahatsızlık duymamıştır; örneğin Cabral, emperyalizmin bu nedenle tarihsel gerekliliğini ve tarihsel misyonunu kabul etmiştir (Cabral 1969: 80). Ancak bugün Marx'ın pozisyonu, pek çok açıdan çok daha tartışmalı görülmektedir.

Smith'ten yaklaşık seksen yıl sonra yazan Marx, kolonizasyonu ve küresel ticareti, dünya ekonomisinin feodal sistemden kapitalist üretim sistemine zaruri dönüşüm sürecinin bir parçası olarak çok daha önemli bir rol oynar görmektedir (Marx 1976-81, I: 915; III: 450). Engels'e 1858 yılında yazdığı bir mektupta, şunları söyler:

> Burjuva toplumunun özel görevi, en azından kaba hatlarıyla bir dünya pazarının ve bu dünya pazarına dayanan üretimin yerleştirilmesidir. Dünya yuvarlak olduğu için bu görev, Kaliforniya ve Avustralya'nın kolonizasyonu ve Çin ile Japonya'nın ticarete açılmasıyla tamamlanmış görünmektedir. Bizim için cevaplanması gereken zor soru şudur: Kıtada devrim her an gerçekleşmek üzeredir ve derhâl sosyalist bir karaktere bürünecektir. Çok daha büyük bir alanda burjuva toplumun hareketi hâlen yükselişteyken, bu devrim, dünyanın bu küçük köşesinde bastırılmaya mahkûm mudur (Marx 1977: 341)?

Burada kolonizasyon, kapitalizmin gelişiminin içkin bir parçası olarak resmedilmiştir ve dünyanın her tarafına ulaştığı için artık yeni, emperyalist bir safhaya ulaşmış olduğu savunulmuştur. Ancak Marx burada, Avrupa dışındaki kapitalist ekonomilerin transferinin esasen, küresel anlamda burjuva devrimi hâlen meydana gelmekte olduğu için, Avrupa'daki sosyalist devrimi engelleme sonucunu doğuracağını ileri sürmüştür. Marx dünya ekonomisinin küreselleşmesini, ona eşlik eden sömürgecilik ve emperyalizm safhalarıyla birlikte, burjuvazinin yurt içinde sosyalist devrimi engelleyebileceği bir araç olarak görmüştür. Böylece işlevi çok büyük öneme sahiptir. Hintli Marksist M. N. Roy'un, Avrupa'da devrimin aslında kolonilerde başlaması gerektiğini savunması da bu bağlamda anlaşılmalıdır. Marx'ın bu anlamdaki en büyük iddiası, 1853 yılında Çin'e ilişkin olarak öne sürülmüştür. O dönemde, zayıf Çin merkezî hükûmeti aslında Avrupa'nın çıkarları tarafından kontrol edilmekteydi. Marx, 1851 Taiping Ayaklanması'nın, Britanya'nın afyon ticaretinin Çin toplumunda yarattığı "eritici amilliklerinin" doğrudan sonucu olduğunu savundu; çayın fiyatında son dönemde görülen artış ve Çin pazarının üretilen mallar için küçülmesi, yurt içinde de zincirleme bir etki yaratacaktı: Marx, "Çin devriminin mevcut endüstriyel sistemin aşırı

yüklenmiş madeninin içine bir kıvılcım atacağı ve uzun zamandır hazırlanan genel krizin patlamasına neden olacağı, bunun da yurt dışına yayılarak kısa zamanda kıtada siyasi devrimlere yol açacağı kolaylıkla tahmin edilebilir." diye yazmıştır (Marx 1973a: 331). Avrupalılar Çin'de "düzeni" sağlarken, Çin Batı dünyasına düzensizlik getirecektir. Bu güzelce dengelenmiş korelasyonun gerçekleşmemesi – her ne kadar bu, yirminci yüzyılın ortasındaki sömürgeci özgürlük hareketlerinde gerçekleştiyse de – Marx'ı sömürgeci devrimin sonuçları hakkında, daha temkinli ve dönemin özgün koşulları içinde mevcut siyasi olasılıkların analiz edilmesi ihtiyacı hakkında daha ısrarcı hâle getirmiştir. Ancak, kolonileri anakaradaki ekonomik sistemin anahtar bir bileşeni olarak görmeye devam etmiştir. Marx, her ne kadar East India Company'nin tepkisini çok eleştirmiş olsa da, 1857 yılında Hindistan'daki yerli askerlerin isyanı konusunda siyasi açıdan görece ilgisiz davranmıştır. Hindistan'ı "Doğu'nun İrlandası" olarak tanımlasa da, Hindistan'daki maddi ve sosyal ön koşulların, sosyalizm bir tarafa, bağımsızlık için bile yeterince gelişmemiş olduğunu savunmuştur (Marx 1973a: 301). Bu anlamda Marx, direniş işaretlerini sırf var oldukları için bulmakla ilgilenmiyor; onun yerine, bunların kullanılabileceği yaşayabilir siyasi koşulların var oldukları bağlamlarla ilgileniyordu. Simón Bolívar'ınki gibi, burjuva ulusal sömürge karşıtı devrimleri de eşit derecede hor görmüştür (Marx ve Engels 1982, 18: 584-5). Bu, sömürge karşıtı direnişi, özel siyasi amaçlarına veya etkilerine değinmeden, sırf bu niteliğinden dolayı olumlama eğilimi olan bazı postkolonyal eserlerden bir farkı vurgular. Tarihsel olarak bu, antisömürgeciliğin yaygın mevcudiyetini onaylama yöntemi olarak işleyebilir ancak siyasi hedeflerle ilişkili olarak ele alınırsa, farklı direniş türleri ve farklı etkinlik dereceleri arasında bir ayrım yapma ihtiyacı ortaya çıkar.

Marx'ın sömürgeci isyana ilişkin tutumu aynı zamanda komünizmin özgürleştirici projesi ile ilişkili olarak milliyetçi düşünceler hakkındaki hevessizliğine de işaret etmektedir. *Komünist Manifesto*'da Marx ve Engels, açık bir şekilde milliyetçiliği komünizmin karşısında konumlandırır ve özgürleştirme programlarının enternasyonalist siyasi temellerini vurgularlar. Ancak 1848 ila 1860'lı yıllar arasında hem Marx hem de Engels, milliyetçilikle enternasyonalizm arasındaki olası ilişki hakkında daha iyimser ve *Komünist Manifesto*'da geliştirdikleri gibi, sınıf ilişkilerine ilişkin analizlerini, Lenin tarafından daha sonra tam olarak geliştirilecek "ezen ve ezilen uluslar" (Lenin 1968: 596) arasındaki ayrıma uygulamaya daha istekli hâle geldiler. 1870'te Marx, "Başka bir ulusu ezen bütün uluslar, aslında ken-

di zincirlerinin demirini dövmektedir." diye yazar (Marx ve Engels 1971: 163). Bu değişiklik, Marx ve Engels'in 1860'lı yıllarda İrlanda milliyetçiliğine giderek daha fazla sempati duymasıyla (İrlanda üzerine yazdıkları dört yüz sayfadan fazladır) gerçekleşmiştir. 1869'da Marx, Birinci Enternasyonal'in Genel Konsey'ine, "İrlanda sorununun çözümünü İngiliz sorununun çözümü, İngiliz sorununun çözümünü de Avrupa sorununun çözümü olarak kabul ettiğini" bildirmiştir. Ertesi yıl, "Birinin İngiltere yönetimine gerçekten sert bir darbe indirebileceği tek nokta İrlanda'dır." diye yazmış ve şunları eklemiştir: "Mevcut zorlama birliği (yani İrlanda'nın köleleştirilmesini), mümkünse eşit ve özgür konfederasyona ve gerekirse de tümden ayrılığa dönüştürmek İngiliz işçi sınıfının özgürleşmesi için bir ön koşuldur." Dolayısıyla "İrlanda'nın ulusal özgürlüğü, İngiliz özgürleşmesi için temel bir ön koşul hâline gelmiştir ve pragmatik destek gerektirir." (Marx ve Engels 1971: 161-3, 294; Munck 1986: 15-20). Bu, Marx'ın Engels'e de itiraf ettiği gibi, Marx'ın yargılarında büyük bir değişiklik teşkil etmiştir:

> İrlanda için "uluslararası" ve "insancıl" adalet hakkındaki bütün ifadelerden çok daha öte (...) İrlanda'yla mevcut bağlantılarını sona erdirmek, İngiliz işçi sınıfının doğrudan ve mutlak çıkarınadır. Ve bunu, tüm inancımla ve kısmen İngiliz işçilerine anlatamayacağım nedenlerle söylüyorum. Uzun süre, İrlanda rejimini İngiliz işçi sınıfının yükselişiyle yıkmanın mümkün olabileceğine inandım (...) Daha derinden inceleyince bunun tersine ikna oldum. İngiliz işçi sınıfı, İrlanda'da kurtulmadan hiçbir şey başaramayacaktır. Manivela İrlanda'da uygulanmalıdır. Bu, İrlanda sorununun genel olarak sosyal hareket için bu kadar önemli olmasının nedenidir (Marx ve Engels 1971: 284).

Böylece Marx, kolonilerin siyasi rolü hakkında büyük bir değişiklik gerçekleştirmiştir. Sömürgeleştirilmiş halklar, emperyal gücün işçi sınıfından özgürleştirilmelerini beklemek yerine, artık koloniler Avrupa'da ve dünyada devrimi başlatmak için temel ve aktif bir rol oynamalıdır. Milliyetçilik burada, uluslararası devrim için katalizör sağlamak üzere, milliyetçi hâle gelmesi gereken koloninin devrimci potansiyeli için kilit hâline gelmiştir. Bir yıl sonra Engels şu argümanı geliştirmiştir:

> İrlanda'nınki gibi bir durumda, Enternasyonalizm ayırıcı bir şekilde milliyetçi olan bir örgüte dayanmak zorundadır; diğer ezilen milliyetler gibi İrlandalılar da Birliğe [Birinci Enternasyonal] işgalci ulusun üyeleriyle eşit ve işgale karşı bir protesto içinde girebilirler. Dolayısıyla İrlanda birimleri, kurallarının ön sözüne, İrlandalılar

olarak birinci ve en acil görevlerinin kendi ulusal bağımsızlıklarını sağlamak olduğunu yazmak konusunda haklıdır ve hatta bunu yazmak ihtiyacındadırlar (Marx ve Engels 1971: 303).

1899 Brunn Kongresi'nde İkinci Enternasyonal tarafından da benimsenen bu milliyetçi enternasyonalizm kavramı, Engels'in Kautsky'e Eylül 1882 tarihinde yazdığı ve devrimci proletaryanın kolonilerin yönetimini ele alarak onları bağımsızlığa kavuşturması fikriyle "yurt içinde yapmamız gereken yeterince şey olduğundan bizim *için* en iyi şey olacak olan" (Marx ve Engels 1934: 399) kolonilerin kendi başlarına bir devrim başlatmaları olasılığı arasında gidip geldiği meşhur mektubunda daha az belirgindir.

Marx, Engels gibi sömürgeciliğe tamamen düşman değildi. Sömürgeciliğin hedefini ya kapitalist olmayan üretim tarzını (örneğin Hindistan'daki tekstil sanayi) alaşağı etmek ve bunu kapitalist üretim tarzına dönüştürmek ya da İrlanda örneğinde olduğu gibi Britanya fabrikaları için endüstriyel emek arzını korumak amacıyla bu tür bir dönüşüm sürecini engellemek – az gelişmişliğin erken bir örneği – olarak görüyordu (Marx 1976-81, I: 854-70; Marx ve Engels 1968: 273-90).Dolayısıyla İrlanda'da Britanya yönetiminin etkisi, İrlanda burjuva milliyetçiliğinin gelişimi dikkate alındığında potansiyel olarak devrimci olsa da gerileticiydi: Öte yandan, Marx'a göre Hindistan'daki nihai etkisi, 1850'li yıllarda bile henüz devrimci olmasa da olumluydu (bu argümanı 1848'te Çekler için de kullanmıştır) (Fox 1974; Marx ve Engels 1971; Marx 1973a: 323). Bu ikinci görüş, kendisinin kapitalizm döneminde sanayileşmenin başarılarının maddi anlamda ilerlemeci olduğu yönündeki argümanıyla uyumluydu; sorun, yalnızca bunlardan kimin fayda sağladığı ve kapitalist üretim tarzı için gereken yeniden örgütlenmenin yarattığı yıkım ve tahribattı. Dolayısıyla Marks, Britanya'nın Hindistan'daki yönetimini çok eleştirse de yine de özellikle Hindistan'ın siyasi birliğini sağlamlaştırmak, Hindistan ordusunu örgütlemek ve eğitmek, özgür basını kurmak ve demiryolları ile buharlı gemileri getirmek gibi yenilikleri başta olmak üzere Britanya'nın buradaki başarılarını övmüştür (Marx 1973a: 320-1). Böylece Marx, sömürgeciliğin aynı anda hem kötü hem de iyi bir şey olduğunu savunmuştur: "İngiltere Hindistan'da ikili bir misyon gerçekleştirmelidir: biri yıkıcı, diğeri ıslah edici – eski Asya tipi toplumun yok edilmesi ve Asya'da Batılı toplumun maddi temellerinin atılması." (Marx 1973a: 320). Marx, sömürgeciliğin hem yıkıcı hem de dönüştürücü şekilde analizi için

dinamik bir çerçeve sunarak, sömürgeciliğin tamamen kötü bir şey olduğu varsayımının tersini öne sürmüştür. Bir yandan Marx, Britanya'nın Hindistan işgalinin getirdiği ve işgal ve fetihten ziyade, rekabetin ve serbest ticaretin getirilmesiyle "Hindistan toplumunun bütün çerçevesinin" yıkılmasının sonucu olan büyük acılardan söz etmektedir (Marx 1973a: 302). Buna tanıklık etmek ne kadar korkunç olsa da Marx, bunun yöre sakinlerinin Şark despotizmi altındaki kastlarla yönlendirilen pasif varoluşunun, "haysiyeti olmayan, durağan ve bitkisel hayatını" yok etmenin avantajını taşıdığını da öne sürmektedir. 1853 yılındaki ünlü açıklamasını bu bağlamda yapar:

> Doğrudur; İngiltere, Hindustan'da bir sosyal devrime yol açarken, yalnızca en alçak çıkarlar tarafından harekete geçirilmiştir ve bunları uygulamaya koyma yöntemi bakımından da aptalca davranmıştır. Ancak mesele bu değildir. Mesele, insanlığın kaderini, Asya'nın sosyal durumunda köklü bir devrim olmaksızın gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceğidir. Eğer gerçekleştiremeyecekse; İngiltere, suçu her ne olursa olsun, bu devrimi hayata geçirmek bakımından tarihin kasıtsız bir aracı olmuştur (Marx 1973a: 306-7).

Dolayısıyla Marx'a göre, sömürgeciliğe karşı ahlaki ve insani argüman nihayetinde, sonuçlarının faydalarından - dünyanın sosyalizme doğru tarihsel hareketinden - daha önemsizdir. Hegel nasıl Afrika'nın tarihi olmadığını iddia ettiyse, Marx da laf arasında, "Hint toplumunun herhangi bir tarihi olmadığı" yönündeki olağanüstü iddiayı (Marx 1973a: 320) ve Britanya'nın misyonunun esasen Hindistan'ın değişmeyen bir toplumdan tarihe geçişine zemin hazırlamak olduğunu dile getirir. Marx'ın sömürgeciliği hem kınaması hem de meşrulaştırması, uzun süre hem Marx'ın pozisyonuna bağlı kalmaya çalışan hem de bu süreçte postkolonyal teorinin merkezine oturan bir müphemlik geleneğini başlatan Hindistan Marksizmi için zorlu bir miras bırakmıştır. Marx'ın duruşu, doğrudan sömürgeci modernlik meselesini ve bunun ne ölçüde faydalı veya yıkıcı olduğu sorununu ortaya koyar (Barlow 1997). Marx, çağdaş okuyucuları sömürgecilik eleştirilerinin ne denli sanayi öncesi bir hayata özlem tarafından yönlendirildiği sorusunu dikkate almaya zorlar. Okuyucularını, Rousseau veya Rider Haggard gibi, kaybolmuş bir yerli kırsal hayat tarzına duyulan nostaljinin keyfini mi çıkardıkları, yoksa baskıcı olmaktan ziyade faydalı ve üretken bir modernlik türünü mü savunduklarını belirlemeye zorlar. Modernliğe erişimi olmayanlar, genellikle bu şansa sahip olduklarında

modernliği isterler. Modernliği ideolojik gerekçelerle reddedenlerse, genellikle zaten ona sahip olanlardır. Mevcut durumda tepki çeken şeylerin çoğu, kapitalist yeniden örgütlenmenin doğurduğu acılarla ilgilidir ki bu aşama, Marx'ın kendisi tarafından, her ne kadar korkunçluklarına karşı ilgisiz olmasa da sosyalizmin faydaları açısından gerekli bir ön koşul olarak görülmektedir.

Marx'a göre kapitalist üretim tarzının zorla getirilmesi, dış koşullara boyun eğdirilen insanların yalnızca hayvanlaştırılmasını ve alçaltılmasını destekleyen "Oryantal despotizmin" arkaik "barbar" sistemlerini ortadan kaldırmıştır. Dolayısıyla insanın "koşulların egemeni" olmaya yükseltilmesinin yolunu hazırlayan kapitalizmdir. Veya tersinden söylemek gerekirse, Marx'a göre kolonizasyon aşamasının ve kapitalist üretim tarzının getirilmesinin sosyalizm tarafından aşılmaya mahkûm olduğu argümanı, geçmişin veya tarihin baskılarının günahlarının bedelini ödemenin bir yoludur. Dolayısıyla Marx'a göre sömürgecilik, şiddetle diyalektiktir; hem acımasız bir ekonomik sömürü sistemi hem de ütopik bir geleceğe doğru atılmış kayda değer bir olumlu adımdır. Ancak bu argümanı ileri sürerken, sömürgeci durumda yapılması gereken doğru siyasi eylem türüne ilişkin net bir miras bırakmamıştır. Örneğin, ülkeyi kapitalist öncesi, arkaik ekonomik ve sosyal sistemlere döndürme riski mevcutsa, sömürgeciliğe direnilmeli ve sömürgecilik yıkılmalı mıdır? Milliyetçi burjuvazinin baskın direniş türleri düşman olarak mı, dost olarak mı algılanmalıdır? Milliyetçiliğe ilişkin olarak Marx, özgün siyasi durumlarla ilişkili olarak farklı zamanlarda farklı pozisyonlar almıştır. İkinci ve Üçüncü Enternasyonal'de Bukharin, Kautsky, Lenin, Luxemburg, Roy ve Troçki tarafından son derece hararetli bir şekilde tartışılan konular bunlardı.

Marksist Emperyalizm Teorileri

Bazı postkolonyal teoriler zaman zaman sömürgecilik veya emperyalizmi, bu ideolojiyi sömürgecilik ve emperyalizmi en başta üreten ekonomik sistemin zorunlu bir sonucu olarak görmek yerine, tartışmasız olgular - doğal olgular olarak değilse bile, sömürgeci ideolojinin yanlış sonuçları - olarak ele alıyor gözükebilmektedir. Bunun aksine emperyalizm hakkındaki herhangi bir Marksist teori, bunu "kapitalizmin dünya ölçeğindeki evriminin tutarlı bir teorisinin" parçası olarak açıklamalıdır (Brewer 1980:

23). Marx, büyük oranda 1883 yılında, yani emperyalizmin en şaşaalı dönemi henüz yeni yeni başlıyorken hayatını kaybettiği için emperyalizm hakkında bu minvalde yazmamıştı. Marksist teorinin içinde, Marx'ın yazdıklarından geliştirilen ve genel itibariyle emperyalizmin finans kapitalizminin ve malların dolaşımının bir ürünü olduğu, kâr oranlarının düşme eğiliminden ve bunun sonucunda ortaya çıkan giderek daha fazla pazarı bünyesine katma ihtiyacından beslendiği ve eşit olmayan güç ilişkilerini ve çokça hâkim üretim tarzına sahip ülkelerle etkileşimi içerdiği varsayımını paylaşan farklı emperyalizm teorileri mevcuttur. Modern yeni sömürgecilik teorileri de bu bakımdan radikal bir farklılık göstermez. Çeşitli Marksist emperyalizm analizleri, Marx'ın yazdıklarında da bulunabilen farkları geliştirir. Bunlar, emperyalizmin kapitalizmin özel bir safhası olduğu, ileri kapitalist ülkeler arasındaki ve bunlarla kapitalist olmayan ülkeler arasındaki ilişkilerde özel bir düzenleme bulunduğu veya emperyalizmin, bir grubun diğeri üzerinde kurduğu ekonomik tahakküm ve sömürüye uygun olarak yapılandırılan daha durgun bir ekonomik sistemin genel bir tarifi olduğu yönündeki fikirlerdir. Warren'ın da işaret ettiği gibi Lenin, daha sonra sol siyaset üzerinde kendisinin emperyalizm üzerine fikirlerinin hâkimiyetini açıklayan, büyük bir vurgu değişikliğini başlatmıştır (Warren 1980: 48). Marx için kapitalizmin kolonilerdeki etkisi, nihayetinde ilerlemeci bir nitelik arz ederken; Lenin'e göre emperyalizm, bugünün siyasi bakış açısıyla, kapitalist sömürünün tamamen olumsuz bir mekanizmasıdır. Emperyalizmin bir kavram olarak bu yakın anlamıyla ele alınmasının avantajı, Marx'ın sömürgeciliğe ilişkin pozisyonunda çok temel bir özellik olan çift taraflılığını gidermesidir.

Pek çok Marksist emperyalizm teorisi bulunmaktadır ancak bu teoriler, kabaca klasik ve bağımlılık veya dünya sistemleri türleri arasında bölünmüştür. Esasen bu bölünme, Kautsky ve Lenin arasındaki farklılıklar tarafından başlamıştır. Aralarındaki en büyük mesele, emperyalizmin siyaseti ve ekonomisi arasındaki bağlantıda bulunmaktadır. Hilferding ve Bukharin'i takiben Lenin her zaman emperyalizmi, kapitalizmin belli bir tarihsel safhasında anakara emperyalist ve sömürgeleştirilmiş veya yarı sömürgeleştirilmiş ülkeler arasındaki ilişkiyi içerir şekilde tarif etmiştir. Bu, yurt içinde düşme eğiliminde olan kâr oranları nedeniyle coğrafi olarak genişlemeye zorlanan, her zaman yeni pazarlar, kaynaklar ve emek arayışında olan ve bu durumun, nihai sosyalist toplum durumu için gerekli bir koşulun parçası olan bir süreci teşkil eden farklı emperyal güçlerin yöneti-

ci sınıflarının çıkarları arasında yoğun rekabet ve çatışmaya neden olduğu tekel kapitalizminden oluşmaktadır. Lenin'in emperyalizm görüşü, her ne kadar vurgusu bakımından farklı olsa da Marx'ın sömürgecilik hakkındaki bir üretim tarzının, diğeri üzerine şiddetle dayatıldığı ancak nihai faydalı sonucunun sosyalizm olduğu yönündeki görüşünden temelde farklı değildir. Bu modelde, bütün dünya ekonomisi, gelecekte de artmaya devam edecek olan dinamik kapitalist gelişimin evrimsel bir ölçeği üzerindedir. Marx ve Lenin tam kapitalist gelişime, az gelişmiş dünya denilen ülkeler aracılığıyla ulaşılmasını beklerken, iki dünya savaşı arasındaki yıllarda yaşanan iktisadi bunalımın ardından bunun gerçekleşmemesi, Kautsky'nin tezinin etkisinin artmasına neden olmuştur. Kautsky, emperyalizmin kapitalist uluslar arasında rekabet olarak değil, ileri kapitalist ve az gelişmiş denen ülkeler arasındaki ilişki türü olarak anlaşılması gerektiğini ve dolayısıyla bu ilişkinin, bu ülkelerin topraklarının resmen, siyasi anlamda kontrolünü gerektirmediğini savunmuştur. Bu açıdan Kautsky, endüstriyel kapitalistlerin pratikte hem merkantilizmin hem de emperyalizmin korumacılığına ne denli karşı olduklarını açıklayabilmiştir (Kautsky 1975; Munck 1986: 34-5). Kapitalist çıkarların az gelişmiş dünyaya karşı kurduğu bir tezgâhı ima ederek Baran, Frank, Wallerstein, Emmanuel veya Amin'inki gibi emperyalizmi, Batı'nın Batılı olmayan ülkeleri sömürdüğü görece durağan bir sistem olarak tarif eden ve eşit olmayan mübadele, bağımlılık ya da az gelişmişlik olarak açıklayan savaş sonrası emperyalizm teorilerinin temelini atmıştır.

Dolayısıyla Marksist teoride, iki genel emperyalizm teorisi mevcuttur ancak bunlar kayda değer bir şekilde çelişkili değildir. Leninist teori emperyalizmi, kapital merkezleri arasında, özellikle coğrafi genişleme için gereken alanları tükettikten sonra, yoğun rekabetle belirlenen kapitalizmin özel bir safhası olarak görmektedir: "İlk defa bütün dünya tamamen bölünmüştür; dolayısıyla gelecekte *yalnızca* yeniden bölüşüm mümkün olabilecektir, yani topraklar, sahipsiz bir toprağın bir 'sahibe' geçmesinden ziyade, bir 'sahipten' diğerine geçebilecektir." (Lenin 1968: 223-4). Teknik olarak sömürgeleştirilmemiş ülkelerse çeşitli "bağımlılık" ilişkilerine sokulmuşlar ki bu ilişkilerden biri "yarı sömürge", bir diğeri ise "mali ve diplomatik bağımlılık"tır (a.g.e., 230). Bu modelde bütün dünya ekonomisi, gelecekte de artmaya devam edecek olan dinamik rekabetçi kapitalist gelişimin kademeli bir ölçeği üzerindedir.

Marksist teorideki ikinci genel Emperyalizm Teorisi, Kautsky'i ve Frank'i takiben emperyalizmi gelişmiş ve az gelişmiş ekonomilerden olu-

şan bir dünya sisteminin belirlediği ve az gelişmiş ülkelerin, gelişmekte olmaktan ziyade, esasen durağan oldukları ve hatta düşüşe zorlandıkları bir tahakküm ve sömürü ilişkisi olarak görür. Emperyalizmi merkez ve çevre arasında eşit olmayan diyalektik bir ilişki olarak kabul eden bu görüş, "emperyalizm" kavramını Lenin'in tarihsel olarak kullandığı anlamda değil, daha gündelik "uluslararası tahakküm ve sömürü ilişkileri" anlamında kullanma eğiliminde olan postkolonyal eleştirmenler tarafından yaygın şekilde kabul edilmiştir. Brewer'a göre "ileri ve az gelişmiş ülkeler (...), yüzyıllar öncesine dayanan bir gelişmenin ürünü olan eşit olmayan bir dünya sisteminin birbirini tamamlayan yarılarıdır" (Brewer 1980: 10). Ancak postkolonyal teoriye göre bu yarılar, sakince birbirini tamamlamaz ve şiddetli bir diyalektik içindedir – Adorno'nun ifadesiyle "her ikisi de kapitalizmin işaretini taşır ve değişim unsurları içerir (...) Her ikisi de içkin bir hürriyetin birlikte bir tam etmeyecek koparılmış yarılarıdır." (Bloch vd. 1977: 123; Young 1996: 21-2). Emperyalizmin koparılmış yarıları, merkez ve çevre arasında tahakküme ilişkin tek yönlü bir iktidar ilişkisi değil, agonistik bir antagonizm içeren tarihsel iktidar ilişkisinin temelini tarif etmenin aracı olmuştur.

Marksizm'in tarihsel rolünü ele alırsak, benzer bir yapısal ilişki hikâyesi ortaya çıkar – bu hikâyede, merkez çevreyi değiştiriyorsa, çevre de merkezi dönüştürür. Marksist teori, siyasi müdahale düzeyinde sonuç almak üzere tasarlandıysa da teorik düzeydeki Marksist sömürgecilik ve emperyalizm analizleriyle sömürge karşıtı mücadelenin tarihsel rolü arasında bir ayrım yapmak gerekmektedir. Marksist bakış açısıyla sömürge karşıtlığı ve antiemperyalizm, her zaman küresel kapitalizm sistemine karşı daha genel mücadelenin bir parçasını oluşturmuştur. Ancak sömürge karşıtı bakış açısıyla Marksizm, sömürgeciliğe karşı özgün mücadelenin bir parçasını oluşturmuştur ve diğer kaynaklarla, özellikle de milliyetçilikle birleştirilebilmiş ve bunlara uyarlanabilmiştir. Her ne kadar bu, 1950'li ve 1960'lı yıllardaki kurtuluş mücadelelerinde önem kazanmışsa da Marksizm'in milliyetçilikle ilişkisi, ilk andan itibaren sömürgeciliğe ilişkin Marksist pozisyonlarda temel öneme sahip olmuştur.

Bölüm III
Enternasyonaller

Sosyalizm ve Milliyetçilik: Birinci Enternasyonalden Rus Devrimi'ne

Birinci ve İkinci Enternasyonaller

Marx, 1864'te geçici yönetmeliğinde "rengine, mezhebine veya milliyetine bakılmaksızın bütün insanlar" için adalet ilkesini kabul eden International Working Men's Association (Uluslararası İşçi Derneği) adlı örgütün kurulmasında merkezî rol oynamıştır (Marx 1974: 83). Birinci Enternasyonal, sömürgecilik ve emperyalizme karşı çağdaş bir muhalif politika oluşturan bir hareketi, sosyalist enternasyonalizmi başlatmıştır. İlk emperyalizm ve genel olarak küresel kapitalizm sisteminin bir parçası olan sömürgeci sistem eleştirilerini mümkün kılan erken dönem sosyalistlerinin enternasyonal bakış açıları olmuştur. Her ne kadar Marx ve Engels, bütün sömürgeci ilişkileri kapitalizm eleştirilerinin içine eklemlediyse de 1872 yılındaki çöküşüne değin Birinci Enternasyonal'in ilgilendiği alanlar, büyük oranda Avrupa sömürgeciliğinin Avrupa'daki örneklerine odaklanmıştır – özellikle İrlanda'ya ve Polonya'nın Rusya tarafından işgaline. 1889 yılında kurulan İkinci Enternasyonal dönemindeyse, ulus meselesinde sosyalist ve Marksist teoriyi belirleyen ve tanımlayan her şeyden önce Rusya'nın ve Avusturya'nın Avrupa uluslarıyla emperyal ilişkileriydi. Dolayısıyla Kautsky, Luxemburg ve Bauer çokuluslu imparatorluklarla ilgili meselelere odaklanmışlardır. 1896 yılında İkinci Enternasyonal, ilk kez ulusların kendi kaderini tayin hakkını kabul etmiş, despotizme maruz kalan bütün ülkelerin işçileriyle dayanışma duygularını ifade etmiş ve kapitalist sömürgeci genişlemeyi kınamıştır (Riddell 1986a: 4).

Üç yıl sonra Avusturyalı Marksistlerin baskısıyla Brunn Kongresi, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'ndaki sosyalist partilerin siyasi ve kültürel taleplerini de dikkate alarak milliyetçi enternasyonalizm pozisyonunu benimsemiştir. Bauer aynı zamanda, tarihe sahip olmayan ulusların uyanması olarak adlandırdığı olgunun devrim bakımından önemini ilan etmiştir. Buna uygun olarak, Hindistan Ulusal Kongresi'nin kurucu başkanı Dadabhai Naoroji coşkuyla kabul edilmiştir (Hindistanlı devrimci Bhikaijee Cama'ya da 1907 yılında Stuttgart'ta konuşması sırasında Hindistan bayrağını açtığında benzer bir tepki verilmiştir; Jayawardena 1986: 103). Bu dönem için tipik bir şekilde, Hindistan'ın özerkliğini kabul eden karar, Hindistan'ın Britanya egemenliği altında kalacağını öngörmüştür (Goode 1978: 102-35; Löew 1979; Riddell 1986a: 5).

Avrupa'daki işçi sınıfının ve diğer yerlerde sömürgeci halkların maruz kaldığı tahakkümden dolayı yaşadıkları ortak deneyim düşüncesi, özellikle (ABD'de Mark Twain'in de aktif olduğu [Twain 1992] *League Against Imperalism* adlı örgütün kurulmasına yol açan) Çin'in bölünmesi, 1898 İspanya-Amerika Savaşı, Boer Savaşı, 1904-7 yıllarında Alman Güneybatı Afrikası'nda Hererolara karşı Almanların uyguladığı soykırım politikası, Kongo'daki koşulların Sir Roger Casement ve E. D. Morel tarafından ifşa edilmesi (Morel 1903, 1904a, 1904b, 1906), 1905 Rus-Japon Savaşı, 1905'te Rusya'da, 1906'da İran'da, 1908'de Türkiye'de ve 1910'da Meksika'da gerçekleşen devrimler ve 1911 yılında Trablus'un İtalyanlar tarafından işgalinden sonra sömürgeci zulümler hakkında giderek artan farkındalık, Kongre'nin 1900'dan sonra sömürgeci ve milliyetçi meselelere daha fazla önem vermesine yol açmıştır. Başlıca tartışma konusu, sosyalistlerin sömürgecilik eleştirisinin, sosyalist ilkelerle temel uyuşmazlığı gerekçesiyle bütüncül mü olması gerektiği, yoksa bu konudaki muhalefetin, sömürgeciliğin tabii kaynakları genel olarak insanlığın yararına kullanıma açması ve sanayi öncesi ekonomileri ve kültürleri sosyalizmden önce gerekli bir safha olarak modernliğe kavuşturması nedeniyle daha kısıtlı mı tutulması gerektiği üzerinde yoğunlaşmıştır. 1904 Brüksel Kongresi'nde, İngiliz sosyalist H. M. Hyndman, daha ileri giderek İngiltere'nin Hindistan yönetimini, Hindistan'daki refahı ve kültürü ortadan kaldırdığı gerekçesi ile kınamış ve "Batı Avrupa için sosyalizmin kendisi bu geniş çaplı mezalimi önlemekten daha az önemlidir." demiştir (Carrère d'Encausse ve Schram 1969: 127). Sömürgecilik üzerinde önemli tartışmaların vuku bulduğu yerse, 1905 Rus Devrimi'nin

ardından meydana gelen grev ve ayaklanmalar döneminde gerçekleştirilen 1907 Stuttgart Kongresi olmuştur. Ancak pek çok pozisyon ilerici olmaktan çok uzaktı. Sömürgeci halklara karşı ırkçı tutumlar, ABD'li sosyalistlerin Asyalıların ABD'ye göçünü sert şekilde eleştiren konuşmalarına yansımıştı. Avrupalı sosyalistler arasında Kautsky, sömürgecilik ve emperyalizme şiddetle karşı çıkmış ve Alman ve Hollandalı sosyalistler Eduard Bernstein, Eduard David ve Hendrick Van Kol tarafından önerilen bir "sosyalist sömürgeci politika" kavramının kendi içinde çelişkili olduğunu savunmuştur (Kautsky 1975). David, "Avrupa'nın kolonilere ihtiyacı var. Yeterince kolonisi yok." demiş ve şöyle bir değişiklik önermiştir: "Sosyalizm, bütün dünyanın üretici güçlerinin insanlığın hizmetine kullanılmasını ve bütün renklerden ve dillerden halkların en üst medeniyet seviyesine çıkarılmasını amaçlarken; kongre bu şekildeki sömürgeci fikirleri, sosyalist hareketin medeniyet için evrensel hedeflerinin içkin bir parçası olarak kabul eder." (Riddell 1986a: 7). Her ne kadar bu değişiklik reddedildiyse de kabul edilen nihai karar, Kautsky'nin kapitalist sömürgeci politikaları ve sözde medenileştirme misyonu kınamasını kabul ederken, aynı zamanda İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Britanya İşçi Partisi üyesi Ernest Bevin tarafından da tekrar edilen bir argüman olan Lugard'ın "ikili görev" argümanını, yani bütün uluslar için sosyalizmin ve dünyanın tabii kaynaklarının bütün insanlığın çıkarlarına uygun şekilde kullanmayı amaçlayan barışçıl bir politikanın gerekliliğinin kabulünü kapsayan bir ifadeyi de içermiştir. 1907 Kongresi'ne katılan Lenin, sosyalistlerin ırkçı politikalara karşı ödünlerini hor görmüş ve bunların "burjuvazinin kolonilere fiili olarak köleliği getirdiğini ve yerli halkları tarifsiz hakaretlere ve şiddete maruz bıraktığını, onları alkol ve frenginin yaygınlaşmasıyla 'medenileştirdiğini' " söylemiştir (Carrère d'Encausse ve Schram 1969: 134). Bu uzlaşmacı enternasyonalist pozisyon, savaşın çıkmasının ardından ortadan kalkmış ve İkinci Enternasyonal de üyelerinin pek çoğu, derhâl çatışmada kendi taraflarını desteklemeye başlayınca itibarını kaybetmiştir. İçlerinden yalnızca birkaçı – bunlar arasında Lenin, Rosa Luxemburg ve James Connolly de bulunmaktadır – enternasyonalist sosyalist pozisyonun itibarını korumuş ve tutarlı bir şekilde savaşın emperyalist rekabetin bir ürünü ve devrimci iç savaş için bir fırsat olduğunu – bu pozisyon 1915'ten sonra Zimmerwald Solu'nun pozisyonuyla özdeşleştirilmiştir – savunmuştur (Braunthal 1966; Haupt 1972; Munck 1986: 33-9; Riddell 1986a: 276-383).

"Bin gar keine Russin, stamm' aus Litauen, echt deutsch"[1]: Sosyalizm ve Milliyetçilik

Bolşevik hükûmetinin 1917'de ortaya çıkışına dek, on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki ve yirminci yüzyılın başındaki emperyalizmin en yoğun olduğu dönemde dünyada sömürgeciliğe karşı mücadele edenler, belli başlı dünya güçlerinden kayda değer bir desteğe sahip değillerdi. Eski Avrupalı devletler Britanya, Fransa, İspanya, Portekiz, Hollanda, Belçika ve hatta yeni kurulan uluslar olan Almanya ve İtalya, emperyal kontrollerini artırmaya ya da en azından mevcut hâliyle sürdürmeye çalışıyorlardı. On dokuzuncu yüzyılın iki yeni Avrupalı olmayan gücü ABD ve Japonya da genellikle Pasifik'te ve Doğu Asya'da birbirleriyle doğrudan rekabet içinde, açıkça emperyalist politikalar takip ediyorlardı (Birinci Dünya Savaşı temelde Avrupalı emperyal güçler arasında bir savaşken, Doğu'da İkinci Dünya Savaşı Pasifik'in emperyal güçleri arasında bir savaştı). Emperyal sistemin homojenliği nedeniyle küçük bireysel özerk uluslar, Avrupa dışında sürdürülebilir oluşumlar olarak görülmüyordu. Emperyal ilhak, genellikle bu ülkeleri diğer emperyal güçlerden veya tüccarların ve yerleşimcilerin kontrol edilemeyen yağmalarından koruma yolu olarak izah ediliyordu. Avrupa'da Britanya'nın yanı sıra, uzanması nedeniyle özel bir konumu olan İrlanda örneği dışında, her iki taraftan da pek az kişi kolonilerin kendi başına ayakta duran bağımsız devletler olabileceği fikrini ciddiye alıyordu. Herkes biliyordu ki Britanya, Altın Sahil'den çekilir ve ona bağımsızlık verirse, ülkeye büyük olasılıkla, daha fazla deniz aşırı toprağa aç olan bir başka sömürgeci güç tarafından bir şekilde el konulacaktı. Halkların kendi bağımsızlıklarını koruyabileceğini öngören ve üzerinde uzlaşıya varılmış küresel bir siyasi sistem bulunmuyordu. 1919 yılında Versailles Anlaşması döneminde ulusların kendi kaderini tayin hakkı ilkesine sıklıkla atıfta bulunulurken bile, bu ilke yalnızca Avrupa'ya uygulanıyordu ve bağımsızlık talep eden heyetinin duymazdan gelindiği (ve onun yerine İngiliz mandası altına giren) İran gibi yarı kolonilere ve Avrupa'da olduğu gibi bütün belli başlı sömürgeci güçlerin topraklarında isyanlar ve ayaklanmalar bulunan kolonilere uygulanmamıştı. Savaşın sonu Britanya, Fransa ve Amerika Birleşik Devletleri gibi başlıca sömürgeci güçlere zafer getirdi ve bu ülkeler de bu fırsatı zaferin ganimetleriyle deniz aşırı imparatorluklarını, özellikle Orta Doğu'da eski Osmanlı topraklarına ilişkin olarak, kayda değer ölçüde genişletmek için kullandı ve Avusturya-Maca-

ristan ve Rusya gibi çokuluslu ülkelerin dağılmasından sonra ortaya çıkan yeni Avrupalı ulusların oluşumunu da yönetti (Stalin 1936: 271-2). Her ne kadar Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun eski toprakları bağımsızlığa kavuşmuş olsa da, Almanya'nın sömürgeci mülklerine bağımsızlık verilmesi gerektiği fikri tartışmaya bile açılmamıştır (Andrew ve Kanya-Forstne 1981: 182). Bunun yerine, bu mülkler muzaffer ülkeler arasında veya Versailles Anlaşması'nın hükümlerinin uygulanmasını sağlamak üzere kurdukları - bu nedenle de Lenin tarafından "hırsızların mutfağı" olarak nitelenen - yeni ortak örgütleri olan Milletler Cemiyeti arasında dağıtılmıştır. Üçüncü Enternasyonal'in Birinci Kongresi bu örgütün, "devrimci işçi cumhuriyetleri Enternasyonali fikrine" karşı koymak için tasarlandığını haklı bir şekilde ifade etmiştir (Adler 1980: 55).

Birinci Dünya Savaşı'nın yol açtığı siyasi istikrarın zayıflamasının en doğrudan sonucu, Avrupa dışındaki kolonilerde isyanı teşvik etmek değil, eski çokuluslu imparatorlukların kontrolünde kalan Avrupa'daki uluslarda ayaklanmaları cesaretlendirmek olmuştur. 1916 Dublin ayaklanması, yerel kolonilerde milliyetçi huzursuzluğu Britanya için bir sorun hâline getirdi; öte yandan, Rusya ve Britanya'nın Almanya'yla ittifak kuran en önemli düşmanı olan Avusturya-Macaristan İmparatorluğu, açıkça bağımsızlık için mücadele eden ulusal azınlıkların sorunlarıyla boğuşuyordu. "Irkların Savaşı" yılı olan 1848'den beri etnik milliyetçilikler, Avrupa'nın içinde giderek zayıflayan emperyal güce karşı yıkıcı etkilerini ortaya koymaktaydı (Young 1995a: 120). Dolayısıyla düşman ülkelerin içindeki etnik milliyetçilikleri teşvik etmek, bütün Avrupalı güçler için tehlikeli bir oyundu ancak bu tehdide karşı daha az hassas olan Almanya, 1915 yılında doğu cephesindeki saldırıları başarılı olunca, Rus Devleti'nin dağılma olasılığı ortaya çıktıktan sonra ulusal azınlıkları kışkırtmaktan çekinmedi. Dolayısıyla Ukrayna'daki ve Baltık ülkelerindeki gruplara destek verdiler ve dağılmasını sağlamak üzere, Rus İmparatorluğu'ndaki ulusal hareketleri birleştirme planlarına dâhil oldular. Ulusal hareketleri cesaretlendirmenin, sosyalizm kaynaklı bariz tehdide karşı koymak için bir yol olduğunu da gördüler. Savaşın başlangıcından beri Alman hükûmeti, Çarlığın Rus olmayanlar üzerindeki tahakkümünün sona erdirilmesini bir savaş hedefi olarak belirlemişti; 1916 yılında fethettikleri hiçbir toprağın Rus egemenliğine dönmeyeceğini ilan ettiler. Almanya, Union of Nationalities tarafından (1910'da gerçekleştirilen bir konferansın devamı olarak; Carrère d'Encausse 1992: 50-6; Lenin 1968: 248) Haziran

1916'da Lozan'da düzenlenen sömürgeleştirilmiş halkların konferansına başkanlık eden League of Non-Native Peoples adlı bir örgüt bile kurdu. Bu konferansın İsviçre'de yapılması, İsviçre'nin, o dönemde Lenin de dâhil olmak üzere bütün göçmen siyasi aktivistlerin gittiği ilk yer olması nedeniyle mantıklıydı. Almanya'nın kendisi de bir emperyal güç olduğu için ve müttefiki Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun milliyetçi sorunları nedeniyle, Alman organizatörler katılımcıların büyük oranda Rus sömürgeciliğini eleştirmeye odaklanmalarını sağlamak için büyük gayret sarf etmişlerdir. Ancak konferansın etkisi, tek tek ulusal azınlık gruplarının birbirinden tecrit edilmiş görünen mücadelelerinin esasen ortak, paylaşılan bir siyasi pozisyon olduğunu açık bir şekilde göstermesiydi. Dolayısıyla Hélène Carrère d'Encausse, bu konferans hakkında şunları yazar:

> Dünya sahnesine ilk kez Lozan'da çıkan ezilenlerin dayanışması, Bakü Konferansı'nda Sultan Galiyev'in ve Mao Zedung'un Üçüncü Dünya Marksizmi'nin habercisi olmuştur. Sınıf mücadelesinin farklı milliyetlere sahip halkları birleştiren tek tarihsel bağ olmadığı ve "proleter halkları" - halk olarak ezilenler - ezen halklardan ayıran dünya çapında bir uçurum olduğu fikri ilk kez 1916 yılında barışçıl bir İsviçre kentinde köklenmiştir. Yaklaşık kırk yıl sonra Bandung Konferansı, ilk kez Birinci Dünya Savaşı sırasında Leman Gölü'nün kıyılarında öne sürülen bu temaları yankılayacaktı (Carrère d'Encausse 1992: 58).

1922 yılında Batı medeniyetinin çözülmesinin yasını tutan bir şiirde T. S. Eliot'ın, "Leman'ın kıyısında oturdum ve gözyaşı döktüm." diye yazması boşuna değildir (Eliot 1948: 56). Ancak, belki de önde gelen muhafazakârlardan olan Eliot'ın bu kadar da kederlenmesi gerekmiyordu. Zira Lozan Konferansı'yla ezilenlerin dayanışmasının teşvik edilmesi, her ne kadar Çar açısından işleri karmaşıklaştırsa da devrimci enternasyonalistlere değil, dikkatli bir şekilde burjuva milliyetçi hareketlere yönelik olarak planlanmıştır. Ancak sonunda, Rusya'nın durumuna devrimci komünist bileşeni ekleyenler Almanların kendisi olmuştu. Nisan 1917'de Çar'ın tahttan indirilmesinin ardından Almanya Başkomutanlığı, Lenin'in İsviçre'den Moskova'ya meşhur mühürlü trenle ulaştırılmasını sağlamıştır. Ağustos ayında Almanlar, bağımsızlığını ilan eden Ukrayna'yla ayrı bir barış anlaşması imzalayarak, geçici Rus hükûmetinin arkasından dolanacaktır. Ancak ezilen ve ezen uluslar arasındaki genel ayrımı icat eden Bolşevikler, kısa zamanda ulusların kendi kaderini tayin hakkı için mücadele

eden milliyetçi grupların sorunlarını, kapitalizme karşı mücadele için birleştirerek aşmak konusunda hazırlıklı olduklarını gösterecekti. Bu ikisini emperyalizme karşı ortak mücadelede bir araya getirdiler.

1848 yılından beri proletarya devrimci dayanışması, siyasi olarak daha başarılı olan ve Mazzini'nin şüphesiz en büyük ve en önemli temsilcisi olduğu milliyetçi hareketlerle rekabet içinde var olagelmişti. Avrupa içinde, İtalya'da, Avusturya-Macaristan'da, İrlanda'da ve diğer yerlerde sömürge karşıtı hareket, komünizm ve sosyalizmden ziyade her şeyden önce milliyetçiliğe başvuruyordu. Marksizm için mesele – ki bugüne kadar da en büyük meselelerden biri olmaya devam eden sorun – her zaman milliyetçi hareketlerle ittifak kurmak ya da bunlardan bağımsız çalışmak olmuştur. Marx ve Engels, *Komünist Manifesto*'da bu ikisi arasındaki ilişki hakkında kendi pozisyonlarını açıkça ifade etmişlerdi. Lenin'in de fark ettiği üzere, bu ilişkinin diyalektik olması gerekiyordu:

> İşçilerin ülkesi yoktur. Biz onlardan sahip olmadıkları bir şeyi alamayız. Proletarya her şeyden önce siyasi egemenliğini kazanmak, ulusun öncü sınıfı olmaya yükselmek, milleti kendisi oluşturmak zorunda olduğu için, belirli bir yere kadar kendisi de her ne kadar kelimenin burjuva anlamıyla olmasa da millîdir.

Halklar arasındaki ulusal farklar ve çatışmalar, burjuvazinin gelişimi, ticaret serbestisi, dünya pazarı, üretim tarzındaki ve buna bağlı olarak hayat koşullarındaki yeknesaklık nedeniyle günbegün ortadan kalkmaktadır.

> Proletaryanın egemenliği bunların daha da hızla ortadan kalkmasına yol açacaktır (...) Bir bireyin diğerini sömürmesine son verilmesi ölçüsünde, bir milletin diğerini sömürmesine de son verilecektir (Marx ve Engels 1952: 71-2).

Dolayısıyla halkları birleştiren komünizm, halkları bölen milliyetçiliği sona erdirir: Komünistlerin görevi, "proletaryanın tümünün, milliyetlerden bağımsız olarak, farklı ülkelerin proletaryalarının millî mücadelelerindeki ortak çıkarlara" işaret etmek ve bunları ön plana çıkarmaktır (Marx ve Engels 1952: 61). Enternasyonalizm ulusal ve sömürgeci sömürüye son verecektir. Siyasi strateji ve uygulama bağlamında Marksizm için zor olan mesele, burjuva olarak gördüğü bireysel milliyetçi mücadelelerle ne ölçüde iş birliği yapması gerektiğidir. Daha önce de ifade edildiği üzere, Marx ve Engels bile 1860'lı yıllarda İrlanda'yla ilişkili olarak milliyetçiliğe

daha fazla sempati göstermiştir. Birbirleriyle rekabet içinde olan ulusların kendi kaderini tayin hakkı ile sosyalizmin önceliği sorunu, 1980'lı yılların ortasından itibaren Kautsky, Bauer ve Bakunin gibi Avusturya-Macaristanlı veya Rus Marksistler, Rosa Luxemburg gibi Polonyalı sosyalistler, Ukraynalı Slavik Federalistler ve Gürcü sosyal demokratlar arasında yoğun şekilde tartışılmıştır. Kaba hatlarıyla ifade edersek, Rus ve Polonyalı sosyal demokrat partiler, Luxemburg'la özdeşleştirilen bir pozisyon olan işçi sınıfının ulus aşırı çıkarları fikrini tercih ederken, ulusal azınlıkların sosyalist partileri Otto Bauer'in tam kültürel özerklik ve azınlık haklarını güvence altına alan federalizm tezini tercih etmişlerdir. Bu, ulusal farkların ortadan kalktığını düşünen merkez partilerle, sosyalizmi ulusal azınlıkların özerkliğinin yeniden kazanılabileceği bir araç olarak gören çevre partileri arasında ciddi bir ayrıma yol açmıştır. Avusturya-Macaristan ve Rusya bağlamında federalizm, klasik Marksist sınıf çatışması önceliğini, azınlıkçı milliyetçilik önceliğiyle bağdaştırabilmek için bir araç olarak öngörülmüştür. Bu diyalektikler, daha geniş olan sömürge karşıtı mücadele alanında tükenene dek kendisini göstermeye devam edecekti.

Rus Devrimi: Marksizm ve Ulus Meselesi

Rus Devrimi'nin sonuçlarından biri, ilk kez büyük bir devletin emperyalizm karşıtı olmasıydı ve bu, küresel siyasetin dinamiklerini önemli ölçüde değiştirdi. Rus Devrimi'nin kendisi de kendine has bir yolla, emperyalizm karşıtı direniş bağlamından ortaya çıkmıştı. On yedinci yüzyılın ortasından beri, Rus İmparatorluğu sessiz bir göçsel sömürgecilik türüyle Polonya, Finlandiya ve Baltık ülkelerini içine almak üzere batıya, Sibirya'ya doğru doğuya, Kırım, Gürcistan, Kafkaslar ve Türkistan'da da Karadeniz'e doğru güneye genişlemişti. 1897 yılı itibariyle, Çar'ın tebaasının yüzde 55'inden fazlası *inorodtsy,* yani yerli olmayanlardı: Pek çoğu Müslüman, Budist veya sinkretik yerel dinlere mensuptu. Rus İmparatorluğu'nun ve daha sonra da Sovyetler Birliği'nin halkları, karmaşıklığı devrimci veya emperyalist olsun herhangi bir hükûmet için göz korkutucu olacak kadar olağan dışı ölçüde heterojen, kocaman bir dilsel ve etnik küme teşkil ediyordu. Dil, kültür ve millet arasında herhangi bir basit - ve hatta karmaşık - örtüşme yoktu. 1926 yılında yeni Sovyet Devleti, Çarlık rejiminin acımasız Ruslaştırma politikasının yol açtığı zararları telafi etme kararlılı-

ğıyla 150 dili resmen tanıdı. Otoriter, merkezî emperyal yönetimin Ruslaştırma programı, bu kadar çeşitli halkları tek bir hâkim kültüre asimile etmek konusunda çok az başarılı olmuştu; eğer herhangi bir başarısı varsa bu, söz konusu programa karşı direnişin azınlık kimliklerine duyulan bağlılığı artırmaktı. Merkezî kontrol, 1916 yılında savaşın baskısıyla veya 1987 yılında Gorbaçov'un göreve gelerek, Lenin'in *perestroika* (yeniden yapılanma) ve *glasnost* (açıklık) kavramlarını hatırlattığında olduğu gibi, ne zaman esnese etnik milliyetçilik merkezkaç kuvvetleri kendilerini yeniden ortaya koydu: Yeniden yapılanma emperyal yapı çözüme dönüştü.

Devrimden önceki yıllarda, ulusal ve dilsel azınlıklar meselesiyle ilgili yoğun tartışmalar mevcuttu. 1913 yılında Lenin, Stalin'i bu meseleleri, muhtemelen kendi yönlendirmesi altında irdeleyeceği *Marksizm ve Ulusal Sorun* adlı eserini yazmak üzere görevlendirdi (Stalin 1936). Bu eser milliyetçilik, kültür ve dil ilişkileri meseleleri üzerine yazılan en muhteşem analizlerden biri olmaya devam etmektedir - esasen o kadar iyidir ki Troçki, kitabın aslında Lenin tarafından yazılmış olması gerektiğini ifade etmiştir (Troçki 1941: 156-7). Milletin neyden oluştuğuna dair türetimsel olsa da meşhur tanımının biçimselciliğiyle Stalin, Orta Asya ve Kafkaslardaki duruma ilişkin bilgisi nedeniyle, farklı etnik gruplar, dil ve özellikle din olmak üzere kültürel faktörler arasındaki pek çok örnekte, Avrupa modelindeki millî kimliklerle doğrudan özdeşleşmeye izin vermeyen karmaşık korelasyonlar hakkında derin bir kavrayışı olduğunu göstermiştir (Stalin 1936: 48-9). Lenin ise partideki pek çok yoldaşından çok daha pragmatik ve stratejikti. Bir yandan, bütün federalizm fikirlerini reddetti; herhangi bir kültürel özerklik fikrine karşıydı ve millî kültür fikrini burjuva olarak nitelendiriyordu. Diğer yandan, Bukharin ve diğerlerine karşı ulusların kendi kaderini tayin hakkını savunuyor ve ulusların ülkeden ayrılarak, bağımsız bir devlet kurma hakkını aktif şekilde öne sürüyordu. Kendi başına milliyetçiliğin, proletarya için hiçbir önemi olmayan burjuva bir olgu olduğu yönündeki pozisyonu reddediyor ve bunun yerine, proletaryanın sömürgeci tahakküme karşı milliyetçilikle beraber savaşması gerektiğini savunuyordu. Bu görünürdeki çelişkili pozisyonu, milliyetçiliğin aşılacak bir safha olduğu ve ulus devletlerin, işçi sınıfının enternasyonalist dayanışmasıyla aşılacak geçici bir olgu oldukları inancıyla çözüme kavuşturuyordu. Eğer millete ayrılık veya birlik konusunda serbest bir tercih sunulursa, işçi sınıfı burjuva milliyetçiliğinin bölücü etkilerine daha büyük bir proleter devlet birliği talebiyle karşı koyacaktı.

İşçileri, bütünleşmiş ve ulus aşırı bir proletarya istemelerini sağlayacak şekilde eğitmek merkezî bir partinin göreviydi. Bu bakımdan iki olası kendi kaderini tayin hakkı vardı; burjuva milliyetçi ve hem milliyetçi hem de enternasyonal olan işçi sınıfı. Bunu öne sürerken daha önce de savunulduğu üzere, esasen Marx ve Engels'in *Komünist Manifesto*'daki diyalektik formülasyonlarını takip ediyordu. Renan'ın "Millet nedir?" sorusu yerine; Marx'ın, Engels'in ve Lenin'in sorusu daha ziyade, "Millet kimdir?" idi. Millet tek bir olgu değil, her zaman temel sınıf ayrımına göre iki ulusal kültürden oluşan bir olgu olarak tanımlanıyordu.

Bu diyalektik milliyetçilik görüşü Lenin'in pozisyonunun kalbinde yer alıyordu; bu da parti çizgisinin aksine, Lenin'in milliyetçiliği destekleyebilmesini ancak ikinci safhada, burjuva milliyetçiliği işçi sınıfının enternasyonalizmine yer açtıkça milliyetçiliğin kendi kendine ortadan kalkmasını beklemesi anlamına geliyordu. Stalin'in görüşüyse bundan biraz farklıydı: Ulusal azınlık kültürünü proleter kültüre asimile etmeye yatkındı ve ırk ve sınıfı her ikisinin de izlerini taşıyan bir bütün içinde eşitliyordu. Stalin, milliyetçiliği geçici bir safha olarak görmediği için tek tek ulusların federal bir hükûmet içinde temsil edildikleri, daha geniş bir yapı içinde ulusal özerklik kurulmasına imkân sağlayan bir tür federalizmi savunuyordu ve bu da kabaca, 1924 yılında kabul edilen anayasa türü olmuştu. Partinin milliyetçilik, dil ve kendi kaderini tayin hakkı konusunda Nisan 1917'deki devrimden önce kabul ettiği resmî pozisyonu, Lenin'in ve Stalin'in pozisyonlarını bir araya getirerek "Rusya'nın bir parçasını oluşturan bütün ulusların serbestçe ayrılarak bağımsız devletler kurma hakkı kabul edilecektir." diyordu. Ancak bu pozisyon beyanının devamında, söz konusu hakkın "herhangi belli bir ulusun herhangi belli bir anda ayrılmasının uygun olup olmayacağı" sorusuyla karıştırılmaması gerektiği ifade ediliyordu. Bu soru, proletarya partisi tarafından, "bir bütün olarak sosyalizm mücadelesi" pozisyonundan kararlaştırılacaktı. Meşhur bir benzetmeyle Lenin, ulusal bağımsızlık hakkını, boşanmaya benzetmiştir: Bunun yasal olarak mümkün olması önemlidir ancak hakkın var olması, tek tek ulusların bu hakkı seçmesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Partinin beyanı, Stalin'in tercih ettiği federalizmden hiç söz etmez ancak bunun yerine, herhangi bir zorunlu devlet dilinin kaldırılmasıyla "geniş bölgesel özerkliği" savunmaktadır. Ancak işçilerin burjuvaziyle ittifak yapmasına neden olacak "ulusal bir kültür" yaratmak üzere, eğitim ve diğer alanları kontrol edecek "ulusal kültürel özerkliği" reddeder. Bunun

yerine, ortak ulusüstü siyasi, sendikal, kooperatif ve kültürel örgütlerin kurulması gerektiğini savunur. Ayırca son olarak parti beyanı, "ne olursa olsun bütün ulusların sahip olduğu tüm ayrıcalıkları ve ulusal azınlıkların haklarının ihlalini ortadan kaldıracak" bir kanun yapılmasını talep eder (Stalin 1936: 269-70). Bu ifade Lenin'in, her daim tahakküme dönüşme ve dolayısıyla azınlık ulusları Çar'ın döneminde olduğu gibi yarı sömürgeci statüye düşürme riskine sahip olduğunu düşündüğü Rus şovenizmine ve etnik merkezciliğine ilişkin derin ve giderek artan kuşkusunu yansıtmaktadır (Lenin 1964: 164-5). Stalin ve Lenin tarafından imzalanan, Sovyet hükûmetinin bir sonraki Kasım ayında ilan ettiği ve halkların haklarını tanıdığını resmen kabul eden bildirge açıkça "Rus topraklarında yaşayan ulusal azınlıkların ve etnografik grupların engellenmeden gelişmesini" onaylıyordu (Riddell 1993: 248).

Bütüncül olsa da Lenin'in pozisyonunun mantığı, biraz dolambaçlı bir mantıktı. Bu örnekte, devrimden sonra ve özellikle de iç savaş ve Beyaz Rus işgali sırasında, Bolşeviklerin neredeyse hemen, 1917 yılında Milliyetler Komiserliği'ni kurmasına rağmen, pek çok ulusal azınlık gerçekten de devletten ayrıldı. Mart 1918'deki Brest-Litovsk Anlaşması'yla Rusya eski kolonileri olan Polonya, Ukrayna, Baltık devletleri ve Finlandiya'yı kaybetti. Daha sonra da Belarus, Gürcistan, Ermenistan, Azerbaycan, Türkistan ve Kafkaslardaki diğer bölgelerde ve Sibirya'da milliyetçi ayaklanmalarla karşılaştı (Carrèe d'Encausse 1992: 79-98; Suny 1998: 96-120). Milliyetler Komiseri Joseph Stalin'in şahsiyetinde Bolşevik hükûmeti, bu duruma pragmatik bir şekilde, ulusal azınlıkların varlığı temelinde veya stratejik nedenlerle ya da başka seçeneği olmadığı için ayrılmaya izin vermiş, ancak bölgenin ekonomik rolünün Sovyet Devleti için önemli olduğu durumlarda reddetmiştir. Daha sonra da yabancı askerlerin çekilmesi ve 1921 yılından itibaren kendi iktidarının sağlamlaşması fırsatını, mümkün olan yerlerde, anlaşmalar ve gerektiğinde de askerî eylemlerle kontrolünü yeniden sağlamak üzere kullanmıştır. Her ne kadar Bolşeviklerin (örneğin, Ukrayna'da ve Orta Asya cumhuriyetlerinde) ulusal hükûmetlere karşı müdahaleleri, özgün ulusların kendi kaderini tayin hakkı ilkesine ihanet olarak görüldüyse de bu tür eylemlerin aynı zamanda, bu tür pek çok hükûmetin Bolşevik rejimini devirmek için karşı devrimci Beyaz Rusların ve İtilaf Devletleri'nin yanında yer aldığı iç savaş bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir (Pipes 1997). Bu tür devletlerin yeniden topraklara katılması, Lenin'in ulusal kendi kaderini

tayin hakkını, daha sonra işçi enternasyonal birliği lehine bırakmak üzere desteklemek yönündeki süreçsel yapısını resmen hayata geçirmiştir. Ayrılan ve bazı durumlarda da bağımsızlığı tanınan pek çok devletin komünist partileri, daha sonra ülkelerini milliyete bağlı olmadan tanımlanan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'ne katmak üzere başvuruda bulundu. Bunu sağlamak üzere Lenin, o zamana kadar her daim kati bir şekilde reddettiği federal yapıya razı gelmek durumunda kaldı. 1922'de Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği doğdu: Lenin, Stalin'in Rus hâkimiyetini kurumsallaştıran "özerklik" planını, diğer özerk devletlerin, her birinin eşit statüde olduğu bir Sovyet cumhuriyetler birliğini kurmak üzere Rusya Sovyet Federatif Sosyalist Cumhuriyeti ile beraber hareket ettiği bir yapıya dönüştürmede başarılı oldu (Lenin 1964: 164-70). Bu yapı, hiçbir zaman geleneksel federal bir ulus devlet olarak tasarlanmamıştır; daha ziyade, zaman içinde küresel bir işçi sınıfı birliğine dönüşeceği öngörülen ve ulusal olmayan bir sosyalist devletler federasyonuydu: Lenin, "Federasyon, farklı ulusların işçilerinin tam birliğine yol açan geçici bir yapıdır." diye yazmıştır (Riddell 1993: 268). Komintern'in ifadesiyle "Sovyet cumhuriyetlerinin uluslararası federasyonu" uzun vadeli bir hedefken; yakın dönemde federasyon, komünizmi devirmeye çalışan kapitalist ülkelere karşı bir direniş bloğu oluşturmuştur (Adler 1980: 414). Bu, aynı zamanda federal yapı, ülkenin federasyonun bir parçası olması için bir ulus devletin varlığını gerektirdiğinden, ulusal kurtuluşun kolonilerdeki komünist partilerin hedeflerinin zorunlu bir unsuru olması anlamına gelmiştir. Ancak uygulamada, Stalin'in yükselişiyle hiçbir özerk devlet bunu kendi başına yapmaya çalışmamıştır; Doğu Avrupa devletleri bile 1945 yılından sonra Sovyetler Birliği'nden ayrı kalmıştır.

SSCB'nin yıkılışına kadar ayakta kalan bu federal yapı, tek tek ulusların ve partilerinin isteği üzerine serbestçe katılabildikleri bir federasyondan oluşmuştur. Bölgesel özerkliğe izin verilmiş, ancak bu merkezkaç kuvvet, yerel partinin merkezî kontrolü bağlamında giderek daha sıkılaşan bir merkezcil kuvvetle dengelenmiştir. Yerel partinin yerel halkları daha fazla temsil edebilmesi için bazı adımlar atıldıysa da, bu yapı esasen Rusların, Lenin'in bu olguya karşı önlem almak istediği şekilde hâkim rol üstlenmesi anlamına gelmiştir. Lenin, partinin "hiçbir koşulda kırsal bölgede derhâl sadece ve katı bir şekilde komünist fikirlerin propagandasını yapmaması" (Lenin 1968: 688) gerektiğini savunurken; Stalinci dönemde bu, aynı zamanda bölgesel ekonomik ve kültürel özerkliğin, merkezî

kolektifleştirme ve modernizasyon güçlerine maruz bırakılması anlamına gelmiştir. Bunun önemli bir örneği, Müslüman devletlerdi: 1917'de Sovyet hükûmeti, İslam hukukunu da içeren iki kademeli hukuk sistemini yürürlükten kaldırdı; 1930 yılı itibariyle okullarda Kuran eğitimi baskı altına alındı. Buna, özellikle evlilik ve boşanma konularında İslami ataerkil yapılara saldıran eşit haklar yasası eşlik etmiştir. Bu tür önlemler, kadınların kamusal alanda zorla örtülerinin çıkarıldığı pek çok manzaraya neden olmuştur (Carrère d'Encausse 1992: 162-8). Orta Asya'nın etnik bakımdan çeşitli Müslüman bölgelerinde Stalin'in inisiyatifiyle Sovyet hükûmeti, tam da halkların dinî veya etnik temelde birleşmelerini önlemek üzere çeşitli ve büyük oranda yapay uluslar yaratarak azınlık sorununu çözmüştür. Her ulusun kendi ulusal diline sahip olmasına izin verilirken, pek çok ulus aslında çok dilliydi; dinî ve hatta ulusal toplulukları ayırmak için dilsel ve etnik kriterlere başvuruldu. Kızıl Ordu'nun Gürcistan'ı 1921 yılında işgal etmesinin, Menşevik hükûmetin devrilmesinin ve yerel Gürcü Bolşeviklerin karşı çıktığı Transkafkasya Gürcistan, Ermenistan ve Azerbaycan Federasyonu'nun kurulmasının ardından, 1924 yılında Dış Moğolistan'ın topraklara katılmasıyla beraber, Bolşevik ulusların kendi kaderini tayin hakkı ilkesinin Orta Asya'da sınırlarına ulaştığı ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeden en fazla sorumlu olan Stalin'se de Troçki ve Lenin de politika düzeyinde sorumluydu. Lenin hakkını vermek için nihayetinde Stalin'in, millet sorununa ilişkin giderek daha fazla şovenistleşen politikaları hakkında eksiksiz bir eleştiri hazırladığı da belirtilmelidir ("Milliyetler Sorunu veya Özerklik"). Ancak, felç geçirmesi nedeniyle Stalin'le yüzleşemedi ve daha sonra da bu görevi verdiği Troçki tarafından ihanete uğradı. Kendisine karşı oluşturulan "ilk troykayla" karşılaşan Troçki, kısa zamanda Stalin'le uzlaştı (Deutscher 1970; Lenin 1964: 164-70; Lewin 1969; Munck 1986: 82-5).

Böylece Sovyet hükûmeti, Lenin'in görüşlerinin pragmatik bir çarpıtması olan hem ulusların kendi kaderini tayin hakkını tanıyan ve bu hakkın ifade edilmesine izin veren hem de devletin çıkarları bunu gerektirdiği zaman, bu hakkı bastıran çelişkili bir pozisyon benimsemiştir. Finlandiya gibi terk edilen ve daha sonra da bağımsızlığını kazanmasına izin verilen ülkelerle ilgili benimsenen alternatif bir pozisyonsa, bağımsız hükûmeti tanırken aynı zamanda bu hükûmeti devirmek için hareket eden yerel komünist parti inisiyatiflerini desteklemekti. Anayasal olarak 1922 yılından sonra Sovyetler Birliği tek tek cumhuriyetlerden oluşmaktaydı ancak aynı

zamanda bu cumhuriyetler bireysel, ulusal ve kültürel farkları ortadan kaldırmak üzere tasarlanan merkeziyetçi aygıt tarafından kontrol edilen tek tip yasal, eğitimsel ve kültürel kurumlara tabiydi. Partinin merkezî kontrolü, pek çok azınlığın ve azınlık ulusun güçlü merkezkaç kuvvetine karşı koyuyordu. 1990'lı yıllarda Moskova'nın kontrolü zayıflar zayıflamaz yeniden ortaya çıkan milliyetçi kendi kaderini tayin hakkı talepleri, bu taleplerin devam eden gücünün göstergesidir.

Dolayısıyla eski Rus İmparatorluğu'na bağlı olarak Sovyet hükûmeti hem sömürge karşıtı hem de sömürgeciydi. Diğer imparatorluklarla alakalı olarak bu pozisyon, her zaman dosdoğru değildi ama daha az çelişkiliydi. Daha önce tarif edilen, 1914 yılında pek az sömürgeleştirilmiş ülkenin gerçekçi bir şekilde tam bağımsızlık amaçlayabildiği durumu değiştiren, büyük oranda Lenin'in kendisiydi. Antiemperyalizm, Lenin'in siyasi felsefesinde merkezî öneme sahiptir. Bu, en iyi *Imperialism - the Highest Stage of Capitalism* (1917) (Emperyalizm - Kapitalizmin En İleri Safhası) isimli meşhur broşüründe görülebilir ancak özellikle ulusal ve sömürgeci meselelere ilişkin olarak, uluslararası ilişkiler hakkındaki bütün çalışmalarına da yansımıştır. 1916 yılında yazdığı, yalnızca "ileri kapitalist ülkelerin işçilerinin (...), beş kıtanın sömürülenlerinin ve köleleştirilenlerinin ordusuna liderlik edebileceğine" inanan Rosa Luxemburg'a yönelik bir eleştiriyle Lenin, "emperyalizme karşı ulusal hareketleri göz ardı etmenin" bir hata olduğunu söylemiş ve şunları yazmıştır:

> Koloniler ve yarı koloniler tarafından emperyal dönemde yürütülen ulusal savaşlar, yalnızca mümkün değil, aynı zamanda *kaçınılmazdır*. Bir milyar insan veya dünya nüfusunun *yarısından fazlası*, kolonilerde ve yarı kolonilerde yaşamaktadır (Çin, Türkiye, İran). Buralarda ulusal kurtuluş hareketleri ya hâlihazırda çok kuvvetlidir ya da büyümekte ve olgunlaşmaktadır. Her savaş, siyasetin başka araçlarla sürdürülmesidir. Ulusal kurtuluş siyasetinin koloniler tarafından devam ettirilmesi, *kaçınılmaz olarak* onları emperyalizme karşı ulusal savaşlar yürütmeye yönlendirecektir (Carrère d'Encausse ve Schram 1969: 145).

Burada Lenin, ulusal ve uluslararası arasında bir diyalektik öne sürer: Uluslararası emperyalizm sistemine karşı ulusal savaş yürütülecektir. Temmuz 1920'de İkinci Komünist Enternasyonal Kongresi'ne hitabında kendisini, emperyalizmin etkisini dünyayı "ezilen ve ezen uluslar" arasında bölmek olarak tarif ederek ve ilk kategorinin dünya nüfusunun yüzde 70'ine

tekabül ettiğini söyleyerek büyük Hintli Marksist M. N. Roy ile aynı safta konumlandırmıştır (Lenin 1968: 596). Lenin, emperyalizmi kapitalizmin dinamikleri açısından merkezî öneme sahip bir olgu olarak tanımladığı için sömürgeci devrimi yeni komünist hükûmetin önceliklerinin ön sırasına koymuş, bunu Sovyetlerin kapitalizme karşı mücadelesinde merkezî bir unsur olarak görmüş ve böylece dünya çapında sömürge karşıtı direnişin dinamiklerini geri alınamaz bir şekilde değiştirmiştir. İlk kez sömürge karşıtı mücadeleler daha geniş bir çerçeve içinde dile getirilebilir hâle gelmiş ve daha da önemlisi örgütsel, maddi ve askerî destek için büyük bir dünya gücüne başvurabilmeye başlamıştı. Dolayısıyla Lenin'in Rusya dışındaki ulusların kendi kaderini tayin hakkına ilişkin inancı, her daim kapitalist tahakkümün bir türü olarak emperyalizm eleştirisiyle ilişkili olmuştur; aynı zamanda enternasyonalist bakış açısı da kapitalin zaten "enternasyonal ve tekelci" olduğu görüşüne dayanmaktadır (Lenin 1968: 154). Dolayısıyla milliyetçilik, kendi başına daha geniş olan sistemle mücadele etmek için yeterli olmayacaktı. Bağımsızlık sonrası dönemde uluslar da kendilerini daha sonra yeni sömürgeciliğe tabi bulunca bunu fark edecekti. Lenin 1916'da ulusların kendi kaderini tayin hakkı konusunda yazdığı makalede, Batı Avrupa'nın ileri kapitalist ülkeleri ve ABD hakkında, "Bütün bu 'büyük' ulusların her biri hem kolonilerde hem de ülkelerinin içinde diğer ulusları ezmektedir." diye yazmıştır (Lenin 1968: 163). Dolayısıyla emperyalist bir ulus içinde sömürülen proletaryayla o ulus tarafından sömürülen sömürgeleştirilmiş halklar arasında temel bir ittifak bulunmaktaydı. Komünistler her türlü tahakküme karşı oldukları için sömürgeci tahakküme de karşıydılar; kolonilerdeki ulusal kendi kaderini tayin hakkı talebi, proletaryanın kapitalist dünyaya karşı mücadelesinin içkin bir parçasıydı. Dahası, Beyaz Ruslarla iç savaş ve geniş Müttefik (Britanya, Fransa, Finlandiya, Çek, Polonya, ABD ve Japonya) işgalleri döneminde Lenin ve yoldaşları, özellikle Stalin ve Zinoviev, Asya'nın sömürgeleştirilmiş ülkelerini Sovyetler Birliği için giderek daha fazla potansiyel stratejik müttefikler olarak kabul etmeye başlamışlar, "Doğu'nun halklarının özgürleşmesi artık çok mümkündür." diye yazmıştır. Rusya'nın, kendi ifadesiyle "Avrupa ile Asya, Batı'yla Doğu arasında bir sınır teşkil etmesi" nedeniyle Lenin, Rusya'da kapitalizme karşı bir devrimle Doğu'nun işgal altındaki ülkelerinin ulusal kurtuluşu arasında temel bir siyasi bağlantı kurmuştur (Lenin 1968: 504, 502).

Buna uygun olarak 1918 yılının Kasım ayında Stalin, *Pravda*'da "The October Revolution and the National Question" (Ekim Devrimi ve Mil-

let Sorunu) başlıklı bir makale yayımlamış ve makalenin sonunda, "The International Significance of the October Revolution" (Ekim Devriminin Uluslararası Önemi) hakkında bir beyanda bulunmuştur. Bu beyan, dünyanın sömürgeleştirilmiş ülkelerinin siyasi güçsüzlüklerini sonsuza kadar değiştirecekti. Stalin şunları yazmıştı:

(1) Millet sorununun kapsamını genişletmiş ve bunu ulusal tahakküme karşı mücadele etmeye yönelik özel bir sorundan ezilen ulusların, kolonilerin ve yarı kolonilerin emperyalizmden kurtulmasına ilişkin genel bir soruna dönüştürmüştür.

(2) Muazzam imkânlar açmış ve özgürlüğe ulaşmanın doğru yolunu ortaya koymuştur; böylece Batı'nın ve Doğu'nun ezilen halklarını, emperyalizme karşı muzaffer mücadelenin ortak kanalına çekerek, bu halkların özgürleşme davasına büyük ölçüde yardımcı olmuştur.

(3) Böylece dünya emperyalizmine *karşı*, Batı'nın proletaryalarından Rus Devrimi aracılılığıyla Doğu'nun ezilen uluslarına uzanan yeni bir devrimler hattı açarak, *sosyalist Batı ile köleleştirilmiş Doğu arasında bir köprü kurmuştur* (Stalin 1936: 76).

Üçüncü Enternasyonal'den Bakü Doğu Halkları Kongresi'ne

Üçüncü Enternasyonal'in Kuruluşu

Kararlı enternasyonalizmin de teşvikiyle Marksist siyasi teorideki milliyetçi ve sömürgeci meseleleri bir araya getiren ve her ikisinde de kendi kaderini tayin hakkını onaylayan Lenin'dir. Devrimin hemen ardından gelen kaotik yıllarda Üçüncü Enternasyonal, Komünist Enternasyonal veya daha bilinen adıyla Komintern'i – ilk kez 1914 yılının Eylül ayında İkinci Enternasyonal, Birinci Dünya Savaşı'nın emperyalist fırkacılığına kapıldıktan sonra, kurulması çağrısında bulunduğu, dünya devrimi için oluşturulan örgüt – kurmak için gereken zaman ve enerjiyi bulmuştur. Devrimin ardından, 1918 ilkbaharında Orta ve Batı Avrupa'da ve Orta Asya'da pek çok komünist partinin kurulması, etrafı kuşatılmış Bolşeviklerin yeni yeni ortaya çıkmakta olan devrimci kuvvetleri, yeni bir enternasyonal için örgütlemeye çalışmak konusunda cesaretlendirdi. Aralık ayında Moskova'da ve Petrograd'da büyük enternasyonalist yürüyüşler yapıldı. Sosyalist romancı Maksim Gorki'nin başkanlığını yaptığı Petrograd yürüyüşü, Hindistan, İran ve Orta Asya'dan konuşmacıların ve devrimci Sovyet hükûmeti lehine konuşmalar yapan Britanya ve ABD'den ele geçirilen askerlerin katılımıyla gerçekleşti (Riddell 1986b: 436-7; New York State Legislature (1920) 1, I: 421-58).

"Dünya proletaryasının devrimci partilerini bütünleştirmek ve böylece komünist devrimin dünyanın her tarafındaki zaferini kolaylaştırmak ve hızlandırmak" için tasarlanan Komünist Enternasyonal'in Birinci Dünya

Kongresi dört ay sonra, Mart 1919'da gerçekleştirildi (Troçki 1945, I: 19). Otuz dokuz komünist partiden ve devrimci sosyalist gruptan davet edilen delegelerin çoğu, müttefiklerin ablukası nedeniyle toplantıya katılamadı – Avrupa içinde komünist partilerden yalnızca dokuz temsilci kongreye gelebildi. Avrupalı partiler arasından kongreye katılabilecek İrlanda grupları James Connolly'nin İrlanda Sosyalist Cumhuriyetçi Partisi ve İrlanda Ulaşım ve Genel İşçi Birliği olarak belirlenmişti; Avrupa dışındansa, yalnızca ABD'li, Avustralyalı ve Japon gruplar resmen davet edilmişti ancak diğer kırk iki temsilcinin birkaçı hâlihazırda Rusya'da olan sömürgeci ülkelerden aktivistlerden oluşuyordu. İkinci Enternasyonal veya Lozan Konferansı'nın aksine, reformdan ziyade yalnızca devrime adanmış olduğu kabul edilen sosyalist partilerin kongreye katılmasına izin verildi ve bu radikal müdahale, daha sonraki tüm bütünleşik ve popüler cephelere rağmen, dünya sosyalist hareketini bir daha geri dönülmeyecek şekilde ikiye böldü (McDermott ve Agnew 1996: 12-13). Avrupa'da bunun sonucu, pek çok yerde komünist partilerin tecrit edilmesiydi. Ancak yönetici güçlerin daha uzlaşmaz olduğu sömürgeci bölgede, bu durum özerklik veya anakara merkezinde daha fazla temsiliyet talep eden reformcu hareketlerin devrimci ulusal kurtuluş ordularına dönüşmesini teşvik etti.

Birinci Kongre genel olarak Avrupa'daki gelişmelerle, özellikle de Ocak 1919'daki Spartaküsçü ayaklanmanın başarısızlığına rağmen, Bolşeviklerin o dönemde kendi siyasi var oluşları için kilit önemde gördükleri Almanya'daki devrimci durumla ilgilenmiştir. Ancak Troçki tarafından "Bütün Dünyanın Proletaryasına" hitaben yazılan manifesto, Versailles'daki Avrupa için kendi kaderini tayin hakları söylemiyle savaşın çıkmasının nedeni olan kolonilerde süren tahakküm arasındaki çelişkiye dikkat çekmiştir. Manifesto ayrıca sömürgeci halkların da sömürgeci efendileri için savaşta çarpışmaya davet edilmeleri çelişkisinin altını çizmiştir: "Hintliler, Afrikalılar, Araplar ve Madagaskarlılar Avrupa topraklarında savaştılar – ne uğruna? İngiltere'nin ve Fransa'nın köleleri olarak kalmaya devam etme hakları uğruna." Manifesto "kolonilerin özgürleşmesinin ancak anakaralardaki işçi sınıfının özgürleşmesiyle bağlantılı olarak mümkün olabileceğini" ilan ettiğinde İrlanda, Madagaskar, Hindiçini ve diğer yerlerde yakın zamanda meydana gelen başkaldırılara ve Britanya Hindistanı'ndaki grevlere dikkat çekse de, Avrupa'nın siyasi önceliği ve sömürgeci devrimin rolünün ikincilliğine ilişkin merkezî ilke teyit edilmiş oldu: "Yalnızca Annam, Cezayir ve Bengal'deki değil, aynı zamanda İran ve Ermenistan'daki işçilerin ve köylülerin"

bağımsızlığını kazanabilmesi için öncelikle emperyal devletlerin gücünün İngiltere ve Fransa'daki kentli proletarya tarafından alaşağı edilmesi gerekmektedir. Bu noktada, "sosyalist bir Avrupa teknolojisi, örgütlenmesi ve ideolojik etkisiyle özgürleştirilen kolonilerin planlı ve örgütlü bir sosyalist ekonomiye geçişlerini kolaylaştırmak üzere yardıma gelecektir." Manifesto şu yorumu yapar: "Daha gelişmiş kolonilerde, yalnızca ulusal kurtuluş bayrağı altında vuku bulan mücadele, bugün bile az çok belirlenmiş sosyal bir nitelik üstlenmektedir." (Adler 1980: 31-2). "*Yalnızca* ulusal kurtuluş bayrağı altında" ifadesi, ulusal kurtuluş mücadelelerinin kendi başlarına giderek artan bir sınıf niteliği kazandığı ümit edilen sömürgeci özgürleşmeyle eş anlamlı görülmediğini açık şekilde ortaya koymaktadır: Milliyetçi ve komünist hedefleri uzlaştırma meselesi, Komintern kongrelerinde ana tartışma konusu olmuştur.

Bu mesele, Üçüncü Enternasyonal'e kesin olarak damgasını vurmuştur. Bir yandan, Komintern'in tarihi, birbirlerini düzensiz aralıklarla takip eden yedi kongrenin kronolojisiyle belirlenen basit düzlemsel bir tarih oluşturmaktadır. Diğer yandansa aynı tarih, kolonilerden gelen temsilcilerin küresel boyutta işlemek üzere tasarlanan standart bir siyasi stratejinin dayatılmasına direndiği, kendi kültürel kimliklerinin, kendi ideolojik miraslarının zaman zaman çok radikal farklarının tanınmasının siyasi gerekliliğini ve hatta ayrı bir Sömürgeci Enternasyonal'in kurulması talebini öne sürdükleri, merkezcil ve merkezkaç kuvvetler arasında devamlı bir gerilim olarak çok farklı bir şekilde tezahür etmiştir. Kolonilerin temsilcileri bunu yaparak, komünist merkez için daimi bir sorun teşkil etmişlerdir; Stalin'in bunları bastırma çabası, Komintern'den ve dünya çapındaki komünist partilerden ayrılmalara yol açmaktan başka bir işe yaramamış ve Troçkizm, İslam, burjuva milliyetçiliği veya Almanya ve Japonya'yla kurulan siyasi ittifaklar aracılığıyla faşizm gibi alternatif modellere dayanan pozisyonların geliştirilmesini teşvik etmiştir. Ancak Üç Kıta'daki devrimci ulusal kurtuluş mücadelelerinin ikinci safhası için en önemli an, 1949 yılında Çin'deki ilk başarılı "Üçüncü Dünya" devrimiyle gelmiştir.

İkinci Kongre, Temmuz-Ağustos 1920

Birinci Kongre döneminde Avrupa'daki koşullar devrim açısından elverişli görünüyordu. Almanya'daki kırılgan durumun yanı sıra Fransa'da, Al-

manya'da ve İtalya'da hızla komünist partiler kuruluyor, başka yerlerdeki sosyalist partilerin çoğu Bolşevizm'e desteklerini ilan ediyor ve bundan kısa bir süre sonra Macaristan, Bavyera, Slovakya ve Gilan'da (İran) Sovyet cumhuriyetleri (kısa süreliğine) kuruluyordu. 1920 yazında gerçekleştirilen İkinci Kongre itibariyle Lenin, Zinoviev, Radek ve Troçki gibi önde gelen Bolşevikler, Bela Kún'un Macaristan'daki komünist hükûmetinin (Ağustos 1919'da Romanyalı askerler tarafından devrilmesi sonucunda) çöküşü gibi başarısızlıkların ardından, çok yakında Avrupa'da devrim ihtimalinin yavaş yavaş söndüğünü fark ettiler. Buna karşılık Kızıl Ordu, müttefik işgalcilere karşı askerî olarak başarı sağlıyordu ve Polonya ordusunu Varşova'ya geri gönderebilmişti – Stalin, 1945 yılında Polonya'yı Nazilerden kurtarırken Polonya işgalini unutmadığını gösterecekti. Bu durumda Lenin, Orta Asya'da kayda değer ve popüler bir desteğe sahip olan, partideki en üst düzey ve en etkili Müslüman yetkili Sultan Galiyev tarafından, doğunun ülkelerini daha fazla potansiyel devrimci öneme sahip ülkeler olarak tanımlaması konusunda teşvik edildi. "Socialist Revolution and the East" (1919) (Sosyalist Devrim ve Doğu) başlıklı makalesinde Sultan Galiyev, Sovyetlerin Doğu'ya ilişkin politikasının "ciddi değişikliklere" ihtiyaç duyduğunu öne sürmüştü. O zamana kadar "dünya devriminin" aslında Batı'da bir devrim anlamına geldiğini ve Doğu'nun ya tamamen göz ardı edildiğini ya da sadece platonik bir şekilde desteklendiğini haklı bir şekilde savunmuştu. "Sosyalist devrimin Doğu'nun katılımı olmadan asla muzaffer olamayacağını" öne sürmüştü. Batı'daki emperyal güçlerin Doğu'daki kolonilere ekonomik bağımlılığı nedeniyle, bunlardan mahrum kalmaları hâlinde mahvolacaklarını söylüyordu (Kedourie 1971: 564, 569). Komintern buna uygun olarak doğudaki ülkelere ve halklara potansiyel müttefikler olarak daha fazla önem vermeye başladı ve gerçekten de pek çok kişi daha sonra Sovyetlerin Beyaz Ruslar ve müttefikleri olan İtilaf Devletleri'ne karşı zaferinin Müslüman Kızıl Ordu'nun birlikleri olmadan mümkün olamayacağı yorumunu yaptı. Lenin, Bolşevik rejiminin emperyalist güçlerin orduları tarafından kuşatılmışlığı bağlamında, dayanışma çağrısının kapsamını, bütün ülkelerin proletaryasından "kolonilerin ve ezilen halkların bütün ulusal kurtuluş hareketlerine" ve kapitalizme karşı mücadelenin kapsamını "Sovyet gücünün dünya emperyalizmine karşı zaferine" genişletti (Riddell 1991, I: 285). Bolşevik Devrimi Avrupalı işçilere, Avrupalı yönetici sınıflara karşı bir zafer ve devam eden bir mücadele olarak sunulurken, Doğu'daki işçi ve köylülere

yönelik, yönetici sınıfların ve dünya emperyalizminin tiranlığının çifte tahakkümüne karşı devrimci bir savaş niteliği kazandı. "Bu [ikinci] Kongre'de" diyordu Lenin,

> kapitalist, ileri ülkelerin devrimci proletaryasıyla proletaryası olmayan veya çok küçük olan ülkelerin devrimci kitleleri, yani sömürgeci, Doğulu ülkelerin ezilen kitleleri arasında bir birlik meydana geldiğini görüyoruz. Bu birliğin sağlamlaşması bize bağlıdır. Dünya emperyalizmi, her ülkedeki sömürülen ve ezilen işçilerin devrimci saldırısı (...), şu ana kadar tarihin sınırları dışında bırakılmış ve yalnızca tarihin nesneleri olarak görülmüş yüz milyonlarca insanın devrimci saldırısıyla birleştiğinde yenilecektir (Riddell 1991, I: 123-4).

Zinoviev'in daha sonra söylediği gibi, Birinci Kongre büyük oranda emperyalizme karşı bir "propaganda topluluğuydu" (Riddell 1993: 49). Üçüncü Enternasyonal'in pek çok açıdan temellerini atan İkinci Kongre'yse, o zamana dek tarihin nesnesi olmuş insanları devrimci öznelere dönüştüren daha radikal bir projeye adanmıştı. Kongre, başarısının doruğundaki uluslararası Kızıl Ordu Varşova'ya ilerlerken, coşkulu bir ortamda gerçekleşti. Katılan iki yüz delege arasında Çin, Hollanda Doğu Hint Adaları, Hindistan, İran, İrlanda, Kore, Meksika ve Türkiye'den de otuz delege bulunuyordu ve delegeler, büyük oranda Avrupa'daki ülkelerden ama aynı zamanda ABD ve Avustralya da dâhil olmak üzere toplam otuz yedi ülkeden geliyordu. Lenin'in teşvikiyle delegeler sömürgeci durumu, özellikle de İrlanda'daki ve aktif bir Komünist Parti'nin çalışmakta olduğu Hollanda Doğu Hint Adaları'ndaki mevcut durumu ayrıntılı olarak ele aldılar. İlk kez, dünyanın her tarafından sömürge karşıtı aktivistler, emperyalist güce karşı ortak bir stratejiyi tartışmak üzere bir araya gelmişti. İkinci ve daha sonraki kongrelerde yürütülen tartışmalar, ilk kez özgün yerel bağlamların farklı taleplerini genel bir radikal sosyalist politikaya ortak bağlılık çerçevesinde yan yana getirerek, mevcut ve gelecekteki sosyalist ulusal kurtuluş hareketlerinin farklı pozisyonlarının bütün yelpazesini belirlemeye başlamıştır. İlk kez yerel politikaların küresel olarak tanımlanmış bir durumla ilişkisinin diyalektiğini ortaya koymak üzere siyasi bir forum geliştirilmiştir. Yalnızca Komintern'in sömürgeci dünyayla ilişkisinin tarihi hakkında değil, aynı zamanda Komünist Enternasyonal'in çeşitli organlarında sömürge karşıtı entelektüel siyasetçiler tarafından sömürgeci meseleler hakkında yayımlanan geniş kapsamlı materyal hakkın-

da da detaylı bir çalışma henüz yapılmamıştır. Bu tür bir çalışma, İkinci Dünya Savaşı öncesinde sömürge karşıtı eleştirinin kapsamı hakkındaki varsayımları büyük ölçüde değiştirecek ve geniş siyasi ve teorik çerçeve bağlamında, ne ölçüde özgün sömürgeci durumlarla ilgili analizlerin yapıldığını gösterecektir. Bunun gösterilmesi, bugün tarih ve kültür farklılıkları temelinde, eksik bilgiyle ve gayrimeşru olarak ortaya çıkmış bir yenilikmiş gibi, tam da bunu yaptığı için zaman zaman eleştirilen postkolonyal çalışmalar bakımından oldukça önemlidir. Esasen bu, daha ziyade postkolonyalizmin radikal bir siyasi soyağacıyla ilişkisini göstermektedir.

İkinci Kongre'de en acil temel teorik ve siyasi sorunlar, Lenin ile Hindistan'dan gelen M. N. Roy arasındaki meşhur tartışmada dile getirildi. Roy, Bengal'deki devrimci milliyetçi bir çevreden geliyordu ve California ile New York'taki devrimci göçmen Hindistanlı gruplarla ilişki kurmadan önce, Almanların Hindistan'a silah ihraç etme çabalarına dâhil olmuştu. 1917 yılında San Francisco'da başlayan Hindu Komplo Davası'na yol açan tutuklamalardan sonra ABD'den kaçan Roy, Meksika'ya taşındı. New York'taki Home Rule League Derneği'nin lideri olan Lala Lajpat Rai'yle beraber çalışmış bir aktivist olan Amerikalı eşi Evelyn'in eşlik ettiği Roy, Moskova'ya, görünürde Meksika Komünist Partisi'nin bir temsilcisi olarak Meksika'dan gelmişti. Aslında Meksikalı radikaller, Komünist Enternasyonal'e temsilci olarak katılabilmek için zaten bir komünist parti kurmuşlardı ve Hindistan'daki komünist partinin ikiye bölünmesinin de habercisi olacak şekilde, Roy başka bir parti kurdu (Overstreet ve Windmiller 1959: 25). Roy sömürgeci milliyetçi hareketler karşısında komünist pozisyonun ne olması gerektiği sorunu üzerine, Lenin'in "hararetli" olarak nitelendirdiği bir tartışma başlattı. Uzlaşamadıkları ilk konu taktikseldi: Lenin, emperyalizme karşı ortak mücadelelerinde, mümkün olan hâllerde, komünistlerin kolonilerde burjuva demokratik hareketleri desteklemeleri ve onlarla beraber çalışmaları gerektiği görüşündeydi. Bu, Avrupa'daki durumun aksine Asya'daki bütün burjuva demokratik hareketlerin ilerici bir rol oynayabilecekleri görüşünü savunduğu 1913 yılında yayımlanan "Backward Europe and Advanced Asia" (Geri Avrupa ve İleri Asya) başlıklı makalesinde dile getirdiği pozisyondu:

> Asya'nın her tarafında güçlü bir demokratik hareket büyüyor, yayılıyor ve güç kazanıyor. Burada burjuvazi *hâlâ* gericiliğe karşı halktan yana tavır alıyor. *Yüz* milyonlarca insan hayata, ışığa ve özgürlüğe uyanıyor (Lenin 1962: 62).

Öte yandan, Bengalli devrimci milliyetçi geçmişiyle Roy, bir münazara topluluğu olarak nitelendirerek hor gördüğü Hindistan Ulusal Kongre Partisi'yle iş birliği yapma zorunluluğu ihtimaline kesin bir şekilde karşıydı. Sosyalizme yalnızca iki yıl önce dönmüş olan biri için kayda değer bir cesaretle, Lenin'in burjuva kurtuluş hareketleriyle iş birliği içinde çalışma konusundaki istekliliğini sorguladı ve kendi sınıf çıkarlarını ön plana koyarak milliyetçi olan burjuva demokratik hareketlerin hedefleriyle "her tür sömürüden kurtulmak" isteyen işçi ve köylü kitlelerinin hedefleri arasındaki çelişkiyi vurguladı (Riddell 1991, I: 221). Kolonilerdeki burjuvazinin görece zayıflığı nedeniyle kitlelerin liderliğini, en başından itibaren sosyal devrim ve yabancı kapitalizminin devrilmesi lehine milliyetçilikten kaçınan bir devrimci partinin üstlenmesi gerektiğini savundu. Lenin'le uzlaşamadıkları ikinci konuysa stratejikti ve Asya'nın dünya devrimini geliştirmek konusundaki önemi hakkındaydı. Roy, Marx'ın İrlanda'yla ilgili pozisyonunu biraz değiştirerek emperyalist güçlerin sömürgeci yapılarına olan ekonomik bağımlılığı nedeniyle, "Avrupa'daki devrimci hareketin kaderinin tamamen Doğu'daki devrimin gidişatına bağlı olduğunu" savundu ve şöyle devam etti: "Doğu'daki ülkelerde devrimin zaferi olmadan, Batı'da komünist hareket hiçbir şey başaramaz." Lenin,Batı'nın kaderinin "tamamen" Doğu'daki devrime bağlı olduğu fikrinin çok ileri gittiğini savundu ve Roy'u bu iddiayı tezlerinden çıkarmak zorunda bıraktı (Riddle 1991, II: 848). Dahası, Hindistan'daki potansiyel devrimci köylü ve proletaryanın muazzam büyüklüğüne rağmen Lenin, Roy'a haklı bir şekilde, Hindistanlı komünistlerin henüz Hindistan'da bir Komünist Parti kurmak konusunda başarılı olamadıklarını, bunun da uygulamada Roy'un stratejisinin henüz siyasi gerçeklikle çok az ilişkisi bulunan bir soyutlama olduğu anlamına geldiğini söyledi (Carrère d'Encausse ve Schram 1969: 152). Sonunda Lenin ve Roy orta noktada buluştu ve Lenin'in tezler metnindeki özgün "burjuva demokratik hareketler" ifadesini "devrimci kurtuluş hareketleri" olarak değiştirdiler ve bunlarla Komünist Enternasyonal arasındaki ittifakın, her ülkede komünist hareketin ve kurtuluş hareketlerinin gelişimine bağlı olacağını vurguladılar.

Lenin'in "Theses on the National and Colonial Questions" (Millî ve Kolonyal Meseleler Üzerine Tezler) başlıklı makalesi ve Roy'un sunduğu "Supplementary Theses" (İlave Tezler) başlıklı makale, sömürgecilik ve onlara ilişkin politika hakkında komünist fikirler üzerine güçlü ve doğrudan bir beyan teşkil etmektedir. Bu makaleler sömürgeciliğin yapısı, içer-

diği sömürünün türleri ve küreselleşmiş bir mücadeleyle ortadan kaldırılması için kullanılması gereken araçlara ilişkin en güçlü genel analizlerden olmaya devam etmektedir. Bu makalelerde bulunan en önemli temel fikir, Lenin'in de gözlemlediği üzere, diğer her şeye ağır basan sınıf çatışması doktrininde ciddi bir değişikliğe neden olan "ezilen ve ezen halklar arasındaki ayrım"dı (Lenin 1968: 596). Tezler, komünizmde öngörülen maddi eşitliğe karşılık olarak burjuva demokrasisinde kutsal kabul edilen resmi eşitlik kavramı ve özellikle de ulusal eşitlik kavramının eleştirisiyle başlar. Aynı şekilde tezler, Komünist Parti'nin milliyet meselesini resmî ilkelere göre ele almayacağını, öncelikle politikasını "özel tarihsel ve her şeyden önce ekonomik koşulların tam bir değerlendirmesine" dayandıracağını teyit etmiştir. İkinci olarak da ezilen halkların ve "halkın" – ki bu uygulamada yönetici sınıfın çıkarları anlamına gelmektedir – çıkarlarını açık bir şekilde birbirinden ayırmalıdır. Üçüncü olarak;

> bütün dünya nüfusunun ezici çoğunluğunun az bir çoğunlukla en zengin, en ileri kapitalist ülkeler tarafından sömürgeci ve mali bakımdan köleleştirilmesini gizleyen burjuva-demokratik yalanlara karşı koyabilmek için aynı keskinlikle eşit haklara sahip olmayan ezilen, bağımlı uluslarla eşit haklara sahip olan ezen, sömüren halkları birbirinden ayırt edebilmelidir (Riddell 1991, I: 284).

Kolonyalizm, kurumsallaşmış bir ulusal eşitsizlik sistemiydi. 1914-18 Savaşı'nda her iki tarafın hükûmetleri özgürlük, ulusal kurtuluş ve kendi kaderini tayin hakkı için savaştıklarını iddia etti ama Versailles Antlaşması, amaçlarının birbirlerinin kolonilerinin ganimetlerini elde etmek olduğunu gösterdi. Uluslararasındaki eşitliğin ve "ulusal azınlık haklarının" resmen tanındığı yerlerde bile savaş, uygulamada kapitalist ülkelerin bu koşulu tekrar tekrar ihlal ettiklerini gösterdi. Bu eşitliğin tanınmadığı yerlerdeyse, tezler açık bir şekilde "bütün komünist partilerin bağımlı ve eşit haklara sahip olmayan uluslarda (örneğin İrlanda, Amerika'daki zenciler vb.) ve kolonilerde devrimci hareketi doğrudan desteklemeleri gerektiğini" söylemiştir (Riddell 1991, I: 286).

İlk kez bir devlet, açıkladığı uluslararası politikasında Afrika Kökenli Amerikalıların durumunu sömürgeci özgürleşme mücadeleleriyle birlikte kabul ediyor ve bu halka desteğini ilan ediyordu. Afrika Kökenli Amerikalıların durumu, Komintern'in ilgilendiği önemli konulardan birini temsil etmeye devam etti. Kapitalist ülkelerin kendi içlerindeki tahakkümle diğer

sömürgeleştirilmiş uluslar üzerindeki tiranlık benzeri tahakkümün sıklıkla denk geldiği durum karşısında tezler, kapitalizm ve emperyalizme karşı mücadelenin birbirinden ayrılamayacağını savunur ve şu sonuca varır:

> Bu ilkelerden Komünist Enternasyonal'in millet ve sömürgeci sorunlara ilişkin bütün politikasının, öncelikle bütün ulusların ve ülkelerin proleterlerini, ezilen kitlelerini, toprak sahiplerini ve burjuvaziyi devirmek için ortak bir devrimci mücadelede birleştirmeye dayanması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Yalnızca bu tür bir birleştirme, kapitalizme karşı zaferi sağlayacaktır ve bu zafer olmadan ulusal tahakkümü ve eşitsizliği sona erdirmek mümkün değildir (Riddell 1991, I: 285).

Küresel bir bakış açısıyla, tahakküm özünde sınıf tabanlıdır ve dolayısıyla tahakküme karşı direniş, genel amaçları bakımından enternasyonalist olmalıdır. Burada sömürge karşıtı hareketler arasındaki farkı belirleyen kilit mesele, burjuva kurtuluş hareketlerinde olduğu gibi sömürge karşıtı hareketin sadece sömürgeci gücün ortadan kaldırılmasıyla mı ilgilendiği, yoksa sömürge karşıtı mücadelenin, kapitalizmde kutsal sayılan ulusal ve bireysel eşitsizlik ile tahakkümün temelini ortadan kaldırma amaçlı daha geniş bir mücadelenin temel bir parçası olarak mı görüldüğüdür. Lenin ve Roy'a göre, şüphesiz emperyalizme karşı savaş ikincisini içermektedir. Burjuva kurtuluş hareketlerinin "siyaseten bağımsız devletler olarak görünen ancak ekonomik, mali ve askerî açıdan tamamen emperyalist güçlere bağımlı olan devlet yapıları yaratmakta olduğunu" savunmuşlardır (Riddell 1991, I: 289). Diğer bir deyişle, burjuva kurtuluş hareketleri, bağımlılık ve yeni sömürgeciliğe bir başlangıçtan başka bir şey değildir.

Ancak bu dönemde kolonilerde en çok gelişmiş olan burjuva kurtuluş hareketleri olduğu için bu durum, Lenin ve Roy'un ayrıştığı, komünizmin komünist olmayan kurtuluş hareketlerine yönelik tutumlarının ne olması gerektiği sorusunu ortaya çıkarmıştır. Nihayetinde tezlerde üzerinde anlaşmaya varılan pozisyon, kapitalist ülkelerde partinin öncü kuvveti oluşturup milliyetçiliğe karşı enternasyonalizm davası için mücadele etmesi, kapitalist olmayan veya "daha geri" uluslarda ise şu şekilde davranmasıdır: "Bütün komünist partiler, bu ülkelerde devrimci kurtuluş hareketinin eylemlerini desteklemelidir (...) Komünist Enternasyonal kolonilerde ve geri ülkelerde devrimci hareketle geçici anlaşmalara varmalı ve evet, hatta ittifak kurmalıdır. Ancak bu hareketle birleşemez." (Riddell 1991, I: 288). Roy'un burjuva milliyetçi ve devrimci kitle hareketleri arasındaki keskin ayrımın-

dan kaynaklanan çekincelerine rağmen, 1920'de Avrupa dışındaki pek çok komünist partinin en iyi ihtimalle kuruluş safhasında olan pozisyonu nedeniyle, pratik bir bakış açısıyla bu muhtemelen olası tek stratejiydi (Riddell 1991, II: 851-5). Lenin'in sömürgeci ülkelerde proletaryadan ziyade, köylünün potansiyel devrimci rolünü ve bağımsızlıktan sonra burjuva elitin potansiyel baskıcı rolünü vurgulayan pozisyonu, Çin'de ulusal kurtuluşla sosyoekonomik kurtuluşun ilişkisini radikal bir şekilde yeniden değerlendiren Mao'yla başlayan savaş sonrası ulusal kurtuluş hareketlerinin çoğulcu yaklaşımını pek çok açıdan öngörmüş ve Marksist ilkeleri, özellikle köylünün rolüyle ve tarımsal sorunla bağlantılı olarak yerel koşulların özgünlüklerine duyarlı hâle getirmenin gerekliliğini vurgulamıştır (Riddell 1991, I: 214). Bunun aksine Roy, her ne kadar bakış açısı, Lenin'in de belirttiği üzere esasen birincil odak noktası olan Hindistan'daki duruma ilişkin algısı tarafından belirlenmişse de, Marksist ilkeleri sömürgeci veya üç kıtalı koşullara uygun olarak değiştirmeyi reddetmiştir. Neredeyse milliyetçiliğe olduğu kadar "yabancı tahakkümüne" de düşman olan Roy, burjuvaziyle bir "birleşik cephe" fikrine şiddetle karşı çıkmıştır. Hindistan'ın endüstriyel olarak Avrupa tarzı bir proletarya devrimi için yeterince ileri olduğunu öne sürerek, tutarlı bir şekilde köylüdense "kitlelerin" devrimci rolünün altını çizmiştir (Riddell 1991, I: 223; Roy 1922). Roy'un en önemli katkısı, daha sonra Çin'de birinci elden tecrübe edeceği sorunlar olan, sadece emperyal gücü devirmeyi amaçlayan yerel milliyetçi hareketleri desteklemenin tehlikelerini öngörmesiydi. Aynı zamanda, yerel koşulların ürettiği farklılıkları görmeyi reddedişi ve katı Komintern çizgisini takip etmeyen yerel bir partinin, sadece disiplinsizliğin kanıtı olduğu varsayımı - Roy Mao Zedung'u "disiplinsiz bir oportünist" olarak tanımlamıştır - Komintern'in 1927 yılında Çin Komünist Partisi üzerindeki kontrolünü tamamen kaybetmesiyle sonuçlanmıştır (Haithcox 1971).

Bakü Kongresi, Eylül 1920

Lenin hiçbir zaman sömürgeci devrime, Avrupa'daki devrim üzerinde bir öncelik vermek konusunda Roy kadar ileri gitmese de İkinci Enternasyonal Bolşeviklerin aktif bir şekilde emperyalizme karşı küresel mücadeleyle ittifak kurdukları belirleyici bir stratejik hamleyi oluşturan isimdi. Bundan sonra attığı ilk adım, Taşkent'te bir Komintern Orta Asya Bü-

rosu kurmak oldu. Roy, Moskova'dan Taşkent'e beraberinde Hindistan kurtuluş ordusu kurabilmek için iki tren dolusu silah ve altın külçesiyle yola çıktı. Bu orduyu Türkistan'daki pan-İslamcı Hilafet hareketine katılmak üzere Hindistan'ı terk eden ve ilk olarak Kabil'de kurulan Hindistan Devrimci Derneği'ni kuran Muhammed Abdur Rabb Bark ve Muzaffer Ahmed'in liderliğindeki Hindistanlı göçmenlerden oluşturmayı umuyordu (Minault 1982). Uçak kullanımı da dâhil olmak üzere bazı eğitimler yapıldıysa bile, üst sınıfa mensup *bhadralok* bir Brahman olan Roy, Müslüman muhacirlerin lideri olarak kabul görmedi ve etkin bir kurtuluş ordusu kuramadı. 20 Mayıs 1920'de Lenin, Hindistan Devrimci Derneği'ne radyo aracılığıyla İngilizce iletilen bir mesaj gönderdi:

> Kendi kaderini tayin hakkı ve ezilen ulusların yabancı ve yerli kapitalistler tarafından sömürülmesinden kurtarılması ilkelerinin (...) özgürlük için kahramanca savaşan ilerici Hindistanlılar arasında bu kadar çabuk kabul gördüğünü duymaktan memnun oldum (...) Müslüman ve Müslüman olmayan unsurlar arasındaki yakın ittifakı memnuniyetle karşılıyoruz (...) Yaşasın özgür Asya (Lenin 1962: 248)!

Lenin'in Müslüman - Hindu ittifakını memnuniyetle karşılaması fazla iyimser bir öngörüydü.

Orta Asya Bürosu'nun kurulmasının yanı sıra, İkinci Kongre, emperyalizme karşı ortak savaşlarında Orta Asya işçileri ve köylüleriyle komünist bir ittifak geliştirmek üzere özel bir konferans çağrısında bulundu. Birinci Doğu Halkları Kongresi, o dönem de bugün olduğu gibi Kafkaslardaki petrol endüstrisinin merkezi olan Müslüman Bakü şehrinde Eylül 1920'de gerçekleştirildi. Bakü Kongresi antiemperyalizm tarihinde çok önemli bir olaydı. İtilaf Devletleri ve Azerbaycan'a komşu Ermenistan ve Gürcistan cumhuriyetleri, delegelerin kongreye katılımlarını önlemek için ellerinden geleni yaptılarsa da 29 Haziran 1920 tarihinde Moskova'dan radyoyla gönderilen çağrıya cevap vermek için şehre iki binden fazla kişi geldi. Bu, pek çok ülkeyi kapsayan geniş bir coğrafi bölgedeki özgürlük savaşçılarına ortak bir emperyalizm karşıtı mesaj iletmek üzere, radyo teknolojisinin kullanılmasının ilk olmasa da en erken örneklerinden biriydi. Çağrı şöyle sona eriyordu:

> Kongre, Avrupa'daki ve Amerika'daki ve kendi ülkenizdeki düşmanlarınıza kölelik çağının sona erdiğini, başkaldırdığınızı ve zafer kazanacağınızı bildirsin.

> Bu kongre dünyadaki işçilere, haklarınızı savunduğunuzu ve bütün adaletsizliklere ve sömürüye karşı savaşmakta olan güçlü devrimci orduyla birleştiğinizi bildirsin.
>
> Kongreniz, dünya çapında köleleştirilmiş olan milyonlarca insana güç ve inanç getirsin. Güçlerine güvenmelerini sağlasın. Nihai zafer ve kurtuluş gününü yakınlaştırsın (Riddell 1993: 40).

Komintern kongrelerinin veya daha önceki Tüm Rusya Doğu Halkları Komünist Örgütleri kongrelerinin aksine, katılanların hâlihazırda devrimci sosyalist siyasete katılmış olmaları zorunluluğu yoktu ama katılanların yüzde 60'ı aslında komünistti. Delegelerin çoğunluğu, Türkiye ve İran'dan gelen pek çok kişi de dâhil olmak üzere Orta Asya'nın Müslüman ülkelerinden ve Kuzey Kafkaslar, Azerbaycan ve Hiva da dâhil olmak üzere yeni Sovyet Orta Asya cumhuriyetlerinden geliyordu. Buna ilaveten Hindistanlı, Afgan, Çinli, Koreli ve Arap delegeler ve Britanya, Fransa, Almanya, Hollanda, ABD ve Japonya gibi emperyal güçlerden gelen radikal emperyalizm karşıtı temsilciler de bulunuyordu. Bakü'de, hepsi sömürgeci yönetime veya süreğen yabancı müdahalesine maruz kalan farklı ulusal topraklardan aktivistler, ortak antiemperyalizm bayrağı altında bir araya geldi.

Konferansın amacı sömürgeci ülkelerdeki işçi ve köylüleri, "ortak düşmana karşı mücadele etmek için" Avrupalı proletaryayla birleştirmekti (Riddell 1993: 40). Kongre çağrısının delegeleri şöyle bir uyarıda bulunuyordu:

> *Yakın Doğu'nun İşçileri ve Köylüleri!* Eğer örgütlenir ve kendi işçi ve köylü hükûmetinizi kurarsanız, eğer silahlanır ve Rus işçi ve köylü ordusuyla birleşirseniz, Britanya, Fransa ve Amerika'nın kapitalizmini dize getirir, sizi ezenlerden kurtulur ve özgürlüğe kavuşursunuz (Riddell 1993: 39).

İtilaf Devletleri'nin bu tarih itibariyle büyük ölçüde püskürtülmüş olan Orta Asya'daki askerî müdahaleleri (Bakü de önce Türk, daha sonra da Britanya işgalinden yakın zamanda kurtulmuştu ve bu süreçte ilk Bakü Sovyet'inin liderleri idam edilmişti) ve Versailles Anlaşması'nın ardından Britanya ve Fransa'nın Orta Doğu'daki emperyal kontrolünde görülen kayda değer artış, ortak düşmanın kolaylıkla Britanya ve Fransa emperyalizmi ve bunun bir uzantısı olarak da Britanya, Fransa ve Amerika kapitalizmi olarak tanımlanması anlamına gelmiştir. Zinoviev kongrenin

başkanı olarak konferansın katılımcılarına, "her şeyden önce Britanya'nın emperyalizmine karşı bir kutsal savaş" başlatma çağrısında bulunmuştur. Bu çağrı, büyük coşkuyla karşılanmış ve bazı delegeler tarafından Filistin'deki Siyonist faaliyetlere karşı bir cihat olarak da yorumlanmıştır (Riddell 1993: 78). Nihai bildirge, on iki sayfa boyunca neredeyse tamamen Britanya emperyalizmine karşı direniş çağrısında bulunmaya odaklanmış ve şu dilekle sonlanmıştır:

> Avrupa'da kapitalizm ile emperyalizmin son kalesine, denizde ve karada korsanların, eşkıyaların inlerine, tüm Doğu halklarını ezelden beri ezenlere ve emperyalist Britanya'ya karşı kutsal savaşı başlatın (Riddell 1993: 232)!

Bu, coşku döneminin ürünüydü: Sovyetlerin Kuzey Kafkaslar, Azerbaycan ve Hiva da dâhil olmak üzere pek çok eski Rus Asya cumhuriyetindeki ve Gilan'daki (İran) zaferi; Türkiye'de, İran'da, Mısır'da, Suriye'de, Mezopotamya'da (Irak) olmak üzere Orta Doğu'da ve Britanya'nın Emanullah Khan'ın bağımsızlık ilanını kabul etmek zorunda kaldığı Afganistan'da Britanya ve Fransa işgaline karşı sömürge karşıtı direniş; artık geri çekilmek zorunda kalan İtilaf Devletleri'nin Bolşevikleri kuşatan kuvvetlerine karşı Kızıl Ordu'nun batı ve güney cephelerinde kazandığı zaferler ve Hindistan ve Çin'deki kitlesel protesto hareketleri, Bakü Kongresi'nin muzaffer bir ortamda toplanmasına neden olmuştur. Delegeler, İkinci Kongre'nin kurtuluş hareketlerine tam destek çağrısına, "Sovyet Rusya'ya karşı savaş, Doğu'ya karşı savaştır." ilanıyla, Sovyetlerin işgalci emperyalist güçlere karşı mücadelesiyle özdeşleşerek yanıt vermişlerdir (Riddell 1943: 143). Mariátegui'nin 1923 yılında Peru'da verdiği bir derste gözlemlediği üzere, "Doğu Enternasyonali'nin temelleri bu kongrede atılmıştır - sosyalist değil, özgün bir şekilde devrimci ve isyancı bir Enternasyonalin." (Mariátegui 1996: 38).

Konferansın temel hedefi, ilk defa tahakküm kuran emperyalist güçlerin işçi sınıfıyla artık Rus devletinin kontrolünde olan komünist işçi ile köylüler ve dünyanın ezilen sömürgeleştirilmiş uluslarının işçi ile köylüleri arasında radikal ideolojik ve dolayısıyla siyasi bir ittifak kurmaktı. Bu anlayışla Zinoviev, *Komünist Manifesto*'nun çağrısını "Bütün ülkelerin işçileri ve tüm dünyanın ezilen halkları birleşin!" olarak değiştirmiştir. Güçlü, duygusal konuşmaların pek çoğu bu tür bir dayanışma ruhunu teşvik etmek üzere tasarlanmıştı ve bunun sonucunda, devrimci ve emperya-

lizm karşıtı bir mücadele oluşturmanın uygulamadaki adımları konusunu ele almak yerine, siyasi bilinci uyandırmak ve Britanya emperyalizmini kınamak konuları daha fazla vurgulanmıştı. Yine de konferansta ele alınan konular önemliydi. Ezen ve ezilen uluslar arasında genel bir ayrımla ortak bir siyasi durum oluşturuldu; Avrupa'daki ve ABD'deki devrimci işçi sınıfıyla sömürgeleştirilmiş ülkelerin sömürge karşıtı aktivistleri arasındaki dayanışma, Sovyet Rusya tarafından siyasi ve maddi destek sunulacak ortak bir proje ilanıyla teyit edildi. Komintern, bu küresel ittifakın dayanak noktası olarak hareket edecekti ve hem ezen hem de ezilen uluslardaki komünistlerin görevi, bir yandan komünist olmayan kurtuluş hareketleriyle ittifak içinde çalışırken diğer yandan işçi ve köylüleri komünizme kazandırmaktı. Aynı zamanda delegeler, sömürgeleştirilmiş ülkelerdeki düşmanların kısa vadede, kendi çıkarları ve ayrıcalıkları için halkı ve köylüleri sömürmek üzere sömürgeci gücün memurları gibi çalışan yerel üst sınıflar, toprak sahipleri ve buna benzer gruplar olduğunu tekrar tekrar vurgulamışlardır. Dolayısıyla ezilen ve ezen uluslar arasındaki genel ayrımın içinde ezilen ve ezen sınıflar arasında uluslararası bir siyasi dayanışma işliyordu. Bunun sonucunda delegeler, genellikle ülke içindeki sınıf çatışmasını gizleyen milliyetçilik türlerine şüpheyle yaklaşıyordu. Sömürgeleştirilmiş ülkelerdeki sınıf çatışmasının genellikle endüstriyel proletarya ve burjuvazi arasında değil, daha ziyade toprak sahipleri, vergi toplayıcılar ve borçlu köylüler arasında gerçekleştiği fark ediliyordu. Konferans, tarım meselesini ön plana alarak ve proletarya yerine devrimci bir köylü sınıfı geliştirmenin gerekliliğini vurgulayarak, Mao Zedung ve daha sonra Üç Kıta'daki kurtuluş hareketleri tarafından uygulamaya konacak olan bir siyasi felsefenin temellerini oluşturdu.

Doğu'daki devrimin ve Batı kapitalizminin temelleri Doğu'nun sömürülmesine dayandığı için, devrilmesine yardımcı olacağı konusunda genel bir fikir birliği vardı (Hindistanlı delege, Taşkent Hindistan Devrimci Derneği Başkanı ve Sovyetlerin 1919'da Kabil'e gönderdiği heyetin bir üyesi olan Muhammed Abdur Rabb Bark, şunu iddia ediyordu: "Hindistan ve yalnızca Hindistan, bu dünyadaki ciddi çatışmaların gerçek nedenidir. Tarih birden fazla kez Hindistan için özgürlüğün, dünya için özgürlük, dünya savaşlarının sonu anlamına geldiğini gösterdi"). Farklı konuşmacılar, konferansın hitap ettiği "Doğu" halkını çeşitli şekillerde bazen Batı emperyalizminin ezdiği bütün dünya halkları (Bolşevikler de kavramı bu anlamıyla kullanıyordu), bazen genel olarak Asya ve Afrika

halkları, en sık şekilde farklılıklarına rağmen "kültürlerindeki ortak özelliklerin – İslam'ın –" ortaklaştırdığı Asya ve Kuzey Afrika ülkeleri anlamında kullanmışlardır (Riddell 1993: 121, 159). Delegelerin üzerinde anlaştığı konu, Doğu'nun "Müslüman Doğu" anlamına geldiği ve coğrafi olarak Müslüman Afrika'dan Çin'in bazı bölümlerine kadar uzandığıdır. Dolayısıyla Kongre, Sultan Galiyev'in (kendisi İkinci Kongre'ye katıldı ancak Bakü'deki kongreye katılmadı) pozisyonuyla özdeşleşen İslami milliyetçilikle sosyalizmin ittifakını onaylamıştı. Aralık 1917 kadar erken bir tarihte, Halk Komiserleri Konseyi, Lenin tarafından imzalanan "Rusya'nın ve Doğu'nun bütün ezilen Müslümanlarına" bir çağrı yayımlayarak Müslümanların, Çarın yönetimi altında çektikleri baskıdan sonra devrime destek vermelerini istemiş ve şunu ilan etmiştir:

> Bundan böyle inançlarınız, gelenekleriniz, millî ve kültürel kurumlarınız serbest ve dokunulamaz ilan edilmiştir. Millî hayatınızı serbestçe ve herhangi bir engel olmaksızın inşa edin. Bu sizin hakkınızdır (Riddell 1993: 251).

Lenin de her zaman İslam kültürüne ve inançlarına saygı duymak gerektiğinin altını çizmiştir; her ne kadar "Millî ve Kolonyal Meseleler Üzerine Tezler" başlıklı makalesi, Cemaleddin el-Afgani'nin fikirlerinden ilham alan pan-İslamcı hareketi kınasa da bu fikirler, Batı emperyalizmine karşı kurtuluş mücadelesini "Türkiye'ninki gibi emperyalist bir rejimi savunmak için" kullanan fikirler olarak tanımlanmıştır (Riddell 1991, I: 288).

Aynı zamanda Stalin, bölgelerde birbirinden bağımsız olarak gelişen Müslüman Komünist örgütleri koordine etmek için bazı adımlar atmıştır. 1918 yılında Stalin'in Milliyetler Halk Komiserliği'nin himayesinde Sultan Galiyev, Müslüman örgütlerin faaliyetlerini Rus Komünist Partisi'nin talimatıyla koordine etmek amacıyla, Müsbüro olarak da bilinen Rus Komünist Partisi Müslüman Örgütler Merkezi Bürosu'nun kurulmasında liderlik rolü üstlenmiştir. Sultan Galiyev, aynı zamanda bağımsız Müslüman Komünist-Sosyalist Parti'yi kurdu. Stalin, aynı yılın Kasım ayında Moskova'da yapılan bir kongrede, Sultan Galiyev'in partisini Komünist Parti içinde bir Müslüman birim hâline gelmeye zorladı (Bennigsen 1958: 405-6; Carrère d'Encausse 1992: 141). Sultan Galiyev buna rağmen, komünizmi Asya, Afrika ve diğer yerlerdeki üçkıta Marksizm'ini daha sonra belirleyecek yerel, Müslüman etkilerle genişletme eğilimini geliştirerek,

Müsbüro aracılığıyla özgün bir Müslüman milliyetçi komünizm türünü teşvik etmeye devam etmiştir. Sultan Galiyev'in pozisyonu, devrimden önce Rusya'daki Müslüman siyasi liderler arasında, coğrafi ve dilsel olarak ayrılmış olsa da yine de ortak bir pan-Türk tarihsel, kültürel ve dinsel geleneği paylaşan İslami Rusya'nın tek bir grup, yani kadim İslam ümmetini teşkil ettiği konusunda bir fikir birliğine varıldığı gerçeğini yansıtmaktadır. Mayıs ve Haziran 1917'de gerçekleştirilen Pan-Rusyacı Müslüman Kongresi'nde yalnızca ortak idari ve siyasi yapıya sahip bir Müslüman ulusu isteyenler ve bu ulusu federal yapıyla tasarlayanlar arasında bir tartışma yaşanmıştır. Kongreye katılan Bolşevikler başlangıçta bir Müslüman ulus fikrini, özeldeyse ayrı bir Müslüman ordusu, idaresi ve hatta partisi kurulmasını ve Müslüman bölgeleri tek bir Müslüman devleti olarak ele almayı kabul etti. Buna rağmen 1919 yılında Lenin, Sultan Galiyev'in birleşik bir Tatar-Başkırt Cumhuriyeti kurulması önerisini onaylamayı reddetti ve iki ayrı özerk devlet kurulmasını emretti. Ancak birleşik İslami Sovyet hayali, Stalin 1924 yılında Sovyet Orta Asya'yı, 1913'te kendisi tarafından belirlenen kriterlere göre altı ayrı millete böldüğü zaman parçalandı. Ümmetin bölünmesi, her devlet için farklı kültürel ve siyasi geleneğin yaratılmasıyla ve her şeyden önce daha önceki durum olan pek çok dilin ve Orta Asya bölgesinin ortak dilleri olarak Arapça, Farsça ve Çağatay dillerinin genel kullanımı yerine, devlet dili (ve edebiyat dili) olarak ayrıcalıklı bir yerel dilin belirlenmesiyle gerçekleştirildi. Bu karar yerel çapta sert tepkiye neden oldu ancak yine de tereddütsüz şekilde uygulandı. Sovyet liderleriyle Müslüman ulus meselesi ve Turan Cumhuriyeti hayali nedeniyle giderek daha fazla çatışma yaşayan Sultan Galiyev, 1923 yılında "ulusal sapmaları" ve muhafazakâr bir Müslüman gerilla direnişi hareketi olan Basmacı hareketiyle bağlantısı olduğu iddiasıyla tutuklandı – tutuklanması Stalin'in kararıydı ancak hem Lenin hem de Troçki tarafından onaylanmıştı (Bennigsen ve Lemercier-Quelquejay 1981: 269-75; 1986; Bennigsen ve Quelquejay 1961; Bennigsen ve Wimbush 1979; Carrère d'Encausse ve Schram 1969: 183-4; Monteil 1982; Stalin 1936: 173-4; Sultan Galiyev 1984). Sultan Galiyev daha sonra serbest bırakıldı ve Sovyetler Birliği'nin bütün Müslüman bölgelerinde gizli bir yeraltı örgütleri ağı kurmaya girişti (Bennigsen ve Broxup 1983: 85). Ancak 1928 yılında Müslüman cumhuriyetlerdeki Müslüman liderlere ve entelektüellere karşı geniş çaplı bir tasfiye operasyonu başlatıldı. Sultan Galiyev yeniden tutuklandı ve pek çok başka pan-İslamcı/Türkçü liderin kaderini paylaşarak 1937 yılında

idam edildi. Pek çoğu Panislamizm'e yönelik olsa da alternatif oluşumlara karşı baskılar pan-Asya hareketine de uygulandı. İkinci Kongre'ye katılan ve "The Revolutionary East and the Next Tasks of the Communist International" (Devrimci Doğu ve Komünist Enternasyonal'in Görevleri) başlıklı konuşmasında milliyetçi unsurlarla ittifak politikasını destekleyen Koreli delege Pak Chinsum, 1922 yılında Komintern'deki görevlerinden azledildi (Riddell 1991, II: 858-62).

Bunun aksine, Lenin'in acilen çağrıda bulunduğu türde ve Marksist siyasi fikirlerin getirildikleri özel kültürün özgünlüklerine duyarlı olduğu doktriner esneklik Bakü konferansında öne sürülen düşüncelerin temelinde mevcuttu ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra ortaya çıkan kurtuluş hareketlerinin Marksist milliyetçiliğinde yeniden su yüzüne çıkacaktı. Lenin İkinci Kongre'de bu tür bir esnekliği, kapitalist ve baskın olarak tarımsal sömürgeci ve yarı sömürgeci uluslardaki komünist politikada strateji düzeyinde bir ayrım geliştirmek suretiyle göstermiştir. Komintern delegeleri Lenin'in, Béla Kun'un Macaristan'daki Sovyet Cumhuriyeti 1919 yılında başarısız olduktan sonra geliştirdiği ve *Sol Komünizm - Komünizmin Çocukluk Hastalığı* (1920) başlıklı eserinde işçi Sovyetleri yerine partinin devrimci öncü rolünü oynadığı Bolşevik modelinin evrenselleşmesini savunduğu pozisyonunu genel Komintern politikası olarak kabul etmiştir. Ancak kentli proletaryanın henüz var olmadığı "geri" ülkelere ilişkin olarak Lenin, bunun yerine partiyle çok daha gevşek bir ilişki içinde çalışan köylü Sovyetlerinin kurulmasının önemini vurgulamıştır (Lenin 1968: 514-15, 598). Bu fikir, İlk Kongre'nin Troçki tarafından yazılan ve Sovyetleri, işçileri ve köylü konseylerini devrimci müdahalenin araçları olarak tarif eden "Bütün Dünyanın Proleterlerine Bildiri"sinde öngörülmüştü (Adler 1980: 33; McDermott ve Agnew 1966: 13-16; Riddell 1993: 162). Bakü'de delegeler köylü Sovyetlerinin devrimci gücünden coşkuyla söz etmiş; buna karşın partinin rolüyle pek ilgilenmemişti. Dahası, milliyetçi ideolojiyi kötüleyen resmî görüşe rağmen pek çok delege, ezilen ve sömürülen halklarla daha geniş bir uluslararası dayanışma bağlamında Sultan Galiyev'inkine benzer bir milliyetçilik türünü benimsiyordu.

Kadın Enternasyonali, Üçüncü ve Dördüncü Enternasyonaller

Benzer ancak ideolojik açıdan daha kabul edilebilir bir örtüşme, sosyalist hareket ve kadın hareketi arasında daima işlemiştir. Özellikle 1905 yılından beri sosyalist kadın hareketleri, burjuva muhataplarına karşı mücadele etmiş ve sosyalizmin, kadınların mücadelelerinin başarılı bir şekilde çözümünün temel bir parçası olarak gerekliliğini kabul ettirmeye çalışmıştır. 1913 yılında Bolşevikler, Rusya'da ilk Uluslararası Kadınlar Günü'nü organize etmiş; bir yıl sonra mali olarak desteklenen ve kadın fabrika işçileri tarafından dağıtılan bir kadın gazetesi yayımlamaya başlamışlardır. Bolşevik liderleri olan Inessa Armand, Aleksandra Kollontai ve Clara Zetkin 1915 yılında savaş karşıtı Uluslararası Sosyalist Kadınlar Kongresinin Berlin'de düzenlenmesini sağlamış ve bu konferansın "Kadın Emekçiler" Bildirgesi'nin yazılmasında ve dağıtılmasında aktif rol üstlenmişlerdir (Riddell 1986a: 267-79). Ancak delegeler, İkinci Enternasyonal'i kınayan ve savaşa karşı devrimci bir mücadele çağrısında bulunan Bolşevik önerisini reddetmişlerdir.

Çar'ı tahttan indirecek ayaklanma, 8 Mart 1917'de Uluslararası Kadınlar Günü'ndeki eylemlerle başlamıştır. Bu şanslı başlangıcın ardından Bolşevikler, kadınların eşitliğini devrimci hükûmet için bir öncelik kabul etmişlerdir. Birinci Komintern Kongresi, "proletarya kadınların en geniş kitlelerinin sınıf bilincine ulaştırması gerekliliğine" ilişkin bir karar kabul etmiştir. Yönetim komitesi bundan sonra Komintern'in bir birimi olarak Uluslararası Kadın Sekretaryası'nı kurmuş, Clara Zetkin de genel sekreter olmuştur. Sekretarya daha sonra, İkinci Komintern Kongresi'yle eş

zamanlı olarak gerçekleştirilen Birinci Uluslararası İşçi Kadınlar Kongresi'ni düzenlemiştir. Bu kongreye yirmi ülkeden iki düzineden fazla delege katılmıştır ve bunların en bilinenleri, Zetkin'in yanı sıra, Aleksandra Kollontai ve Sylvia Pankhurst'tur. Konferansın kabul ettiği, "Dünyanın Çalışan Kadınları" başlıklı çağrı, komünizmin hedefleriyle kadınların çıkarları arasında radikal bir özdeşleştirme kurmuş ve o dönemde birkaç Avrupa ülkesi ve Amerika Birleşik Devletleri tarafından kabul edilmiş olan, kadınların seçme ve seçilme hakkının kendi başına kadınların çıkarlarını korumak için yeterli olmayacağını savunmuştur: "Bize kadınlar için oy hakkı gibi zavallı bir rüşvet, kuru bir kemik atıyorlar. Ancak bugün bile dünyadaki kadınların yarıdan fazlası eşit siyasi haklara sahip değiller. Kapitalizmde kadınlar hiçbir zaman eşit haklara sahip olmayacaklar." (Riddell 1991, II: 973). Yalnızca komünizmin kadınların "siyasi, ekonomik ve manevi köleliğini" sona erdireceği, kamusal çocuk bakımını örgütleyeceği, yoksulluk ve savaştan özgürlük çıkaracağı savunuluyordu. Çağrı, "Doğulu halklara" yönelik özel ve biraz muğlak bir hitapla sona ermekte, bu bölümde Doğulu kadınları köleleştirilmelerine son vermek üzere çalışmaya davet etmektedir ancak bu toplumsal cinsiyet temelinde tanımlanmamıştır. Sekretarya bu noktada açıkça Doğulu erkeklerin ve Batılı emperyalistlerin sömürüsüne son verilmesini önermek konusunda temkinli davranmıştır. Ancak kongrenin kabul ettiği, etkileyici "Komünist Kadın Hareketleri İçin Tezler" başlıklı karar çok daha ayrıntılıdır ve kapitalizm öncesi toplumlardaki kadınlar hakkında özel bir bölüm içermektedir. Burada öncelik komünizm için erkeklerle beraber çalışmaktan önce, kadınların özgürlüğüne ve eşitliğine verilmiştir:

(i) Kadınları evde, iş yerinde ve cinsel olarak erkeklerin kölesi durumuna indirgeyen önyargılarla, ahlaki kurallarla, uygulamalarla ve dinsel ve hukuki kurallarla mücadele edin. Bu çaba yalnızca kadınların değil, erkeklerin de eğitilmesini gerektirecektir.

(ii) Kadınların eğitimde, ailede ve kamusal hayatta erkeklerle tam anlamıyla yasal eşitliğe ulaşmasına çalışın (Riddell 1991, II: 992).

Ancak bu eşitlik talebi, aynı yıl daha sonraki aylarda gerçekleştirilen ve tutanak ile başkanlık komitelerini ağırlıkla erkeklerin oluşturduğu Bakü konferansı tarafından göz ardı edildi. Müslüman inanışına saygıdan ötürü, kadınlar ve erkekler ayrı ayrı oturtuldu ve kadınlar balkonda neredeyse tecrit edildi. Ancak beşinci oturumda Zinoviev, kendisini 55 kadın delegenin baskısına cevap vermek zorunda hissetti ve "kongrenin

hedeflerini vurgulamak ve Doğu'daki kadınların özgürleştirilmelerini hızlandırmak" için delegelerin Başkanlık Komitesine üç kadın (Dağıstan'dan Baluch, Türkiye'den Naciye Hanım ve Azerbaycan'dan Şabanova) seçmesini önerdi. Tezahürat üzerine söz alan Naciye Hanım, bir konuşma yapmış ve uzun uzadıya alkışlanmıştır. Ancak konuşmasının kongrede tercüme edilmeyen ve dolayısıyla tutanaklara geçmeyen birkaç konuşmadan biri olması şüphesiz çok anlamlıdır. Buna rağmen, Şabanova tarafından tercüme edilen son oturumdaki konuşması bugüne ulaşmıştır. Naciye Hanım, Doğu'da kadın hareketi saygınlığının "dünya çapında devam etmekte olan devrimci hareketin önemli ve gerekli bir sonucu" ve aynı zamanda başarısı için de temel bir unsur olduğunu savunmuştur. Doğulu kadıların, sadece kendisinin öncelikler sıralamasında en sonda olduğunu söylediği çarşaf giymeme hakkı için mücadele eden "boş" burjuva feministlere benzemediğini söylemiştir. Bunun yerine, Doğulu kadınlar Müslüman ülkelerde kadınlara uygulanan adaletsizliklere karşı savaşır ve mutlak eşitliği sınıfsız bir toplumun temel bileşenlerinden biri olarak hedefler. Naciye Hanım, Doğulu kadınların hem burjuvazi ve üst sınıflar hem de "erkeklerin despotizmi" tarafından iki kere ezildiğini savunmuştur; eğer gerekirse, kendi ifadesiyle "haklarımızı zorla almak için kanlı bir ölüm-kalım savaşıyla" her ikisine karşı da mücadele edeceklerdir. Naciye Hanım eğitim, iş gücüne katılım ve evlilik konularında eşit haklar, çok eşliliğin yasaklanması ve kadınların hakları ve korunması için kadın komitelerinin kurulması da dâhil olmak üzere kadınların taleplerini sıralamıştır. Kadınların bu hakları talep edeceklerine inancını vurgulayan Naciye Hanım, bunları tamamen kabul eden tek grubun komünistler olduğunu teyit etmiştir: "Komünistler eşit haklara sahip olduğumuzu kabul ederek, bize ellerini uzatmıştır ve biz kadınlar, onların en sadık yoldaşları olduğumuzu kanıtlayacağız." (Riddell 1993: 204-7). Naciye Hanım bu açıklamayı yaparak, kendisinden sonra konuşan Türkistanlı Bibinur gibi, kadın haklarının kendiliğinden meşru, kendi özerk alanında var olan haklar olduğunu ve komünizmle ittifaklarının, komünizmin başka hiçbir ideolojinin fark etmediği şekilde kadınların ezilmesinin dünyadaki en önemli ezilme türlerinden biri olduğunu fark etmesine ve kadınların özgürleşmesini evrensel eşitlik programının bir parçası hâline getirmesine dayandığını göstermiştir. Kadınların özgürleşmesi ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin yeniden yapılandırılması, komünizmin hedefleri bakımından temel öneme sahipti. Sınıf hiyerarşisinin ortadan kaldırılması, toplum-

sal cinsiyet hiyerarşisinin ve ezilenle ezen uluslar arasındaki hiyerarşinin ortadan kaldırılmasıyla iç içe geçmişti. Argümanların gücünün yanı sıra, Naciye Hanım'ın katkısı önemliydi; zira bu konuşma 1920 yılında, yani Mustafa Kemal Türkiye Cumhuriyeti'ni kurmadan üç yıl önce yapılmıştı: Kendisinin radikal feminizmi, Türkiye'deki çağdaş feminizm hakkında, bu feminizmin genellikle İslam ve Türk milliyetçiliği tarafından belirlenen sınırlar içerisinde tartışıldığı ve Mustafa Kemal tarafından muazzam modernizasyon programının bir parçası olarak "tepeden" dayatıldığı görüşü ele alındığında çok farklı bir resim ortaya koymaktadır (Abadan-Unat 1981; Jayawardena 1986: 33-42).

Bakü Kongresi delegeleri, aynı zamanda ırka dayalı tahakkümün temel olarak emperyal ideolojinin bir yansıması olduğunu fark etmişlerdir ve *Dünyayı Sarsan On Gün* başlıklı kitabın yazarı Amerikalı temsilci John Reed, kendilerine ırka dayalı tahakkümün kapitalist ülkelerde, özellikle de ABD'deki Afrika Kökenli Amerikalılara ilişkin olarak, sınıf tahakkümünün bir türü olarak işlediğini hatırlatmıştır (Riddell 1993: 273-5; 133-4). Komünizm, bu farklı tahakküm ve sömürü türleri arasındaki karşılıklı ilişkileri ve her birinin kurtuluşunu başarıyla sağlamanın temeli olarak tüm bu tahakküm türlerini ortadan kaldırma ihtiyacını fark eden ilk ve tek siyasi programdı. Bir tür tahakkümün ortadan kaldırılması, kendi başına diğer tahakkümcü baskı türlerinin işlemeye devam etmesini etkilemeyecekti. Dolayısıyla tahakküme karşı siyasi muhalefet, her daim hiyerarşik güç ve sömürü ilişkilerine bütün tezahürleriyle eş zamanlı olarak karşı çıkılmasını içermeliydi. Bakü Konferansı'nda kadın delegelerinin bu ortaklığın altını çizerken yaptıkları vurgu, daha sonra Üçüncü Kongre'de ifade edilen ve İkinci Uluslararası Komünist Kadınlar Konferansı'nın "bütün dünyadaki emekçi kadınlara yüzyıllardır devam eden köleleştirme, hak mahrumiyeti ve eşitsizlikten kurtulmanın ancak komünizmin zaferiyle mümkün olabileceğini ve bunun da sonuç olarak, kadınların ilk önceliğinin devrimci sınıf mücadelesine tam bağlılığı olması gerektiği anlamına geldiğini" işaret ettiği pozisyondan üstü kapalı biçimde ancak önemli ölçüde farklıydı. Antiemperyalizm örneğinde olduğu gibi komünist kadın hareketinin bundan sonraki rolü, kendi siyasi taleplerini ikinci plana atmak ve "kadın kitlelerin çok pasif ve siyasi açıdan geri olmaları" nedeniyle kadınları, sınıflarının ortak hedefleri konusunda eğitmekti. Kadınların eşitliği her zaman onaylanmaya devam etse ve siyasi bir taban olarak kadınların önemi her zaman vurgulansa da Komintern, partilerin

içinde ayrı kadın derneklerinin varlığına ve dolayısıyla kadın örgütlerinin özerkliğine ve bunun getireceği bütün sonuçlara karşıydı. Bunun yerine hedef, "geniş emekçi kadın kitlesini komünist fikirlerle eğitmek ve Sovyet işçi cumhuriyetinin inşası amacıyla onları Sovyet gücü için mücadelenin içine çekmek" olarak belirlenmişti. "Ekonomik Açıdan Geri Ülkeler (Doğu)" olarak tarif edilen ülkeler içinse öncelik, komünist partilerin ve emekçi kadınlar birimlerinin, herkesin kadınların eşitliğini tanımasını ve kadınların eşitliği ilkelerinin özel ve kamusal hayatlara da taşınmasını sağlama sorumluluğuna verilmişti. Bunun ötesinde kadınların eğitim aracılığıyla "genel kültür düzeylerinin yükseltilmesi" ve "kendi kendilerine giriştikleri faaliyetlerle özgürleşmesinin," "kendi kabiliyetleri hakkında sahip oldukları şüpheleri dağıtma ve inşa veya mücadele alanında pratiğe yönelik çalışmalara çekme" etkisine sahip olacağı savunulmuştur. Kadınların özgürleşmesi, sınıf bilincinin artmasına bağlanmış ve sınıf temelinde gerçekleştirilecek bir amaç olarak belirlenmiştir. "Birimler feministlerin, kadınların özgürleşmesi sorununa bir çözüm bulamayacaklarını göstermektedir." (Adler 1980: 212-25). Böylece kadınların özgürleşmesi, yapısal olarak uluslararası proletaryanın birleşmesi hedefi dışında sömürgeleştirilmiş halkların özgürleşmesiyle bağlantılandırılmamıştır. Kadınların büyük çoğunluğunun ideolojik olarak köleleştirilmiş ve partinin yönlendirmesi olmadan kendi özgürleşmelerini sağlayamayacak oldukları yönündeki üstten bakan varsayıma rağmen, komünistlerin kadın eşitliği hedefine bağlılıkları tutarlı ve tamdı; şüphesiz o dönemdeki veya o zamandan bu yana hiçbir siyasi partinin gösteremediği ölçüdeydi.

Üçüncü Komintern Kongresi, Haziran-Temmuz 1921

Bakü konferansında alınan kararlardan biri, devamlı bir Propaganda ve Eylem Konseyi'nin kurulmasıydı. Bu konsey, kongrenin Doğu'da yarattığı şok dalgalarından faydalanabilmek için hemen aktivistleri eğitmeye ve bir dizi Asya dilinde broşürler yayımlamaya başladı. 1921 yılında Sovyetler Birliği, Afganistan'la "Doğulu halkların kurtuluşu" çağrısında bulunan bir anlaşma imzaladı. Ancak aynı yıl, Polonya ve Britanya hükûmetleriyle de ticari anlaşmalar imzaladı. Bakü'deki olaylardan dolayı tedirgin olan Britanya, anlaşmaya Rus hükûmetinin özellikle Asya'da Britanya İmparatorluğu'nu tehdit edebilecek her türlü propagandaya son vermesi hükmünü

ekledi. Bununla beraber Sovyetler Birliği'nin, bir yandan Dışişleri Komiserliği dış güçlerin hükûmetleriyle diplomatik müzakerelere girerken, diğer yandan Komintern'in bu hükûmetleri devirmek için eş zamanlı olarak çalıştığı, kötü üne sahip çifte politikası başlamış oldu (Hudson 1971: 81). Ticari anlaşmanın imzalandığı ay Komintern, Almanya'da ironik bir şekilde gizlice Kızıl Ordu tarafından eğitilmiş olan bir *Reichswehr* tarafından hızla bastırılan ve hem pek çok işçinin hayatına hem de Alman Komünist Partisi'ne mal olan silahlı bir ayaklanmayı kışkırtmak suretiyle Avrupa'daki devrimi genişletmek için vahim bir çabaya girişti. Bu ikili politika, Roy'un öngördüğü sorunları ortaya çıkaracak şekilde Doğu'daki milliyetçi hareketlerle ilgili olarak da görülebiliyordu. Türkiye'de Mustafa Kemal 1920 yılında devrimci ve milliyetçi bir hükûmet kurduğunda, Sovyet hükûmeti kendisini, Avrupalı işçilerle Asya ve Afrika halkları arasındaki ortak emperyalizm karşıtı iş birliği temelinde destekledi. Ocak 1921'de Mustafa Kemal, kendisinin eski müttefiki ve köylü bir gerilla kuvveti olan "Yeşil Ordu"yu bastırdı; Türkiye Komünist Partisi'nin on yedi liderini de infaz ettirdi; Bakü konferansına katılan pek çok Türk tutuklandı ve idam edildi (Samim 1981). Üçüncü Kongre bu infazlar hakkında bir kınama mesajı yayınlasa da Radek, Türk komünistlere millî hükûmetle beraber çalışmaya devam etmeleri çağrısında bulunarak, Sovyet hükûmetinin çelişkili pozisyonunu gösterdi (Adler 1980: 318-20; Carrère d'Encausse ve Schram 1969: 193-4). Radek Komintern Genel Sekreteri olarak, Başkan Zinoviev'le birlikte, makamını her ikisinin de üyesi olduğu Sovyetler Birliği Komünist Partisi Merkez Komitesi'nin politikalarını Komintern üzerinde uygulamak üzere kullanmış; böylece teorik olarak ayrı olan bu iki siyasi oluşum arasında kişisel bir birlik oluşturmuştur. Böylece Üçüncü Kongre, Komintern'in önceliklerine 1943 yılında (Müttefikler Stalin'i bu kurumu toptan feshetmeye ikna ettiklerinde) kapatılışına kadar hâkim olacak, Sovyetler Birliği'nin savunması için reel politik talepleri ve Sovyet uluslararası politikasında dünya devriminden Sovyet çıkarlarını savunmak üzere, Batılı güçlerle anlaşmaya dönüş olan politikayı başlatmışlardır.

Türkiye'deki gelişmeler, Üçüncü Kongre'nin Bakü'dekinden çok farklı bir atmosferde bir araya gelmesine yol açmıştır. Almanya ve İtalya'daki devrimci hareketlerin bir önceki yılın ilkbahar aylarındaki mağlubiyeti, hâkim duygunun kapitalizmin güç kazanması karşısında kemer sıkma ve uzlaşma olması anlamına gelmiştir. Komintern'in önceki uluslararası saldırı önceliği, yerini Bolşevik gücünün ne pahasına olursa olsun savu-

nulması ve Komünist Parti örgütlenmesini merkezîleştirme ihtiyacına bırakmıştır (Adler 1980: xxviii, 234-60; Carr 1966, III: 383-97). Troçki, her ne kadar taslak tezlerinde "Hindistan'daki ve diğer kolonilerdeki devrimci halk hareketlerinin, bugün eski ve yeni dünyanın kapitalist ülkelerindeki proletaryanın ayaklanmasının olduğu kadar, ezilenlerin dünya devriminin içkin bir parçası" olduğunu söylese de uygulamada Britanya İmparatorluğu'nun çıkarlarına zararlı olarak görülebilecek herhangi bir karar alınmamış ve hem Troçki hem Zinoviev, Doğu'da devrimin rolünün önemine yönelik vurgularını azaltmıştır (Adler 1980: 194; d'Encausse ve Schram 1969: 41-2). Bu, Bakü Konferansı'nın hâkim vurgusuna güçlü bir tezat teşkil ediyordu. Sömürgeci meseleler, kongrenin son gününe ertelenmiş ve delegelere konuşmalarını beş dakikayla sınırlandırmaları söylenmişti. Roy ve diğerleri, Doğu sorununun birdenbire ve keyfî şekilde "tasfiye edilmesini" protesto etti ancak kongre ve tamamen Batılı ülkelerden gelen temsilcilerden oluşan yürütme kurulu, görünürde buna kayıtsız kaldı (Collotti Pischel ve Robertazzi 1968: 62; Carrère d'Encausse ve Schram 1969: 187).

Dördüncü Komintern Kongresi, Kasım-Aralık 1922

Buna karşın, Dördüncü Kongre itibariyle Sovyetler Birliği ile Britanya arasındaki ilişkilerin kötüleşmesi, Komintern'in Britanya emperyalizmine karşı faaliyetlerini kısıtlamanın herhangi bir nedeni olmaması anlamına gelmiştir. Çin'de meydana gelmekte olan bu gelişmelerle birlikte, kongre dikkatini yeniden sömürgeci meselelere vermeye başladı ki bu, 1922 yılının başlarında Uzak Doğu Emekçileri Kongresi'nin gerçekleştirilmesiyle öngörülen bir değişiklikti (Uzak Doğu Emekçileri Kongresi 1970). Komintern Yönetim Kurulu, Politburo'nun inisiyatifini takiben Avrupa'da yükselmekte olan faşist hareketlere karşı Lenin ve Troçki tarafından istenen yeni "Birleşik Cephe" taktiklerinin benimsenmesini önerdi. Komintern'in reformcu ve devrimci sosyalist hareketleri birbirinden ayıran özgün politikasındaki ani dönüşümü sorgulayan Avrupalı bazı partilerin şiddetle karşı çıktığı bu politika değişikliği, Dördüncü Kongre'ye damgasını vurdu. Esasen, radikal burjuva partilerle uzlaşma politikası, İkinci Kongre'den bu yana kolonilere ilişkin olarak uygulanmaktaydı ve bunlar, Roy'un tutarlı bir şekilde karşı çıktığı taktiklerdi. Dolayısıyla Dör-

düncü Kongre, aslında Doğu politikalarını Batı'yı da kapsayacak şekilde genişletmiş oluyordu. Yine de bu ikisinin arasında önemli bir farklılık bulunuyordu; zira Birleşik Cephe politikası, Batı'daki komünist partilerin soldaki daha geniş hareketlerin liderliğini üstlenmesini sağlamak üzere tasarlanmış stratejik bir politikayken, komünist partilerin neredeyse namevcut olduğu kolonilerde, kolonilerin sosyalizme hemen geçiş için uygun olmadığı görüşü giderek baskın hâle geliyordu. Dolayısıyla ulusal kurtuluş hareketleri, yalnızca sosyalizme yönelik bir ilk aşama olarak görülüyor ve sosyalizmin, bağımsızlıktan ve tam sanayileşmeden daha sonraki bir aşamada gerçekleşmesi bekleniyordu. Bu, Türkiye'de olduğu gibi bütün milliyetçi hareketleri, bu hareketlerin antiemperyalizm unsurunun Batılı emperyal güçler üzerindeki geniş siyasi etkisi nedeniyle desteklemenin öncelikli hedef olması anlamına geliyordu. Buna karşın, sömürgeci ülkelerden gelen Komintern temsilcileri ya sosyalizmin, Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi ağırlıkla köylü ve tarımsal olan ekonomiler için tam kapitalist sanayileşme sürecini tamamlamadan mümkün olduğunu ya da Roy'un fazla iyimser bir şekilde öne sürdüğü gibi, Hindistan gibi sömürgeci ülkelerin zaten sanayileşmiş olduğu ve hazır devrimci potansiyel sunan önemli büyüklükte bir proletarya içerdiğini savunuyordu. Ancak Roy'un argümanı, Hindistan'da komünizmi geliştirme konusundaki başarısızlığına dikkat çeken Radek'ten şüpheci bir yanıt aldı ve Radek, yönetim kurulunun tavrını şu şekilde özetledi: "Eğer yoldaşlarımız çalışmalarıyla fazla ilgilenmediğimizden şikâyet ediyorlarsa, buna bir partinin uyandırdığı ilginin eylemlerine bağlı olduğunu söyleyerek cevap vermek durumundayım." (Carrère d'Encausse ve Schram 1969: 194).

Radek'in ters cevabının da gösterdiği üzere Dördüncü Kongre, sömürgeleştirilmiş ülkelerin temsilcilerinin pozisyonlarıyla Komintern Yönetim Kurulu tarafından geliştirilen taktik çizgi arasındaki farkların ele alındığı bir platform olmuştur. Stalin bu politikayı daha genel bir şekilde resmen uygulamaya koymadan önce bile, "aşağıdan" alınan mesajlara rağmen Komintern tarafından yukarıdan uygulanan bir komünizm anlayışı vardı. Dördüncü Kongre'de Avrupa'nın Müslüman nüfus hakkındaki algısıyla, Hollanda Doğu Hint Adaları Komünist Parti lideri Tan Malaka gibi isimlerin dile getirdiği İslam sosyalizmi kavramı arasındaki gerilim gözle görünür şekilde barizdi. Lenin, Roy'la İkinci Kongre esnasında yaşadığı tartışmada komünistler ve milliyetçiler arasında iş birliğini savunmuş ancak Roy'un baskısıyla Panislamizm gibi gerici milliyetçi olarak algılanan

hareketleri bu iş birliğinin dışında tutmuştu. Buna karşın Tan Malaka, devrimci sosyalizmi Doğulu milletlerin özel kültürel koşullarına, özellikle de Doğu'da sıradan halk için çok temel bir öneme sahip olan İslam'a uyarlama ihtiyacından bahsediyordu. Bu tür Panislamizm'e dayanan ulusal mücadeleler emperyalizm karşıtı olduklarından, onların kendiliklerinden ilerici olduklarını ileri sürüyordu. Malaka'nın argümanı, özel olarak Java'da büyük bir tabanı bulunan Sarekat İslam (İslam Birliği) deneyiminden kaynaklanıyordu. Kendi Komünist Partisi, 1921 yılında yaşanan ve kısmen İkinci Kongre'nin Panislamizm'i kınamasından kaynaklanan bir ihtilaf ortaya çıkana dek başarılı bir şekilde iş birliği yapmıştı. Malaka, kongrenin doğuda Panislamizm'in niteliğini yanlış yorumladığını ve bu hareketin gerici bir hareket olarak göz ardı edilmemesi gerektiğini güçlü bir şekilde savundu:

> Panislamizm ne demektir? Daha önce tarihsel, İslam'ın bütün dünyayı elde kılıç fethetmesi gerektiği yönünde bir anlamı vardı (...) Aslında bugün Panislamizm'in çok farklı bir anlamı vardır. İslam, Müslümanlar için her şey demek olduğundan, bugün artık ulusal kurtuluş mücadelesine denk gelmektedir. İslam Müslümanların sadece dini değil, devleti, ekonomisi, gıdası ve diğer her şeyidir. Dolayısıyla Panislamizm bugün bütün Müslüman halkların kardeşliği, yalnızca Arap halklarının değil, Hindistanlı ve Javalı halkların ve diğer bütün ezilmiş Müslüman halkların kurtuluş mücadelesi anlamına gelmektedir. Bu kardeşlik, yalnızca Hollanda kapitalizmine değil, İngiliz, Fransız ve İtalyan kapitalizmine, bütün dünyanın kapitalizmine karşı yürütülen kurtuluş mücadelesi anlamına gelir. Bu, Panislamizm'in bugün Hint Adaları'nda, ezilen sömürgeci halklar arasındaki anlamıdır: Gizlice propagandası yapılan, dünyanın çeşitli emperyalist güçlerine karşı bir mücadeledir. Burada hepimize yeni bir görev düşmektedir. Millî mücadeleleri desteklemeyi istediğimiz kadar, 250 milyon olağanüstü aktif ve olağanüstü savaşçı Müslümanın da emperyalist güçlere karşı yürüttüğü kurtuluş savaşını desteklemek istiyoruz (Carrère d'Encausse ve Schram 1969: 189-90).

Komintern ikna olmamıştı: Kongreden beş ay sonra Müslüman milliyetçi Sultan Galiyev tutuklandı. 1926'da Malaka Java ve Sumatra'da başlayıp 1927'de Hollandalılar tarafından şiddetle bastırılana dek devam eden bir ayaklanma örgütledi. Malaka daha sonra Komintern tarafından azarlandı ve Komintern'den atıldı; bundan sonra da Troçkist olarak nitelendirildi. Bağımsızlık mücadelesinde aktif bir şekilde yer almaya devam

ederek Murba (Proletarya) Partisi'ni kurdu ve 1949 yılında, yeni Endonezya Cumhuriyeti hükûmeti tarafından idam edilerek ödüllendirildi (Kahin 1952; McVey 1965; Törnquist 1984).

Her ne kadar Lenin, Müslüman inançlarına karşı hassas davranılması gerektiğini söylese ve Sultan Galiyev, Stalin tarafından kısa süreliğine olsa da stratejik bir şekilde Bolşevikler ve ayrılıkçı Müslüman ülkeler arasında bir köprü olarak görüldüyse de, Komintern hiçbir zaman İslamcı milliyetçilerle daha geniş bir ittifak konusunda ciddi bir niyet sergilemedi. Aynı zamanda Müslüman halklara hitap etmeye çalışmaya ve sömürgeleştirilmiş halklara karşı ırkçı tutumlara karşı dikkatli davranmaya devam etti. Örneğin, Cezayir Sidi-bel-Abbès'den Fransız komünistlerin gönderdiği, Komintern'in (Fransız kapitalizminin "sömürge köleleri" olarak tarif edilen) Fransız Kuzey Afrikası'ndaki Müslümanlara yönelik çağrısını, gerici bir "Müslüman feodalizminin" boyunduruğu altına kondukları ve her şeyden önce kendi milliyetçi dinî liderleri ve toprak sahipleri tarafından sömürüldükleri gerekçesiyle protesto eden mektup çok tartışma yaratmıştır (Carrère d'Encausse ve Schram 1969: 197). Kongre tarafından kategorik olarak kınansa da, Cezayirli komünistlerin önerdiği, Müslümanların ilerici fikirlere direndikleri gerekçesiyle koloniye bağımsızlık vermeme, onun yerine Fransa'daki Komünist Partisi'nin Kuzey Afrika'da komünizmi kurma konusundaki başarısına güvenme politikası, Cezayir'in bağımsızlığına kadar Cezayir partisinin fiili politikası olacaktı (Adler 1980: 354). Örneğin 1937 yılında Cezayir'deki Komünist Parti, sömürgeleştirilmiş halkların çıkarının Fransa'yla birlik kurmakta olduğunu savunarak, sömürgeci devlette yapılacak reformlar hakkındaki kötü şöhretli Blum-Violette planını desteklemiştir (Munck 1986: 95). Emperyal anakaradaki komünist partilerle kolonilerde devrim arasındaki bu çıkar çatışması, Komintern'in kolonilerinde sömürge karşıtı devrimi örgütlemek üzere Britanya ve Fransa'daki komünist partilere güvenmesiyle daha da şiddetlenmiştir. Ancak Fransız Komünist Partisi Tunus'ta bir şube kurarak, 1924-5 yıllarında Kuzey Afrika'daki milliyetçi Rif Ayaklanması'nı ve 1925-6'da Suriye'de Fransız emperyalizmine karşı çıkan isyanı destekledi (Rodinson 1979: 88). Roy'un Hindistan'da etkin bir komünist parti kurmak konusundaki başarısızlığının ardından, Komintern'in talimatıyla Büyük Britanya Komünist Partisi Kalküta'ya 1927 ve 1928 yıllarında heyet göndermiştir. Ancak, bu heyet de pek başarılı olamamıştır (Spratt 1955).

Kongrede yeni bir "Doğu Sorunu Üzerine Tezler" taslağı üzerine yapılan tartışmalarda Roy, Malaka ve diğerleri, komünist hareketin milliyet-

çilikle ilişkisi meselesinde ayrı düşmüştür. Malaka bunu kuvvetle desteklemiştir. Onun aksine Roy, bir Brahman olarak Bolşevizm'le Müslüman hedefleri arasında kurulacak her türlü ittifakı hor görüyordu: Bakü Konferansı'nı "zamanın, enerjinin ve maddi kaynakların umursamazca israf edilmesi" olarak nitelendirmiştir (Roy 1954: 98). İkinci Kongre'de ulusal kurtuluş hareketlerinin ve devrimci hareketlerin tamamen birbirinden ayrılması gerektiği şeklinde özetlediği pozisyonuna sıkıca sadık kalmıştır. Bu sefer Komintern'i "sömürge ve yarı sömürgeci ülkeler" olarak bilinen bölgelerdeki sosyal gelişmişlik düzeylerinin farklılığını vurgulayarak ikna etmeye çalışmıştır. Roy, Doğulu ülkeleri üç kategoriye bölerek ele almıştır: kapitalizmin görece daha gelişmiş olduğu ülkeler (Hindistan, Çin); kapitalizmin başladığı ancak görece daha düşük bir düzeyde kaldığı, feodalizmin hâlen baskın olduğu ve dolayısıyla burjuvazinin "nesnel olarak devrimci" olduğu ve "devrimin öncülüğünü üstlendiği" ülkeler (Türkiye) ve "ilkel koşulların hâlen öncelikli olduğu ve toplumun hâlen feodal ataerkillikle yönetildiği" ülkeler. Roy, devrimci taktiklerin baskın sosyal yapıdaki farklara uygun olarak farklılaşması gerektiğini savunmuştur. Son kategorideki ülkeler hakkında pek yorum yapmamıştır ancak kapitalizmin görece daha gelişmiş olduğu ilk kategorideki ülkeler hakkında, ulusal burjuvazinin zaten proletaryaya ve köylü sınıfına karşı emperyalist güçlerle ittifak kurduğunu savunmuştur: "Bu nedenle ulusal devrimci hareket (...), milyonların ulusal kurtuluş için iç geçirdiği ve ilerlemeden önce emperyalizmden ekonomik ve siyasi olarak kurtulmaları gereken yerlerde burjuvazinin liderliği altında başarılı olmayacaktır." (Gruber 1974: 302, 299, 305; Carrère d'Encausse ve Schram 1969: 190-1). Roy, uygulamada pek başarılı olamasa da Komintern'in Birleşik Cephe politikası çerçevesinde faaliyet gösteriyordu (acemi Hindistan Komünist Partisi, aynı ay Gaya'daki Hindistan Ulusal Kongre Konferansı'nda zor zamanlar yaşayacaktı). Roy aynı argümanı ileri sürerek Komintern politikasını değiştirmeye çalışmaya devam etti ancak Beşinci Kongre'de, resmî Komintern çizgisini takip eden Manuilsky tarafından kınandı ve pozisyonu resmen reddedildi (Carrère d'Encausse ve Schram 1969: 44; Gruber 1974: 316-19; Overstreet ve Windmiller 1959: 44). Roy'un "kolonilerde ikili bir mücadele olduğu ve savaşın hem yabancı emperyalizmine karşı hem de doğrudan veya dolaylı olarak yabancı emperyalistleri destekleyen yerli üst sınıflara karşı sürdürüldüğü" argümanı, nihayet 1928 yılında Altıncı Kongre'de, Birleşik Cephe taktikleri "sınıfa karşı sınıf" taktiğiyle değiştirildiğinde

ve Gandi "Britanya emperyalizminin başlıca ajanı" ilan edildiğinde kabul edildi (Gruber 1974: 303; Munck 1986: 94). İronik bir şekilde bu tarih itibariyle Komintern, Roy'un savunduğu kitlesel proletarya partisini kurma konusundaki başarısızlığından dolayı sabırsızlanmaya başlamıştı – 1934'te, yani Roy kolonilerde proletarya kitle partilerinin mümkün olup olmadığı konusunda Lenin'in politikasına ilk kez karşı çıktıktan on dört yıl sonra, Hindistan Komünist Partisi'nin 150 üyesi bulunuyordu. Büyük oranda yurt dışından faaliyette bulunmak zorunda kalan Roy'un faaliyetleri, Britanya istihbaratı tarafından etkin bir şekilde sınırlandırılabiliyordu (Overstreet ve Windmiller 1959: 62, 357). 1927'de Roy, Komintern delegesi olarak milliyetçilerle iş birliği politikasını desteklemek üzere Çin'e gönderildi. Bu görevlendirme, kısmen Roy'un Hindistan'daki komünist faaliyetlerle ilgilenmesini engellemek ve Büyük Britanya Komünist Partisi'nin Hindistan'daki partinin kontrolünü eline almasını kolaylaştırmak üzere yapılmıştı. Bu strateji, Roy Stalin'in gizli milliyetçi partiyi yeniden örgütleme ve bir köylü devrimi başlatma planını, daha sonra bu durumu Çan Kay Şek'e aktaran parti Başkanı Wang Jingwei'ye anlattığında geri tepti. Çinli liderler derhâl köylü hareketleri üzerindeki baskılarını astırdı ve komünistleri Wuhan hükûmetinden çıkardı; daha sonra Çin'deki bütün büyük güç grupları komünistlere karşı birleşti (McDermott ve Agnew 1996: 175-7; North ve Eudin 1977; Roy 1938). Roy Moskova'ya geri çağrıldı ve 1929 yılında Komintern'den atıldı.

Ancak 1922'de Komintern'in tutumu bu şekilde değildi. Yeni Birleşik Cephe politikasının stratejik sonuçlarına çok zaman harcayan kongre, yeni bir "Doğu Sorunu Üzerine Tezler" taslağı yazmak zorundaydı. Yeni Komintern politikasını açıkça tanımlayan tezler, tartışmalarda öne sürülen farklı pozisyonlara ilişkin esnekliği bakımından da kayda değerdir. Tezlerde genel olarak, "Hindistan, Mezopotamya, Mısır, Fas, Çin ve Kore'deki millî devrimci hareketlerin hızla büyümesinden" söz edilse de, farklı kolonilerdeki devrimci hareketlerin "büyük farklılıkları" ve her biri için mücadelenin belli anlarında farklı taktikler kullanma olasılığı ile birlikte ABD, Kanada ve Avustralya'daki 'ırksal nefrete' dayanan kısıtlayıcı göç yasalarıyla sömürgeci meselenin ilişkisi ilk kez kabul edilmiş, bu konudaki ifadelerin dili hem Roy'un hem de Malaka'nın pozisyonlarını yansıtmıştır (Adler 1980: 417-8). Tezlerin bir bölümü, tarım reformu sorununu ve kolonilerde toplumsal üretimin bir düzenleyicisi olarak kıtlığın kullanımını ele almıştır. Tezler ayrıca, feodal ve yarı feodal toplumlarda

burjuva ulusal kurtuluş hareketlerinin kendi çıkarları için kilit öneme sahip toprakların yeniden dağıtımı sorununu göz ardı ettiklerini veya bu konuda tavizler verdiklerini ifade ederek, bu nedenle "Hindistan'da pasif direniş ('iş birliği yapmama') taktiğinin iflasını" kınar – ki Gandi'ye ilişkin bu kınama, tamamen Roy'un pozisyonunu yansıtmaktadır (Adler 1980: 412). Pek çok Bengalli gibi Roy da Gandi'ye düşmandı: 1920'de iş birliği yapmama hareketini sona erdirdiğinde çok sinirlemişti. Tezler bütün emperyalizm karşıtı kurtuluş hareketleriyle birleşik bir cephe kurma politikasının derhâl yürürlüğe konmasının gerekliliğini vurgulayarak sona erse de, aynı zamanda yerli yönetici sınıflar tarafından müzakere edilen resmî bağımsızlığın koloniyi daha önce neredeyse aynı noktada – "yarı sömürgeci bir tampon devlet, dünya emperyalizminin kuklası" – bırakma tehlikesine karşı da uyarıda bulunur (Adler 1980: 416).

Beşinci Komintern Kongresi, Temmuz 1924

Bu genel olarak tanımlanmış bir politika çerçevesindeki esneklik ve özel koşullara hemen cevap verebilme, Komintern belgelerinde bir daha ortaya çıkmayacaktı. Dördüncü Kongre, Lenin'in katıldığı son kongreydi. Hayatının sonuna kadar, Rus Devrimi'nin başarısının Doğu'da yapılacak bir devrimle ayrılmaz şekilde bağlantılı olduğuna inanmaya devam etti. Doğu, "insan sefaletinin en alt derecesine indirilen yüz milyonlarca sömürülen emekçisiyle" Batı'nın askerî bakımdan boyunduruğu altında kalsa da Lenin şunu savunuyordu:

> Son tahlilde mücadelenin sonucunu belirleyecek olan, Rusya, Hindistan, Çin vb. ülkelerin dünya nüfusunun büyük çoğunluğunu barındırdığı gerçeğidir. Ve son birkaç yılda, bu çoğunluk özgürlük mücadelesine olağanüstü bir hızla katıldı ve dolayısıyla bu bakımdan dünyadaki mücadelenin nihai sonucunun ne olacağı konusunda en ufak bir şüphe duyulamaz. Bu anlamda, sosyalizmin tam zaferinden tamamen ve kesinlikle emin olabiliriz (Lenin 1968: 702).

Ancak Temmuz 1924'te gerçekleştirilen Beşinci Kongre'nin tarihi itibariyle Lenin, hayatını kaybetmişti. Almanya'daki son devrim çabası bir önceki Ekim ayında başarısız olmuştu ve bu noktada, daha önce milliyetler komiseriyken Asya'daki milliyetçi emperyalist hareketleri ortak bir emperyalizm karşıtı federasyon altında birleştirmek için tasarlanan Doğunun

Kurtuluşu için Birlik adlı örgütü kurmak dışında Komintern'in işlerine dâhil olmamış olan Stalin, ilk kez stratejide önemli bir değişiklik yapmak üzere müdahale etti. Lenin ve Troçki, her zaman bir dünya devrimi çerçevesinde düşünüyor ve Sovyetler Birliği'ndeki devrimi sınırların ötesine yayılacak devrimci bir hareketin katalizör olarak görüyordu. 1915 yılında Lenin, sosyalizmin kapitalist bir ülkedeki ilk zaferinin ardından "O ülkenin muzaffer proletaryası, dünyanın geri kalanına – kapitalist dünyaya – *karşı* ayaklanarak davasına diğer ülkelerin ezilen sınıflarını da çekecektir." diye yazmıştı (Lenin 1968: 155). Öte yandan Stalin – Soğuk Savaş ideolojisini önceden gösterecek şekilde – kapitalist emperyalist ve sosyalist güçler arasında devam eden bir mücadele bağlamında daha diyalektik bir düşünceye sahipti. Dolayısıyla Stalin için dünya devriminin kaderi, Sovyetler Birliği'nin kaderine bağlıyken; Lenin için Sovyetler Birliği'nin kaderi dünya devrimine bağlıydı. Bu kavramsal değişiklik Komintern'in hedefini dünya devrimini desteklemekten ziyade, Sovyetler Birliği'nin gücünün sağlamlaşmasına katkıda bulunma olarak tanımlayan, kötü şöhretli "tek ülkede sosyalizm" politikasını başlatmasının temelini oluşturmuştur. Sömürgeci meselelere artan ilgiye rağmen, altta yatan vurgu o kadar değişti ki, ilk kongresine katılan Ho Chi Minh - Roy'dan çok daha güçlü ifadelerle - delegelere sömürgeci meselenin varlığını hatırlatmak ihtiyacı duydu (Carrère d'Encausse ve Schram 1969: 199-200; Gruber 1974: 308-10).

Stalin'in Komintern işlerine daha fazla müdahale etmesinin ve yurt dışındaki komünist liderleri daha fazla kontrol etmesinin sonucu, en doğrudan şekilde Çin'e ilişkin politikasına yansımıştır. Çinli delegeler, Komintern kongrelerine 1919 yılından beri katılmaktaydı ancak Sen Katayama gibi Japonyalı delegelerde olduğu gibi, katkıları Komintern Yönetimi'yle Malaka'nın veya Roy'un müdahaleleri kadar sürtüşme yaratmamıştı. Komintern'in Uzak Doğu'daki çalışmaları öncelikle, sanayileşmiş bir ulus olarak devrim için en iyi koşulları sunduğu düşünülen Japonya'ya odaklanmıştı ancak buradaki Komünist Parti, kısa süre içinde yasadışı ilan edildi ve Hindistan'da olduğu gibi çalışmasını imkânsız hâle getirecek şekilde katı bir polis gözetimi ve müdahalesine maruz kaldı (McDermott ve Agnew 1996: 159). Ancak, dünyanın bütün büyük emperyal güçlerinin varlığı altında ezilen bir yarı koloni olan Çin'deki durum, 1911 devriminden ve 1912 yılında Sun Yat Sen'in Çin Cumhuriyeti'ni ilan etmesinden sonra çok daha kırılgan bir hâle geldi. Çin'in 1911 ila 1949 yılları arasındaki tarihi çok karmaşıktır. Burada olayların bütün çetrefilli de-

taylarını aktarmak mümkün değildir (bk., Brandt, Schwartz ve Fairbank 1967; Carrère d'Encausse ve Schram 1969; Dirlik 1989; Fairbank 1983; Luk 1990). Çin'deki devrimci unsurlar tanınabilen gruplardan oluşmuştu: Sun Yat Sen'in liderliğinde Guomindang'ın burjuva milliyetçi hareketi ve küçük ancak kesinlikle önemsiz olmayan Çin Komünist Partisi... Çin Komünist Partisi'nin Genel Sekreteri Chen Duxiu, üçkıta Marksizmi'nin en iyi özelliklerinden pek çoğunu sergiliyordu. Uzlaşıma dayalı demokratik bir sosyalizmi benimseyen Chen, Marksist fikirleri Çin'deki durumun özel koşullarına uyarlama ve bunları siyasal uygulamaların yerel formlarına dönüştürme konusundaki çabalarında bağımsız ve esnekti. Komintern'i eleştirse de Chen, Radek tarafından geliştirilen, çok daha güçlü olan Guomindang'la bir Birleşik Cephe politikası geliştirme konusundaki 1922 tarihli bir Komintern talimatını kabul etti. Komintern, ekonomik ve sosyal durum nedeniyle, Guomindang'ın Çin'deki asli devrimci hareket olduğuna inandığını açıkça ortaya koydu. Kısmen Çin Komünist Partisi'nin bu olasılık hakkındaki şüphelerinden dolayı ve varlığını belirgin sosyalist hedeflere sahip ayrı bir parti olarak sürdürme yönündeki kararlılığından ötürü, Sovyetler Birliği Sun Yat Sen'le doğrudan ilişki kurdu ve Çin'e yaklaşık on bin "danışman" gönderdi. Ancak Guomindang'ın Çin Komünist Partisi'nin kendi kontrolüne verileceği varsayımıyla Çin Komünist Partisi'nin içinden çalışarak parti kontrolünü ele geçirme hedefi arasında temel bir gerilim var olmaya devam etti.

Sovyetler Birliği'nin etkisi, Guomindang'ın giderek artan bir oranda Bolşevik askerî danışmanlar tarafından eğitilmesi ve Bolşevik modeline uygun olarak örgütlenmesi anlamına geldi. Bolşevik siyasi teorisinin etkisiyse, belirgin olsa da daha kısa süreli oldu. 1925 yılında tam da Stalin Komintern'in politikası üzerinde daha fazla güç ve kontrol elde ederken, Sun Yat Sen hayatını kaybetti ve Guomindang fiiliyatta Çan Kay Şek'in ve (hükûmeti Wuhan'da bulunan) Wang Jingwei'nin liderliğindeki iki milliyetçi tabana bölündü. Çan'ın bütün siyasi askerî danışmanların tutuklanması ve hapsedilmesini emretmesi ile 1926 yılında komünistlerin partideki bütün üst düzey görevlerden atılması gibi açık sinyallere rağmen Komintern, Çin Komünist Partisi'nin giderek artan çekincelerine karşın Çan'ı desteklemeye devam etti. Bu, büyük oranda Troçki'nin muhalefetine karşın Stalin'in ısrarıyla devam ettirilen bir politikaydı (Troçki 1932). Nisan 1927'de Çan, Çin Komünist Partisi'nin en güçlü olduğu, en büyük uluslararası şehir olan Şangay'ı aldı. Askerî gücüne duyduğu güvenin de

artmasıyla, Birleşik Cephe politikası oyununu terk etti ve şehirdeki binlerce komünisti katletti. Ancak Stalin'in kontrolü altındaki Komintern, politika değiştirmeyi reddetti ve Mayıs ayında, Çin Komünist Partisi'nin Wuhan hükûmetiyle ilgili politikalarını uygulamaya devam etmesini sağlamak üzere Roy'u Çin'e gönderdi. Bir kez daha bu, Çin Komünist Partisi'ni çelişkili bir pozisyonda bıraktı; zira parti, tarım reformu ve köylü sınıfı için arazi kamulaştırması programına bağlılığını sürdürürken Wuhan hükûmeti, büyük oranda toprak sahipleri sınıfının çıkarlarını temsil ediyordu ve hatta köylü ayaklanmalarını bastırmak üzere özel olarak oluşturulan bir örgüt oluşturmuştu. Mao Zedung tarafından yazılan *Hunan'da Köylü Hareketi Hakkında İnceleme Raporu*'nda önerilen arazi dağıtım programı, Çin Komünist Partisi tarafından reddedildi ve Mao, Çin Komünist Partisi Köylü Birimi'nin direktörlüğünden alındı (Mao 1965, I: 23-59).

Daha önce de ifade edildiği üzere, aslında Stalin'in Guomindang'ı yeniden organize etme planlarını Wang'a açıklayarak Birleşik Cephe taktiklerinin - belki de bilerek ve isteyerek - terk edilmesine neden olan Roy'du. Wang buna, Wuhan hükûmetinden komünistleri çıkararak, köylü hareketlerine uygulanan baskıyı artırarak ve Çin Komünist Partisi'ne karşı Çan Kay Şek ve güçlü bir savaş ağasıyla iş birliği yaparak cevap verdi. Troçki'nin ve Zinoviev'in güçlü muhalefetine rağmen, politikasındaki hataları kabul edemeyen ve kabul etmek istemeyen Stalin, Çin Komünist Partisi üyelerinin Guomindang içinde kalması konusunda ısrarcı olmaya devam etti. Ağustos 1927'de ordudaki komünist birimler tarafından Wuhan hükûmetine karşı bir ayaklanma başlatıldı; Aralık ayında Stalin nihayet Birleşik Cephe'nin feshedilmesini kabul etti ve Çin Komünist Partisi'nin, geriye kalan şehirlerden en kuvvetli olduğu Guangzhou'nun kontrolünü eline almasını emretti. Ayaklanma Guomindang tarafından üç günde acımasızca bastırıldı.

Altıncı ve Yedinci Komintern Kongreleri, 1928 ve 1935

Komintern'in 1928 yazında gerçekleştirilen Altıncı Kongre'de herkes için malum olan siyasi felakete ilişkin tepkisi, öncelikle Çin Komünist Partisi liderlerini suçlamak ve daha sonra da kendi taktiklerini, genel olarak

Birleşik Cephe'den aşırı sol "sınıfa karşı sınıf" pozisyonuna değiştirmek oldu. Pek çok açıdan "sınıfa karşı sınıf" eşit derecede vahim bir politikaydı; zira Çin'de Guomindang'a karşı etkili değildi ve Almanya, Latin Amerika ve diğer yerlerdeki komünist partilerin hem faşizmin yükselişini kolaylaştıracak hem de Komintern 1935 yılındaki yedinci kongresinde taktiklerini bir kez daha değiştirerek, yeni bir antifaşist Popüler Cephe politikası benimseyene dek bir güvensizlik ortamı yaratacak şekilde sol yelpazedeki diğer partilere saldırmasını teşvik etti.

Kolonilerde bu bir kez daha, yakın zamana kadar kötülenen ulusal kurtuluş hareketlerinin desteklemesi anlamına geliyordu. 1939 yılında Stalin-Hitler paktı ve Hitler'in 1941 yılında Rusya'yı işgali, politikada ani değişikliklere neden olarak komünist partilerin anormal durumlarda kalmalarına yol açtı: Örneğin Hindistan'da Ulusal Kongre, İkinci Dünya Savaşı'nın başlamasını, *Hindistan'ı Terk Et* hareketi gibi taktiklerle Britanya üzerinde daha fazla baskı uygulamak için kullanırken, Hindistan Komünist Partisi Britanya'nın savaş çabalarını destekledi (Latin Amerika'da aynı nedenle komünist partiler ABD'yi destekledi). Stalin'in tek ülkede sosyalizm doktriniyle Komintern politikası, dünya devrimi yerine Sovyetler Birliği'nin dış politika çıkarlarının savunulması için bir araç olmaya indirgendi. Moskova'nın sıklıkla yerel koşullara hiç de uygun olmayan talimatları istisnasız uygulandı. Sömürgeci devrimci hareketlerin Stalinizm'e teslim olmalarının işaretleri, Stalin'in 1937 yılından sonraki tasfiyelerinin Zinoviev, Radek, Kún ve Sultan Galiyev gibi Komintern politikasında en aktif olan pek çok kişiyi de kapsadığı gerçeğiyle verilmişti. İkinci Kongre'ye katılan ve 1930'lu yılların sonu itibariyle hâlen Sovyetler Birliği'nde yaşamakta olan delegelerin üçte ikisi idam edildi veya cezaevinde hayatını kaybetti (Riddell 1991, I: 9). Stalin, ilgisini sadece Sovyetler Birliği'nden gelen kişilerle sınırlı tutmadı. Alman, İsviçre, Yugoslav, Polonyalı, İtalyan, Macar, Bulgar, Avusturyalı, Yunan, Türk ve Baltık devletlerindeki partilerden gelen binlerce komünist kayboldu; sömürgeleştirilmiş ülkelerden – Hindistan, İran, Kore, Çin ve diğer ülkelerden – Rusya'da eğitim görmek için aileleriyle birlikte gelen veya sürgünde yaşayanların da başına aynı şey geldi. Bu, yabancı komünistler arasında bir "panik atmosferi" yarattı; çağdaş bir Macar aktivisti 1938 yılında şöyle yazmıştı: "Pek çok yabancı her akşam tutuklanacakları endişesiyle eşyalarını topluyor. Pek çoğu yarı deli durumda ve devamlı korku duydukları için çalışamıyorlar." (McDermott ve Agnew 1996: 149). İkinci Kongre'nin ve Bakü'nün şanlı devrimci

yılları yerini, 1937-8 yıllarında Sovyetler Birliği'nde kolonilerden gelen komünist aktivistlerin öldürülmesi nedeniyle morallerin bozuk olduğu bir panik havasına bıraktı. Stalin'in tasfiyeleri döneminde üç kıta komünistlerine uygulanan zulüm ve Stalin'in ani politika değişikliğinin yarattığı siyasi taklalar, Latin Amerika ve Asya'daki komünist partilerin marjinalizasyonuna ve kolonilerdeki, özellikle de en güçlü olduğu Asya'daki resmî komünist harekete ilişkin yaygın bir hayal kırıklığına neden olmuştur (Ali 1984). 1933 yılı itibariyle, 1920 yılında yapılan büyük İkinci Kongre'ye Sovyetler Birliği dışından katılan delegelerin üçte ikisi Komünist Enternasyonal'den ayrılmıştı (Riddell 1991, I: 9). Bakü Konferansı'nın şanlı döneminin yeniden kazanılması için uzun yıllar geçmesi gerekecekti. Ancak bir sonraki seferde siyasi inisiyatif uzun soluklu olmuştu - 1945 yılında Manchester'da, 1955'te Bandung'da ve 1966'da Havana'da.

Komintern'in 1928 yılında sömürgeci dünyaya olan ilgisini kestiği yaygın olarak düşünülse de, aslında durum bundan çok farklıydı. Altıncı Kongre'de açıklanan Komünist Enternasyonal programında, bağımlı (Arjantin, Brezilya), yarı-kolonyal ve sömürgeci ülkelerin durumuna ilişkin yapılan tartışma, sonuncusu için "en önemli görevin ulusal bağımsızlık mücadelesi" olduğu yönündeki bir ifadeyle son bulmuştur (Komintern 1929a: 41). Kolonilerin, "*dünya kentini* temsil eden sanayileşmiş ülkelerle ilişkili olarak, *dünyanın kırsal bölgelerini*" temsil ettiğini savunan bu yeni tanımlama, bağımsızlığın artık sosyalizmin hemen kurulması için bir araç olmak yerine, sosyalizm yolunda bir ilk safha olarak görüldüğü anlamına gelmiştir (Komintern 1929a: 41; Komintern 1929b). Buna uygun olarak, Altıncı Kongre, sömürgeci mesele üzerine yazılan 1920 tarihli tezleri değiştirerek *Thesis on the Revolutionary Movement in the Colonies* (Kolonilerdeki Devrimci Hareket Üzerine Tez) adlı kapsamlı bir belgeyi kabul etti (Komintern 1929c). Bu belge, Komintern'in politikasının ayrıntılı bir şekilde tarifini ve ileride atılması gereken adımlara ilişkin reçetelerle beraber tek tek ülkelerdeki durumların analizini içerir. Belgenin etkisi Komintern'in bundan sonra dünya devrimini amaçlayan genel emperyalizm karşıtı tezler yerine, tek tek ülkelerdeki ve kolonilerdeki uygulamaya dönük aktivizm türlerinin ayrıntılı olarak tanımlanmasını daha fazla vurgulamasıydı. Bunun sonucunda Komintern'in faaliyetleri, özellikle Afrika gibi görece daha fazla ihmal edilen bölgelerde halk düzeyinde kayda değer ölçüde artmıştır.

Komintern'in başarısızlıkları sadece Stalin'e yüklenemez. Çin'de takip edilen vahim politikanın işaretleri, Stalin'in dâhil olmasından önce

Türkiye'de ve İran'da verilmişti. Erken dönemdeki Birleşik Cephe politikası bile, kolonilerdeki milliyetçi hareketlere ilişkin olarak Roy'un, Lenin'le yaptığı tartışmada işaret ettiği sorunları ortaya çıkarmıştı: Komintern kendisini, sık sık komünizme düşman olan burjuva ve hatta feodal emperyalizm karşıtı liderleri savunurken (örneğin Çin'de Çan Kay Şek, Afganistan'da Kral Emanullah Han veya Fas'ta Abdülkerim) bazen de, Türkiye'de Mustafa Kemal örneğinde olduğu gibi, yerel komünist partiye karşı stratejik iş birliği yaparken ve yerel komünist parti üyelerinin katledilmesini soğukkanlılıkla karşılarken buldu. İran gibi ülkelerde Komintern'in çalışmaları ayrıca, Kafkaslar bölgesindeki sömürge karşıtlığının geleneksel olarak anti-Rus olmayı da içermesi nedeniyle aksamıştır; 1921 yılında Sovyetler, Gilan'daki cumhuriyeti, İran'la kurulacak stratejik ittifakın bedeli olarak kendi kaderine terk etti. Filistin'de Siyonistler, Britanya'nın müttefikleri olarak görüldükleri için, Komintern Yahudi işçi hareketinin Komintern siyasetine daha yakın olmasına ve küçük bir Yahudi komünist grubunun varlığına rağmen, Arapları destekledi. Ancak Komintern'in İslam milliyetçiliğine karşı düşmanlığı Filistin, Suriye, Mısır, Fas ve Orta Doğu'da Arap milliyetçi hareketinde sadece görece kısıtlı bir rol oynamasına neden olmuştur (Behbehani 1986; Claudin 1975; Laqueur 1959; Rodinson 1979; Spector 1958).

Bunların tamamı siyasi tarihçilerin, kolonilerin bakış açısıyla Üçüncü Enternasyonal'in önemli teorik pozisyonlar ürettiği, ancak uygulamada çok başarılı olmadığı yönündeki genel görüşlerini destekler görünmektedir. Görünürdeki en büyük başarısı olan Çin, Enternasyonal'in talimatlarına rağmen başarılı oldu. Her ne kadar bu argümanı desteklemek üzere pek çok örnek verildiyse de tarihçiler, Soğuk Savaş yıllarında da devam eden bir bakış açısıyla genellikle Komintern'i Doğu'ya genel bir ideolojik saldırı kararının bir parçası olarak göz ardı etmeye eğilimli olmuşlardır. Komintern, Borkenau'nun bu örgütü 1938 yılında kolonilerde ve yarı kolonilerde tam bir başarısızlık örneği olarak tarif etmesine veya Claudin'in "Komintern ömrünü, emperyalist tahakküm altındaki ülkelerin büyük çoğunluğunda somut ve etkili temeller oluşturma konusunda herhangi bir başarı elde edemeden tamamlayacaktı." iddiasına rağmen – ki bu yargı hiçbir zaman gerçekten tartışılmamıştır – kolay kolay göz ardı edilemez (Borkenau 1938: 289; Claudin 1975: 194). Öncelikle, Stalin'e rağmen, Komintern ilk büyük emperyalizm karşıtı örgütü temsil etmektedir ve varlığı bile, kolonilerdeki emperyalizm karşıtı siyasetin dinamiklerini

büyük ölçüde değiştirmiştir. Genel olarak emperyalizme karşı direniş yöntemlerinin ilk kez uluslararası çapta tartışılmasını ve ele alınmasını sağlamıştır ve bu yöntemler daha sonra yerelin taleplerine uygun olarak kullanılabilmiş ve benimsenebilmiştir. Ancak Stalin'in de gözlemlediği üzere, teorik tartışmalar tek başlarına yeterli değildi: "Pratik yol, devrimci teori tarafından aydınlatılmadığında nasıl karanlıkta el yordamıyla ilerlemeye çalışırsa, teori de devrimci pratikle bağlantılı değilse amaçsız hâle gelir." (Stalin 1939: 28). Komintern'in teorik tartışmalarını izlemek, dünya çapındaki uluslararası komünist partilerin çalışmalarında pratik katkısını takip etmek daha kolaydır ki Borkenau'nun, 1938 yılında bu gelişmelerden belli ki haberi yoktur (örneğin, Komintern'in Güney Afrika'da ve Hindistan'da – tam da komünistlerin her iki ülkede de sağlam bir taban kurdukları sırada – "hiçbir" etkisinin olmadığını ileri sürmüştür) (Borkenau 1938: 287-8). Sovyetler Birliği'nin desteğiyle dünyanın dört bir yanında komünist partilerin kurulması ve 1920 yılında Moskova'da Doğu Emekçileri Komünist Üniversitesinin sömürge karşıtı aktivistlere eğitim imkânı sağlamak üzere kurulmasının yanı sıra, *Novyy Vostok* (*Yeni Doğu*) ve Komintern'in *Inprekorr* adlı yayınları gibi dergilerin yayımlanması, siyasi faaliyet için temel oluşturacak maddi ve ideolojik destek sunan örgütsel ve siyasi bir altyapının oluşturulmasını sağlamış ve kolaylaştırmıştır. Aktivistler parti disiplininin uygulanması ve çalışma gruplarının, kadın ve gençlik örgütlerinin ve sosyal-kültürel kurumların kurulmasının önemi hakkında eğitim görmüşlerdir. Gerçekleştirilmiş sömürge karşıtı devrimin bakış açısıyla, Komintern ve dünya çapında kurulan ilişkili partiler, İkinci Dünya Savaşı'na kadar çok da adım atmış görünmeyebilir. Ancak 1928'deki Altıncı Kongre, sömürgeci meselelere yeniden ilgi göstermeye başlayarak sonucunda pek çok aktivistin gelecekte elde edilecek başarıların temellerini attığı bir dizi yeni inisiyatif başlatmıştır: Kısaca, savaştan sonra sömürge karşıtı hareketlerin hızla elde ettiği başarılar, mevcut yerleşik bir siyasi altyapı olmaksızın gerçekleşemezdi (Komintern 1929b, 1929c). Bu durum, özellikle Afrika ve Hindistan örnekleri için geçerliydi. Dolayısıyla sömürge karşıtı direnişin uygulamadaki mekanizmalarını, direniş fikirlerinin örgütsel düzeyde devreye sokulması ve uygulamaya geçirilmesi için kullanılan araçları göz önüne almak gerekmektedir. Gerilla savaşı düzeyinde bile, Çin ve Küba örneklerinde olduğu gibi sosyal ve siyasi bir mekanizmanın askerî eylemlerle eş zamanlı olarak oluşturulması gerekmektedir. Kitlesel desteği olan bir parti kurmanın öneminin vurgu-

lanması nedeniyle, komünist aktivistler siyasi altyapıların kurulmasında çok zaman ve enerji harcamıştır. Bu çalışmalar İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra meyvelerini verecekti. Yerel aktivistlerin de katılımı ile komünist partiler, genellikle Komintern tarafından daha az kontrol edildikleri zaman daha başarılı oluyordu (bunun en önemli istisnası Çin'di). Bu tür başarılar, üçkıta ülkelerindeki halklar, Borkenau'nun hor gören bir ifadesiyle "kendi yaptıkları bir komünizm" (Borkenau 1938: 287) geliştirmeye eğilimli oldukları için sık sık göz ardı edilmiştir. Ancak kendi yaptıkları bir komünizm, tam da kolonilerdeki ve yarı kolonilerdeki sol aktivistlerin bir başarısıydı. Dolayısıyla bu teorik ve örgütsel başarılar, ait oldukları yer olan, ulusal kurtuluş hareketlerine ilişkin bir incelemede ele alınmalıdır.

Troçki ve Dördüncü Enternasyonal

Stalinist konformizmin en kötü yıllarında, sömürgeci ülkelerdeki pek çok enternasyonalist devrimci aktivist, Troçki'ye bağlılık göstermeye başladı. Bu, göründüğü kadar bariz şekilde yapılması gereken bir hareket değildi: Sömürgeci ülkelerin bakış açısından, Troçki başından beri sürece dâhil olsa da Üçüncü Enternasyonal'deki rolü çok küçüktü. Troçki'nin ilgisi, ana odak noktası olan Avrupa devrimine yoğunlaşmıştı (resmî olarak Komintern'in İspanya, Portekiz, İtalya ve Latin Amerika'yla ilişkilerinden sorumluydu ancak Latin Amerika'daki komünistlerin 1919 yılından sonra çok aktif olmasına rağmen, eserlerinde bu ülkelerin hiçbiri öne çıkmamıştır); konuşmalarında sömürgeci meselelere nadiren atıfta bulunurdu (örneğin, Troçki 1945: 125, 139, 236-7). Troçki, kolonileri devrimin en önemsiz sahaları olarak görüyordu: Ona göre, buralarda devrim ancak Avrupa'daki devrimin yan ürünü olabilirdi. Troçki, Komintern'in Doğu Sorunu üzerindeki tartışmalarına katılmadı; her ne kadar daha sonra Stalin'in Çin'deki politikalarına şiddetle karşı çıktıysa da, kendisinin Çin'in öncelikle bir kapitalist olduğu yönündeki varsayımı da daha sağlam bir temele dayanmıyordu (Troçki 1932). İnanmış bir enternasyonalist olarak, milliyetçiliği burjuvazinin bir kurgusu olarak görüyor ve bunun sonucunda kurtuluş hareketlerindeki ulusal unsura karşı kayıtsız kalıyordu (Carrère d'Encausse ve Schram 1969: 41; Munck 1986: 61, 84-5; Troçki 1934: 889-913).

Troçki'nin Dördüncü Enternasyonali 1936'da, sürgüne gittikten yedi yıl sonra kuruldu; Britanya'nın iki delegesinden biri, C. L. R. James'ti.

Dördüncü Enternasyonal, Stalin tek ülkede sosyalizm politikası için enternasyonalizmi terk ettikten sonra, enternasyonalist devrimci davaya adanmış olsa da, büyük bir ulusal gücün ekonomik ve lojistik desteğine sahip değildi. Enternasyonalist bir hareket olarak, Troçki'nin ulusal kendi kaderini tayin hakkı sorunundaki kayıtsızlığını devam ettirdi. Bu kayıtsızlık, Troçki'nin Stalin'e karşı ilk vahim tavizini vererek, Sovyetlerin Gürcistan'ı acımasızca yeniden işgal etmesi konusunda, Lenin'in önerdiği yüzleşmeden kaçınmasına neden olmuştur (Deutscher 1970: 91-6). Yine de Troçki'nin koloniler konusundaki pozisyonu pek çok açıdan Lenin'inkine yakındı. Komintern'in ya proletaryanın sömürülen köylü sınıfına liderlik edeceği bir proletarya devrimi ya da burjuva kurtuluş hareketleriyle iş birliği konusundaki ısrarına karşın, Troçki de Lenin gibi topraksız köylü sınıfının potansiyel bir devrimci kuvvet olarak rolünü destekliyordu. Dördüncü Enternasyonal'in ilk konferansında Troçki, biraz sorunlu bir şekilde kolonilerin ve yarı kolonilerin "nitelikleri itibariyle geri" fakat aynı zamanda "emperyalizmin hâkim olduğu dünyanın bir parçası" olduğunu savunmuştur. Bunun sonucunda, koloniler ve yarı koloniler, bütünleşik ve eşit olmayan gelişim tezinin başlıca örneklerindendi: pek çok üçkıta kültürünün doğru bir tanımlaması olmaya devam eden bir tarif olarak, "en ilkel ekonomik türler, güncel kapitalist teknik ve kültürle bütünleşmektedir" (Alexander 1991: 279). Siyasi düzeyde, bu demokrasi ve sosyalizm için mücadelelerin eş zamanlı olarak gerçekleşmesi ve birinden diğerine geçişin devamlı devrim aracılığıyla yapılması gerektiği anlamına geliyordu. Burada Troçkizm, Maocu kültürel devrim ve Çin ve diğer yerlerdeki kentsel devrim arasındaki karmaşık ilişkiler açığa çıkmaktadır (Benton 1996; Fields 1988; Zhang 1991).

Troçki'nin siyasi fikirleri, onun adını alan siyasi gruplardan her zaman daha etkili olmuştur. Troçkist hareketlerin tarihleri, herkesin bildiği üzere güvenilmezdir. Troçkist gruplar, Sahra Altı Afrika'nın pek çok kolonisi dışında dünyanın neredeyse her ülkesinde ortaya çıksa da, büyük oranda aşırı hizipçi eğilimleri nedeniyle Üç Kıta çapında siyasi uçlarda faaliyet gösterdiler. Bu kuralın en büyük istisnaları, Latin Amerika'da (özellikle 1930'lu yıllarda Şili ve Meksika, 1950'li yıllarda Bolivya ve 1960'lı yıllarda Arjantin) ve 1935'ten itibaren Lanka Sama Samaja Partisi'nin ulusal siyasette önemli bir rol oynadığı Seylan'daydı (Sri Lanka) (Alexander 1973; Coggiola 1986; Gall 1991; Jayawardena 1988; Lerski 1968). Vietnam'da alışılmadık bir şekilde kayda değer büyüklükteki Troçkist bir

grup, 1945'te üyeleri Ho Chi Minh tarafından tasfiye edilene dek Komünist Parti ile beraber çalıştı (Van 1995). Cezayir'de bazı Troçkistler, bağımsızlık döneminde Ben Bella'nın rejiminde ideolojik danışman olarak atandı (Jackson 1977: 139). Güney Afrika ve Hindistan'ın, marjinal olsa da canlı Troçkist partileri, ilerleyen bölümlerde ele alınacaktır. Burada da başka yerlerde olduğu gibi, Komintern bağlantılarını koparan bütün grup ve bireyler, Endonezya'daki Tan Malaka örneğinde olduğu gibi Troçkist olarak tanımlanıyordu (Kahin 1952; McVey 1957, 1965). Dolayısıyla genel olarak Üç Kıta'daki pek çok devrimci sosyalist partinin ve kurtuluş hareketinin, Stalin'in ve Sovyetler Birliği'nin komünizmine alternatif olarak Troçkist pozisyonla güçlü şekilde özdeşleştiği ileri sürülebilir. 1930'lu ve 1940'lı yıllarda bu, C. L. R. James gibi kişilerin Troçkizm'i benimsediklerini ilan etmeleriyle güçlenmiştir (James 1937).

Ulusal kurtuluş hareketleri, Marksist teoriyi yerel bağlamın zorunluluklarına uyarlamak gerektiği yönündeki temel Troçkist (ve Leninist) argümanı devralmış ve geliştirmiştir. Aynı zamanda Troçki'nin, Kızıl Ordu'da disiplinli askerî kadroları oluşturması ve eğitmesi örneği, Sovyetlerin oluşturulmasıyla halkın aktif siyasi katılımının sağlanması suretiyle "aşağıdan devrim" konusundaki ısrarı ve sömürgeci ülkelerdeki temel görevlerin ulusal bağımsızlık ve tarım reformu olduğu yönündeki görüşü, siyasi ideoloji ve devrimci pratik düzeyinde pek çok kurtuluş hareketinin Troçkist eğilimler gösterdiğinin söylenebilmesi anlamına gelmiştir. Bunun genellikle ideolojik yakınlık eğiliminden daha fazla bir şeye doğru evrilmemesinin nedeni, Troçki'nin kozmopolitan enternasyonalizmine ilişkin olarak bir ana farkın bulunması ve kurtuluş hareketlerinin kendilerini milliyetçilikle tanımlamasıydı. Burada, paradoksal olarak, siyasetleri pek çok açıdan Stalin'in diline çok daha yakındı (Abdel-Malek 1981, II: 87). Bu, kurtuluş hareketini hem ulusal hem de sosyalist bir mücadele olarak tanımlarken Komintern'le köylü sınıfın rolüne ilişkin bir ayrılık yaşayan Mao Zedung'un geliştirdiği, Üç Kıta'da sosyalist bir ulusal kurtuluş hareketinin ilk zafer örneğini teşkil eden 1949 yılında Çin'deki muazzam zaferinin ardından üçkıtacı "üçüncü yolu" temsil eden siyasi pozisyonu olacaktı. 1956 yılından ve Çin-Sovyet ayrılığından sonra, Üç Kıta'daki pek çok kurtuluş hareketi, 1848, 1905 ve 1917 yıllarındaki devrimci ruhu yeniden canlandırarak, ideolojik olarak Çin'in yanında yer aldı. Sovyetlerin büyük oranda Soğuk Savaş siyaseti nedeniyle devam eden ilgisine rağmen, bunlara, özellikle Güneydoğu Asya'da ve Sahra Altı Afrika'da en faz-

la maddi destek sunan da Çin olacaktı (Donaldson 1981; Feuchtwanger ve Nailor 1981; Harris ve Worden 1986; Mazrui 1993; Neuhauser 1968; Saivetz 1989). Ancak yeni bağımsızlığını kazanan üçkıta sosyalist ülkeler, 1955'te Bandung'ta bağlantısızlar hareketinin kurulmasıyla Sovyet veya Çin kontrolünden bağımsız olduklarını da ilan etti (Allison 1988). Bağlantısızlar hareketinin stratejisi, Soğuk Savaş rekabetlerini kullanarak hem Batı'dan hem de Doğu'dan ve hem Birinci Dünya'dan hem de Üçüncü Dünya'dan fayda sağlamaktı.

Bölüm IV
Özgürlük Mücadelelerinin Teorik Uygulamaları

Ulusal Kurtuluş Hareketleri: Giriş

O devrimci kahramanlığın anısı baki kalacaktır.

Aijaz Ahmad (1992: 28)

Kolonyal bölünmenin her iki tarafında hem pratik hem de teorik düzeydeki sömürgecilik karşıtlığı, sömürgeciliğin başlangıcına kadar uzanır. Karayiplerdeki yerlilerden, Hindistan'daki Moğol yöneticilere ve Yeni Zelanda'daki Maorilere kadar sömürgeciliğe tabi olan halkların çoğu, Avrupa akınlarına ilk andan itibaren direnmişlerdir. Avrupalı, Japon, Yahudi veya Rus olsun, pek az sömürgeci başkaları tarafından işgal edilmiş topraklarda kendilerinden önce orada olanların devamlı direnişiyle karşılaşmadan koloniler kurmak konusunda başarılı olmuştur. Sömürgecilik tarihi, fetihlere karşı muhalefet örnekleriyle ve yabancı tahakkümüne ve egemenlik kaybına karşı ayaklanmalarla doludur. Kuzey ve Güney Amerika'nın, Afrika'nın, Güney ve Güneydoğu Asya'nın toprakları direniş sırasında dökülen kanlarla sulanmıştır. Yerleşik Avrupalı yönetimlere karşı sömürgeci karşıtı ayaklanmalar, Karayiplerdeki ayaklanmalarla başlamış (1519 ile 1844 yılları arasında yaklaşık yüz büyük ayaklanma olmuştur; zaman zaman Küba'da ayaklanma neredeyse her yıl gerçekleşen bir olay hâline gelmiştir), Amerikan Devrimi'yle ve Fransız Devrimi sırasında Karayipler ve Latin Amerika'da gerçekleşen sömürgeci ayaklanmalar ve köle ayaklanmalarıyla devam etmiş, on dokuzuncu yüzyıldaki (özellikle İrlanda, Hindistan ve Afrika'da gerçekleşen) pek çok ayaklanmayla sürmüş ve yirminci yüzyılda her yerde yaşanır hâle gelmiştir. 1791-1804 yıllarında

Haiti'de Toussaint l'Ouverture önderliğindeki ilk siyahi kurtuluş savaşından, "Kafir" savaşlarına (1817-29), Simón Bolívar'ın liderliğindeki Güney Amerika kurtuluş hareketine (1817-29), Nat Turner'ın Köle Ayaklanması'na (1831), Hint Ayaklanması'na (1857), Maori savaşlarına (1860-72), Morant Körfezi'ne (1865), Wounded Knee katliamına (1890), İrlanda'daki 1916 ayaklanmasına, Kızıl Ordu'nun Uzun Yürüyüşü'ne (1934-5), Mau Mau ayaklanmalarına (1952-9), Macaristan isyanına (1956) ve Vietnam Savaşı'na (1960-74) kadar bu en büyük direniş eylemleri iyi bilinmektedir. Bu tür ayaklanmaların sayısı ve kapsamı oldukça sıra dışıdır. Yalnızca Sahra Altı Afrikası'nda sömürgeciliğe direnişi ele alır ve en bariz örneklerden birkaçını anarsak; 1799-1906 yıllarında Güney Afrika'da (son silahlı isyan 1906'da Natal'da Bambatha'nın liderliğinde gerçekleşmiştir), 1821-34, 1873-4, 1895-6, 1900 yıllarında Ashantiler tarafından gerçekleştirilen, 1837'de Boerlere karşı Ndebele direnişiyle vuku bulan, 1851-2, 1858-68, 1879-81 yıllarında Basutoland'deki, 1854-64 yılları arasında Batı Afrika'da Fransızlara karşı El Hac Ömer'in direnişi, 1860, 1902, 1907, 1913 yıllarında Angola'da, 1870-1906 yılları arasında Britanya'ya karşı Zulu direnişi, 1870-1917 yılları arasında Portekizlilere karşı Barue direnişi, 1878'de Makuta ayaklanması, 1880-90 yıllarında Abushiri'nin isyanı, 1882-6 ve 1891-8 yıllarında Birinci ve İkinci Mandinka Savaşları, 1884 Massingire isyanı, 1886-1920 yıllarında Somali ve Etiyopya'da, 1888-98 yıllarındaki Samori Ture direnişi, 1888-91 yıllarında Doğu Afrika'da Almanya'nın yayılmasına karşı direniş, 1889-95, 1908-16 yıllarında Baule direnişi, 1891-8 Hehe Savaşı, 1893 İngiliz-Ndebele Savaşı, 1895-9 yıllarında Mozambik, 1896-1903 Ndebele-Shona Savaşı, 1897 Cambuemba Sena-Tonga ayaklanması, 1898 yılında Sierra Leone, 1898-1904 yıllarında Madagaskar, 1900 Nandi ayaklanması, 1901 Makanga isyanı, 1904-7 yıllarında Herero-Nama Ayaklanması (ve sonrasında imhası), 1904'te Kamerun, 1904 Shona ayaklanması, 1905-7 Maji Maji isyanı, 1905 Fransız Kongosu, 1905, 1908, 1914 yıllarında Kenya'da gerçekleşen savaşlar veya başkaldırılar sayılabilir (Ajayi 1989; Boahen 1985; Bute ve Harmer 1997; Crowder 1971; Iliffe 1995; Robinson, Gallagher ve Denny 1981).

İki dünya savaşı arasında, Sudan'da Dinka ve Nuer ayaklanmaları, Fransız ve İspanyol Rifleri, Fransız Moritanyası ve İtalyan Libyası'ndaki isyanlar veya Hindistan'daki "terörist" kampanyalar gibi örneklere ilaveten, direniş giderek daha fazla, Nijerya'da 1929 yılındaki (pazarcı kadınların kelle vergisi protestosundan çıkan) genel grev, Gana'da kakao

üreticilerinin yarattıkları çalkantı, Fransız Batı Afrikası'nda Hamallist muhalefet, Kenya'da vergi toplayıcılara yönelik saldırılar, Senegal'deki grevler, 1920'lerin sonunda Fransız Ekvator Afrikası'ndaki demiryolu inşaatı projelerinde uygulanan emek rejimlerine karşı ayaklanmalar ve 1935-8 yılları arasında Batı Hint Adalarındaki yaygın karışıklıklar gibi tarımsal ve endüstriyel ortamlarda siyasi şekillerde işlemeye başlamıştır. Direniş ayrıca gazetecilik ve yayıncılığın gelişkin entelektüel kültürleri, yani Boahen'in ifadesiyle, "gazeteler, kitaplar, broşürler, dilekçeler, protesto göçleri, grevler, boykotlar, seçim sandığı, kürsüler ve camiler" (Boahen 1985: 575) aracılığıyla da dile getirilmiştir. 1930'larda dünya çapında yaşanan ekonomik bunalım, sömürgecilik karşıtı hoşnutsuzluğu artırmıştır, ancak 1930'lu yılların sonunda bütün sömürgeci durum, İkinci Dünya Savaşı nedeniyle dönüşüme uğramıştır. Sömürgeleştirilmiş halkların bakış açısıyla, sonuç ne olursa olsun, en önemli unsur, emperyal güçlerin Güneydoğu Asya'da beyaz olmayan, Asyalı bir güç olan Japonya tarafından mağlup edilmesiydi. Savaş sırasındaki karışıklık ve sömürgeci otoritenin aşınması Hindistan, Burma, Gana, Tunus ve Libya gibi pek çok koloninin daha sonra bağımsızlık talep edebilmesi ve kazanabilmesi anlamına gelmiştir. Anayasal sömürgesizleşme için uygulanan baskıya çok az cevap alınabilen veya sömürgeci güçlerin çeşitli özerklik biçimleri geliştiren halklar üzerinde yeniden siyasi kontrol kurmaya çalıştıkları yerlerde, Vietnam'da PLAF ("Vietkong"), 1952-60 yıllarında Kenya'da Mau Mau, 1955-62 yıllarında Kamerun'da UPC, CNO gerillaları, 1964'ten 1991'e kadar Güney Afrika'da ANC ve PAC, 1961-76 yıllarında Angola'da FNLA, MPLA, UNITA, 1963-74 yıllarında Gine-Bissau'da Cabral'in liderliğini üstlendiği PAIGC, 1963-91 yıllarında Eritre'de ELF, 1964-76 yıllarında Mozambik'te FRELIMO, 1966-80 yıllarında Zimbabwe'de ZAPU, ZANU, 1964-90 yıllarında Namibya'da SWAPO'nun mücadeleleri gibi silahlı kurtuluş savaşları yürütülmüştür (Boahen 1985; Ajayi 1989; Bute ve Harm 1997; Mazrui 1993).

Tarih kitaplarında etraflıca anlatılan sömürge karşıtı ayaklanmalar, genel itibariyle işgal kuvvetlerinin başını en çok ağrıtan ayaklanmalardı. Her zamankinden daha aktif ve baskıcı hâle gelen emperyal polis gücü tarafından daha başarılı ve dolayısıyla daha sessiz bir şekilde bastırılan veya farklı, daha yerel direniş türleri geliştiren çok sayıda ayaklanmanınsa tarih arşivlerinden bulunup çıkarılması gerekmektedir. Sömürgeci işgali ve yönetimi sürdürmek için gerekli olan askerî saldırıların ve seferlerin

sayısı muhtemelen kapsamlı bir şekilde aktarmak için fazla yüksektir. Tek bir görüntü, bu ayaklanmaların olağanüstü kapsamının anlaşılmasını sağlayabilir: Üçüncü Dünya Atlası'nda 1519'dan günümüze sömürge karşıtı ayaklanmaların ve köle isyanlarının tarihleri ve yerlerini gösteren, tamamen dolu bir dünya haritası bulunmaktadır (Thomas vd. 1994: 44-5). Bu muazzam tarih, inatçı bir reddin olağanüstü hikâyesini anlatır.

Direniş türleri de çok farklıdır. Thomas vd. (1994: 44) direnişleri aşağıda kısaca tarif edilen beş kategoride ele almıştır:

i. *Fetihlere direniş:* Avrupa'nın istilasına tepki savaşları. Bunlar da profesyonel orduların resmî askerî muharebelerinden, yerel halklar tarafından oluşturulmuş yetersiz şekilde silahlandırılmış grupların düzensiz direnişlerine kadar çok geniş bir yelpazedeki askerî yanıtları kapsamaktadır.
ii. *Avrupa yönetimine karşı ayaklanmalar:* Bu kategoride köle isyanlarından, şiddetli ayaklanma ve başkaldırılara, kitlesel şiddet içermeyen protesto, grev ve sivil itaatsizlik hareketlerine kadar bütün bir sömürge karşıtı direniş gamı bulunmaktadır.
iii. *Dinî uyanış hareketleri:* Ütopik dekolonize bir gelecek adına geleneksel bir yerel kültürü öne süren dinî hareketler aracılığıyla dile getirilen sömürge karşıtı hoşnutsuzluk.
iv. *Sömürgesizleşmeye yönelik milliyetçi anayasal açılımlar:* Kanada, Yeni Zelanda ve Avustralya gibi beyaz yerleşimci topluluklarda sık rastlanır.
v. *Milliyetçi kurtuluş mücadeleleri:* Özellikle İkinci Dünya Savaşı'ndan beri ortaya çıkan silahlı gerilla direnişi.

Sömürge karşıtlığı tarihi, bu kategorilerdeki bütün tarihleri kapsar. İkincinin ayrıca yerel veya diğer çoğunluk halkların ayaklanmaları ve Kuzey ile Güney Amerika'da olduğu gibi, Avrupa yönetimine karşı Avrupalı sömürgeciler tarafından gerçekleştirilen erken dönem ayaklanmalar olarak da ikiye ayrılması gerekmektedir. Bunlardan ikinci alt başlık, 4 numarada ifade edilen en muğlak kategoriyle birleşmektedir: Ferro'nun ifadesiyle, "Bu bağımsızlık mücadeleleri beyaz sömürgeci yayılımın en ileri safhası olarak görülebilir." (Ferro 1997: 211). Hakkında en az çalışma yapılmış olan ve postkolonyal teorinin Comaroffların ve yakın geçmişte bu konuda çalışma yapan diğer Afrikalı tarihçilerin çalışmalarından bu yana daha ciddi ele almaya başladığı kategori, dinî uyanış hareketlerini içeren 3

numaralı kategoridir. Bu kategoride İslami ve Hindu milliyetçiliğin farklı versiyonları, Doğu Afrika ve Güney Asya'daki *Mehdi* hareketleri ve Doğu, Orta ve Güney Asya'daki ve Cava, Burma, Hindistan ve Yeni Zelanda'daki peygamberci ve mesihçi hareketler bulunmaktadır (Adas 1979; Andersson 1958; Boahen 1985; Comaroff ve Comaroff 1991, 1997; Kedourie 1971: 106--27; Rosberg ve Nottingham 1966: 324-31; Sundkler 1961). Sömürge karşıtı protestonun bir türü olarak peygamberci başkaldırı alanında, özellikle yerli ideolojileri kullanması ve modernite türleriyle eklemlenmesiyle ilgili olarak gerçekleştirilmesi gereken çok çalışma vardır. Dinî uyanış, genellikle yerel kültürden alınan geleneklerden esinlense de, bir milliyetçilik türü olarak kendi tahakküm yöntemlerini oluşturmaya da meyillidir. Ancak bazı Arap milliyetçiliği türlerinde olduğu gibi, sosyalizm ve feminizmin hedeflerinden bazılarıyla eklemlendiğinde postkolonyal eleştiri siyasetine tam olarak bağlanabilir.

Sömürge karşıtı mücadeleler, heterojen koşullara uygun olarak çeşitli biçimler almıştır. Kanada veya Avustralya gibi uzun süredir kurulu beyaz yerleşimci koloniler örneğinde, söz konusu mücadeleler beyaz yerleşimciler için katılımcı yönetim türlerinin aşamalı olarak gelişmesini içermiştir. Cezayir, Kenya veya Rodezya gibi beyaz bir azınlığın bulunduğu yerleşimci koloniler kaçınılmaz olarak azınlık grubu için daha karmaşık bir durum arz etmiştir ve bu grupların, çoğu örnekte, örneğin FLN, SWAPO veya ZANU gibi gruplar tarafından zorla mağlup edilmeleri gerekmiştir. Beyaz olmayan sömürge kolonileri gibi diğer yerlerde, genel olarak ekonomi ve eğitim ne kadar gelişmişse, Hindistan'da olduğu gibi Reform hareketlerinin de eşlik etmesiyle, burjuvazinin siyasi kışkırtmalarının bağımsızlık için etkili bir kampanya oluşturması o kadar olası olmuştur. Buna ilişkin örnekler, hepsi de gelişmiş bir eğitim sistemine, ekonomiye, etkin sendika yapısına ve kast veya sınıf hiyerarşisiyle katı bir şekilde tabakalanmış bir sosyal sisteme sahip olan Hindistan/Pakistan, Seylan (Sri Lanka) ve Gana'dır. Bu ülkelerde yerli bir elit sınıf iktidarı eline almaya hazırdı. Beyaz ve yerleşimci olmayan, yaygın deyişle "az gelişmiş" kolonilerde, ilgili sömürgeci güce de bağlı olarak, meseleler genellikle daha karmaşıktı ve yerel direnişin daha militan olması gerekiyordu. Beyaz yerleşimci koloniler dışında sömürge karşıtı hareketlere en çok direnenler, Fransa ve Portekiz gibi asimilasyonu benimseyen sömürgeci güçler olmuştur. Dolayısıyla sömürgeci uzlaşmazlık, sömürge karşıtı aktivistleri Vietkong veya FRELIMO gibi ulusal kurtuluş ordularıyla savaş açmaya zorlamıştır.

Postkolonyal analizler, zaman zaman iktidar dinamiklerinin her şeyden önce metinsel ve önemsiz olduklarını ve sömürgeleştirilen halkların nadiren gerçekten güçlendirildikleri izlenimini verir. Tarihse tam tersini gösterir. Yirminci yüzyıl öncesinde gerçekleşen direnişlerin çoğunun fiziksel direniş ve ayaklanma hâlini almış olması, tarihsel kayıtların dışında siyasetin artık büyük oranda sessiz olduğu anlamına gelmektedir. Sömürge karşıtlığı ancak on dokuzuncu yüzyılda özel siyasi, kültürel ve teorik pozisyonlar içinde de formüle edilmeye başlanmıştır. Bu tür formülasyonlarda kültürün merkezî rolü, sömürge karşıtlığı tarihinin bir özelliğidir: Genellikle zor kullanımıyla karşılaşacak direniş türlerinin gelişiminin yanı sıra, kullanılan kültürel aktivizm, sömürgecilerin tabi halklar arasında yaydığı ideolojik varsayımlara, meşrulaştırmalara ve aşağılık hissine karşı koymak üzere tasarlanmıştır. İdeolojik olarak bu siyasi direniş türleri, yerel kültüre dayananlar ve sömürgeci veya Batılı modernite türleriyle özdeşleşenler olarak ikiye ayrılabilir. Yirminci yüzyıl itibariyle bunlar birbirleriyle çok bağlantılı hâle gelmiştir ve pek çoğu ikisinin bir karışımından beslenmeye başlamıştır. Yine de bunlar, önemli ideolojik kutuplaşmalar olarak kalmıştır.

Sömürge karşıtlığı ortaya çıktığı her yerde ortak bir proje ifade etmiştir. Bu ortak proje iktidar yapısının tersine çevrilmesine ilişkindir. Ancak bu devirme ve tersine çevirmenin yapılma yolları, tamamen ilgili koloninin tarihsel koşullarına özgüydü ve pek çok farklı şekil alabilirdi. Dolayısıyla Füredi'nin öne sürdüğü gibi, sömürge karşıtlığı;

> nadiren kendisini yalnızca emperyalizm karşıtı terimlerle ifade etmiştir (...) Yerel iş birlikçiler de dâhil olmak üzere, bir dizi kurumun aracılık ettiği bir emperyal yönetimin söz konusu olduğu saf emperyal/kolonize bir ilişki bulunmamaktaydı (Füredi 1994: 22).

Bu yerel aracılık nedeniyle sömürge karşıtı hisler, genellikle toplumsal veya etnik şiddet aracılığıyla ifade edilebilmekteydi. İş birlikçilerin sömürgeci işgal ordusunu da içerdiği öne sürülebilir. Sömürgeci orduların er ve erbaşları, genel itibariyle yerli ve zaman zaman kontrol ettikleri halktan farklı bir millete veya etnik gruba mensup olan askerlerden oluşmaktaydı. Bağlılıkları sömürgeci güceydi (örneğin Thema Khumalo, Zimbabwe özgürlük mücadelesinde "Ülke beyazlar tarafından yönetildiği için siyahi askerler onlar ne istiyorsa yapmak zorundaydı ve siyahi askerler beyazları memnun etmek için yapılan korkunç dayaklardan ve işken-

celerden sorumluydu." demiştir; Staunton 1990: 77). Her şey, askerlerin mutlak sadakatini sürdürmelerine bağlıydı. "Hint Ayaklanması"nın bir kurtuluş savaşı olduğu konusunda Savarkar (1947) ile aynı fikirde olmak mümkündür ancak bunun, İngiliz subaylarına karşı gelen yerel Hint askerler (sipahiler) tarafından başlatılan bir isyan sonucunda ortaya çıktığı dikkate alındığında, bu savaşı bir ayaklanma olarak adlandırmak yanlış olacaktır. Şüphesiz bu savaş, bir isyandan daha büyük bir şey hâline gelmiştir ancak ayaklanmayı, "başkaldırı" veya "ihtilal" gibi daha genel bir kavramın içine almak, olayın radikalliğinin önemini azaltır. Marx'ın da vurguladığı üzere, ayaklanma bir anlamda herhangi bir kalkışmadan daha ciddi bir olaydır: Ordu, sömürgeci gücün temeli, olmazsa olmazıydı ve elbette, eğitimli ve silahlıydı.

> İngilizlerin subaylık ettiği 200.000 kişilik bir yerli ordu tarafından zapt edilen, 200.000.000 yerli ve yalnızca 40.000 kişiden oluşan bir İngiliz ordusu tarafından kontrol altında tutulan yerli ordu. İlk bakışta, Hint halkının bağlılığının temellerini, İngiliz yönetiminin yaratmakla Hint halkının sahip olduğu ilk genel direniş odağını örgütlediği yerli ordunun sadakatinden aldığı aşikârdır (Marx ve Engels 1959: 39-40).

Ayaklanma Britanya'nın sömürgeci gücünü devirmek için başvurulabilecek en ciddi olasılıktı.

Postkolonyal eleştirmenlerin ustaca gösterdikleri gibi sömürge karşıtı direniş pek çok farklı şekilde, pek çok farklı bağlamda ve pek çok farklı uygulamada ortaya çıkabilir. Öte yandan, kuramsallaştırılmış bir siyasi pozisyon olarak sömürge karşıtlığı görece kısıtlı sayıda şekil almıştır. sömürgeciliğe karşı siyasi, ideolojik ve askerî direnişin ana türleri aşağıdaki şekilde tanımlanabilir:

i. Avrupalı ahlaki ve insani itiraz (Aydınlanma, kölelik karşıtı kampanyalar; haklar teorisi),
ii. Avrupalı liberal ekonomik itirazlar (Smith, Cobden, Bright, Bastiat),
iii. Avrupalı/Avrupalı olmayan emperyal güçler arasındaki rekabet (örneğin Britanya-Fransa-Almanya-Rusya, ABD-Japonya-Rusya),
iv. Yerleşimci kolonilerde kendi kaderini tayin hakkı için siyasi hakkın öne sürülmesi (örneğin ABD, Kanada, Bolivya, Transvaal/Özgür Orange Devleti),
v. Kolonyal milliyetçilik (burjuva, kültürel, dini) (örneğin Hindistan, Pakistan, İrlanda, İskoçya, Polonya, Türkiye, Mısır, Kenya, Çin),

vi. Sömürge karşıtı enternasyonalizm (örneğin pan-Afrikanizm, pan-Arabizm, Panislamizm, *Hilafet* hareketi, *négritude* hareketi, Afrika sosyalizmi),
vii. Sanayi sektöründe grevler, toprak reformu hakkında ajitasyon, komünalizm, protesto göçleri, köylü isyanları vb. Bunlar çoğu zaman ya sömürgeci güce karşı direnişin yer değiştirmiş türleri veya genellikle komünizm ve/veya milliyetçilikle birlikte ortaya çıkan sömürge karşıtı duruşa dönüşmüş faaliyetlerdi,
viii. Marksist enternasyonalizm ve silahlı ulusal kurtuluş hareketleri (örneğin Çin, Vietnam, Küba, Angola, Mozambik).

Tarihsel olarak, postkolonyal teori tüm bunların ürünüdür. Ancak, bunlar arasında kendi tercihlerini de yapar. Genel itibariyle, 1'le iş birliği yapar ancak 2 ve 3'le yapmaz. Postkolonyal teorinin takipçi gruplarından biri, kendisini 4'ün içinde konumlandırır. 5'in mirasına hâlen bağlı olanlar, genellikle kendileriyle postkolonyal teori arasına mesafe koymaya ve onu "Batılı" olarak tanımlamaya en meyilli olanlardır. 6. kategori, her ne kadar pek çok kurtuluş ideolojisinde merkezî bir yere sahip olsa da ve ulusal kurtuluş siyasetinin daha geniş bir Marksist enternasyonalizm çerçevesi içinde geliştirildiği son, yani 8. kategorisiyle uyumsuz olmasa da artık çok az destekçiye sahiptir. Ancak bazı çağdaş postkolonyal düşüncelerde enternasyonalizme ilginin yeniden artmakta olduğu söylenebilir (Brennan 1997; Robbins 1999; Sinha, Guy ve Woollacott 1999). Dolayısıyla 7. kategorinin de gösterdiği gibi, sömürgeciliğe direnişin pek çok farklı ideolojisi ve türü mevcuttu ve postkolonyal teori de belli açılardan bunların hepsinin tarihsel izlerini taşımak durumundadır. Postkolonyal teorideki bazı gerginlikler, kurtuluş hareketlerinin kendilerinde bulunan geleneksel – her şeyden evvel burjuva (ve burjuva diaspora) milliyetçilikleriyle, çeşitli üçkıta sosyalist devrimci düşüncesi versiyonlarına dayanan ve direniş anılarından esinlenen sosyal adalet ve eşitlik hedeflerine daha çok angaje olan bir siyaset arasındaki - çatışma kaynaklarından ortaya çıkmaya devam etmektedir.

Dördüncü Direniş Bölgesi Siyasi Bürosu'nda;
Kwangsi İli'nin on üç ilçesini gezdim,
Ve on sekiz farklı zindanın keyfini tattım,
Suçum neydi benim, hâlen sorarım,
Kendimi halkıma adamış olma suçu.
(Ho Chi Minh, 1962: 85)

Marksizm ve Ulusal Kurtuluş Hareketleri

Engels'in, Abdülkadir el-Cezayiri'nin 1832-47 arasında Cezayir'de Fransız güçlerine karşı ayaklanmasını, "barbar toplum durumunun umutsuz" mücadelesi olarak nitelemesine atıfta bulunan Bryan Turner, "Klasik Marksizm, ulusal kurtuluş hareketleri için devrimci teori bakımından ümit vadeden bir kaynak olarak gözükmemektedir." der (Turner 1978: 5). Said'in *Şarkiyatçılık* adlı eseriyle aynı yıl yayımlanan Turner'ın *Marx and the End of Orientalism* (*Marx ve Şarkiyatçılığın Sonu*) başlıklı eseri, postkolonyal teori için merkezî öneme sahip bir proje olarak Avrupalı Marksist geleneğin "sömürgesizleştirilmesini" sağlamayı amaçlamıştır. Bazıları için postkolonyal teorinin Marksizm'le ilişkisi, temel siyasi gizemi olmuştur. Benim gibi bazı yorumcular, bu teoriyi Cezayir Bağımsızlık Savaşı bağlamında Marksizm'in savaş sonrası Fransa'daki projelerinden ayrıksı bir şekilde ortaya çıkması yönünden analiz etmiştir; Ahmad gibi diğerleri ise milliyetçi bir Marksist-Leninizm'den ayrıldığı için topa tutmuştur (Young 1990; Ahmad 1992). Bu tür argümanlar birbirine tamamen zıt değildir; zira her ikisi de postkolonyal teorinin yönelim bakımından Marksist olduğu ancak aynı zamanda kendini her zaman Ortodoksluktan ayrılışıyla tanımladığı ve Marksizm'in, Stalinist veya daha sonraki Komünist Parti versiyonlarında yönünü değiştirdiği gerçeğine tanıklık etmektedir.

Bu merkezden sapma süreci oldukça heterojen olan Marksizm'de her zaman mevcuttur. David Forgacs'ın gözlemlediği üzere;

> Marksist düşünce, kendi içinde ne kadar titiz olsa da melez bir niteliğe sahip olmaya meyillidir. Marksizm, kendisini yalnızca gerçek

> dünyada ve yalnızca kendi metinlerinde değil, aynı zamanda Marksist olmayan düşünceye karşı da inceleyerek ve keskinleştirerek şekil almıştır. Marx'ın kendi düşüncesi, Hegel, Ricardo ve Proudhon gibi düşünürlerin düşünceleriyle eleştirel bir diyalog içerisinde gelişmiştir (Forgacs 1982: 134).

Lenin nasıl Marksizm'i "Alman felsefesi, İngiliz siyasi ekonomisi ve Fransız sosyalizmi"nin bir ürünü olarak tanımladıysa (Lenin 1968: 20), sömürge karşıtı Marksizm de Doğu'yla Batı'nın bir melezi olarak gelişmiştir. Bu melezleşme, yirminci yüzyıl boyunca, bir felsefe ve siyasi pratik olarak diğer disiplinler, coğrafyalar, kültürler ve siyasi bağlamlarla üretken bir şekilde etkileşim içine giren Marksizm'in bir özelliği olagelmiştir. Sömürgeci bölgede veya üçkıta bölgesinde Marksizm, farklı sosyal ve kültürel bağlamların taleplerine uygun olarak Batı'da genellikle bilinmeyen şekillerde gelişmiştir.

Yirminci yüzyılın başlarında ortaya çıkan Latin Amerikalı Marksistler, özellikle José Carlos Mariátegui, Marksizm'in Avrupamerkezciliği sorununu ilk ortaya atanlar olmuşlardır. Bu, Marksizm'e bir itiraz değil, daha ziyade Marksist teori içinde, teorinin gözden geçirilmesi ve yönelimini yeniden belirlemesi ihtiyacını ortaya koyan bir itirazdır. Sömürge karşıtı ve postkolonyal düşünce, her daim Marksizm'i kendi amaçlarına uygun olarak yeniden formüle etme, tercüme etme ve dönüştürme sürecine dâhil olmuştur ve bu da Marksizm'in içinde eleştirel ve dinamik bir gelenek oluşturmuştur. Postkolonyal teori, Marksist düşüncenin ve Marx'ın kendi düşüncesinin bir ürünüdür. Avrupa'daki Marksistler veya diğer yerlerdeki Ortodoks Marksistler, genellikle Avrupalı olmayan Marksizm türlerinin önemini ancak sınırlı şekilde dikkate almış ve nadiren kabul etmiştir. Marksizm'in kendisinin de merkez ve kenar ilişkileri, kendi tahakküm, direniş ve devirme türleri bulunmaktadır. Postkolonyal teori sömürgesizleşmenin kültürel ürünü olduğu kadar, sömürge karşıtı bölgede Marksizm'in de tarihsel ürünüdür. Birinci nesil postkolonyal teorisyenlerin çoğu için Marksist teori o kadar başlama noktası, yaptıkları şey açısından o kadar temel, çağdaş entelektüel kültürlerinde o denli baskındı ki daha sonra ortaya çıkan bütün çalışmalar bakımından bir esas hat olarak kabul ediliyordu. Dahası, komünist devrimci siyasetle aşinalıkları tamamen üçkıtaya ilişkindi: Çin, Vietnam, Küba.

Bazıları Avrupalı olmayan sömürge karşıtlığı açıklamalarında Marksizm'in merkezî rolüne, her ne kadar Avrupa kültürüne ilişkin tek büyük

öz eleştirel söylem olsa da yine de Avrupalı (ve hatta Alman) bir söylem olduğu gerekçesiyle itiraz edebilir. Ancak Lenin'den sonra sömürge karşıtı Marksizm büyük oranda Üçüncü Dünya'nın bir yaratımıydı: Üçkıta siyasetinin meşguliyetleri, onu Avrupa ve Amerika'nın kemikleşmiş emperyal gücüne karşı kullanılabilecek farklı bir araca dönüştürebildi. Marksizm 1917'den sonra Üç Kıta'da gerçekleşen ulusal kurtuluş hareketlerinin muhtemelen çoğunun zihniyetinde ve uygulamalarında merkezî öneme sahipti. Sömürge karşıtı hareketler o dönemde zaten Afrika'da, Asya'da ve ABD emperyalizmi bağlamında Orta ve Güney Amerika'da mevcuttu. Orta Doğu istisna olmak üzere, pek çok kolonide mevcut ulusal veya sömürge karşıtı hareketlerle, komünizmin yeni radikal siyasi ve sosyal gündemi arasında ideolojik ittifaklar veya uyarlamalar hızla gerçekleşmiştir (Laqueur 1956; Rodinson 1979; Turner 1978). Aynı zamanda 1917 tarihi, bağımsızlık hareketleri on dokuzuncu yüzyılda Garibaldi ve Mazzini'nin prestijli burjuva milliyetçiliğine uygun olarak oluşturulan İrlanda'nın ve daha karmaşık bir şekilde, Hindistan'ın neden bu kuralın ana istisnalarını oluşturduğunu açıklamaktadır. Hindistan'da komünistler ve aşırı solcu gruplar, büyük oranda Hindistan Kongre Partisi'yle birleşmeyi reddetmiş ve milliyetçi duyguların Nehru'nun sosyalist sekülarizmi, Cinnah'ın reformist İslam'ı ve Savarkar'ın dinsel komünalizmi tarafından sahiplenilmesine izin vermiştir. Diğer yerlerde İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Nkrumah ve Fanon'un ardından gelen Afrika milliyetçiliklerinin çoğu, Marksizm veya sosyalizmin versiyonlarıyla bütünleşmiş ve Çin ve Vietnam gibi ülkelerdekiler gibi, Asya'daki komünist partilerin büyük bölümü komünist parti olarak başlayıp, daha sonra gündemlerine milliyetçiliği dâhil etmiştir.

Bazı istisnalara rağmen, Marksizm tarihsel olarak yirminci yüzyıldaki sömürge karşıtı direniş için teorik ilhamı ve en etkin siyasi pratiği sağlamıştır. En büyük gücü siyasi söyleminin, sömürge karşıtı mücadelenin bir sömürgeci bölgeden diğerine tercüme edilebilmesini sağlayan bir araç olmasıdır. Marksizm, tanım itibariyle kendine odaklı ve yalnızca kendi tabanıyla diyalog içinde bulunan milliyetçilikten çok daha fazla, çok farklı durumlardaki aktivistlerin birbirleriyle iletişim kurmalarını sağlayabilen tercüme edilebilir bir siyaset ve siyasi dil sağlamıştır; özgünlüklerin ortak bir sömürge karşıtlığı ortamında tartışılabildiği evrensel bir vasıta sunmuştur. Bu, sömürgeci koşullara uyması için diyalektik olarak değiştirilebilen Leninist evrensel Bolşevik modeli doktriniyle başlatılmıştır. Sömürge

karşıtı mücadelelerde Marksizm ve milliyetçilik arasında kurulan ittifak genellikle bir Marksizm türü olmaktan ziyade, bir milliyetçilik türü olarak algılanmıştır: Marksizm'in bir tür milliyetçiliğe dönüştüğü düşünülmüştür. Burada, bunun tersi bir sav, yani Marksizm'in tercüme edilebilirliğinin tam anlamıyla şeffaf olmamak zorunda olan bir tercüme sürecine tabi olduğu siyasi ve teorik olarak daha yenilikçi pratik içinde milliyetçiliğin tamamlayıcı bir unsur olduğu öne sürülmektedir. Lenin'e karşı öne sürülen diyalektik bir antitezle, üçkıta Marksizmi, devrimci pratiklerin tercüme edilemezliği olarak ifade edilebilecek unsuru, yerel türlere olan vurguya duyulan ihtiyacı ve evrenselin yerel deyişe tercüme edilmesini vurgulamıştır. Bu, Bolşeviklerin kendi devrimci modellerinin evrenselliği ve evrensel anlamda tercüme edilebilirliği tezlerine, Stalin'in "yukarıdan devrim"ine ve ayrıca buna denk düşen, Fidel Castro'nun 1962 İkinci Havana Deklarasyonu'nda yaptığı açıklamadaki ifadesiyle, devrimin dünya pazarındaki mallardan biri olduğu yönündeki Amerikan varsayımına karşı yapılmıştır:

> Küba bir devrim ihracatçısıdır. Uykusuz tüccarlarının ve tefecilerinin zihinlerinde, devrimlerin herhangi bir mal gibi satın alınabildiği, satılabildiği, kiralanabildiği, ödünç verilebildiği, ithal ve ihraç edilebildiği fikri bulunmaktadır (Castro 1972: 144).

Dolayısıyla, üçkıta Marksizm'i, Fernando Otiz'in anlamlı kavramını öngörerek, daha sonra postkolonyal teorinin temelini sağlayacak olan Marksizm'in kültürüstüleştirilmesi olarak tanımlanabilir.

Abdel-Malek'in Marksizm ve Kurtuluş Hareketleri Üzerine Görüşleri

1917 yılından itibaren Sovyet bloğunun sömürge karşıtı mücadelenin etkin kaynağı olarak görülmeye başlanmasının açık pragmatik nedenleri bulunmaktaydı. Tarihsel olarak, Sovyetler Birliği'nin ve daha sonra Çin ve Küba gibi ülkelerin sömürgeciliğe karşı mücadelelere sağladığı maddi ve askerî destek, pratik ve teoriğin hiçbir zaman tamamen özdeş olmasalar da tutarlı bir şekilde paralel oldukları anlamına gelmektedir. Yirminci yüzyıl boyunca, Üçüncü Enternasyonal sırasında ve savaş sonrası dönemde (1935-45 yılları arasındaki dönem dışında) farklı Marksist ideolojilere sahip komünist ülkeler, Sovyetler Birliği paradoksal olarak ayakta duran son büyük imparatorluk olarak kalana ve yıkılışı

son büyük sömürgeci rejim olan Güney Afrika'nın yıkılışıyla tesadüf sayılamayacak bir şekilde denk gelene dek, pek çok sömürgeci kurtuluş hareketi için doğrudan maddi yardım, ilham ve sömürge karşıtı mücadele konusunda yol gösterici siyasi felsefe sağlayıcılar olarak hareket etmişlerdir. Yirminci yüzyılda, Rusya'da 1917 Bolşevik Devrimi ve onun aracılığıyla Doğu Avrupa ve Çin'dekiler veya Asya, Güneydoğu Asya, Afrika ve Karayiplerdeki sömürge karşıtı kurtuluş mücadeleleriyle, dünya nüfusunun üçte birinin geç emperyalizm döneminde kapitalist dünya sisteminden başarıyla koptukları kapitalizm ve Batı'nın iktidarına karşı olağanüstü bir direniş düzeyi göze çarpmaktadır. Bazı durumlarda, örneğin Vietnam Savaşı sırasında "Domino Teorisi" döneminde, Marksist direnişin galip gelmeye başladığı pek çok kişi tarafından iddia edilmiştir. Ahmad'ın da öne sürdüğü üzere Vietnam Savaşı sömürge karşıtı direnişin zirvesini temsil etmiştir:

> Devrimci sömürge karşıtlığı; en geri ekonomilerde en ileri sosyalist siyasi pratik; sosyalizmle emperyalizm arasındaki doğrudan uzatmalı mücadele; kuvvetlerin tamamen eşitsiz dengesi - hepsi Vietnam Savaşı'nda yoğunlaştırılmış bir şekilde bulunmaktadır (Ahmad 1992: 28).

1963 yılında Simone de Beauvoir şöyle yazmıştır: "Che Guevara, Amerika Birleşik Devletleri hakkında, 'Bütün dünyayı kaybedecek' kehanetinde bulunmuştu ve kehaneti gerçekleşmeye başlamıştı." (de Beauvoir 1968: 520). Ancak sömürge karşıtı zafer, daha sonra sosyalist yenilgiye dönüşmüştü. Pek çok sosyalist direnişin, daha sonra çökmüş ve üçkıta sosyalizminin sömürge karşıtı savaşın ertesinde oluşan kaos ortamı nedeniyle bazı sıkıntılar yaşamış olması, olağanüstü tarihsel başarılarını geçersiz kılmaz veya bu tür direnişlerin sona erdiği anlamına gelmez. Üçkıta sosyalizmi, aynı zamanda kapitalizmin doğasını da dönüştürmüştür. Alternatif bir ekonomik sisteme dâhil olsun olmasın, Marksizm ve sosyalizmin idealleri en sömürgeci modunda bulunan kapitalizme karşı dâhilî bir direniş şekli olmaya devam etmektedir.

Marksizm'in ulusal kurtuluş mücadeleleriyle ilişkisi meselesi, Anouar Abdel-Malek tarafından 1970 yılında yazılan bir makalede kapsamlı bir şekilde ele alınmıştır. Latin Amerika, Afrika ve Güneydoğu Asya'da sömürge karşıtı ve emperyalizm karşıtı aktivizmin doruk noktasına ulaştığı bir dönemde formüle edilen Abdel Malek'in katkısı, teorik tartışma

ve analiz düzeyinde hiçbir zaman aşılamamıştır. Üçkıtada sürdürülen pek çok Marksist siyaset tartışmasının merkezinde bulunabilecek bir duyguyu ifade eden Abdel-Malek, Marksizm'i sabit bir doktrin olmaktan ziyade, dinamik bir hareket olarak ele alır ve Marx veya Lenin'in yazılarında, bunların "her konjonktüre doğrudan uygulanacak katı bir şema" olarak alınması gerektiğine yönelik herhangi bir ifade bulunamayacağını öne sürer (Abdel-Malek 1981, II: 106). Bu, Abdel-Malek'in makalesinde ele alınan, şakayla karışık "aborijinler arasında Marksizm" olarak adlandırdığı şeye veya "az gelişmiş dünyanın" Üç Kıta'sında Marksizm'e dair merkezî sorunsal olan, Marksizm ve ulusal kurtuluş hareketleri arasındaki ilişkiler ve bunların etkileşiminin Üç Kıta'da uygulanan şekliyle Marksizm üzerindeki etkisiyle alakalıdır. Abdel-Malek, bu Marksizm'in Avrupa'daki Marksizm'le kesinlikle aynı şey olmadığı konusunda uyarıda bulunur. Dahası, bunlar arasında "mevcut durumda sentez bir yana diyalog olasılığı bile bulunmamaktadır" der. Bu koşullar 1970'de yoksa bile, Avrupa Marksizmi'nin merkezinin dışında daha sonra diyalog ve yapıcı sentezin meydana geldiği alan artık postkolonyal teori tarafından oluşturulmaktadır. Postkolonyalizm, kültürel konumunun özgünlüğü, Orta Doğu (Amin), Latin Amerika (Frank) ve Afrika'nın (Wallerstein) ekonomistleri tarafından geliştirilen Dünya Sistemleri Teorisi'nin genel paradigması içerisinde diyalektik olarak işleyen kurtuluş hareketlerinin Marksizmi'ne aracılık etmiş ve onu geliştirmeye devam etmiştir (Frank 1969; Wallerstein 1974-89, 1975, 1979, 1984; Amin 1974, 1977, 1988).

1970'te Üç Kıta'nın bakış açısıyla Avrupa'da Marksizm bir krizin içerisinde görülüyordu. Abdel-Malek, "Çok nadir teorik yenilenme görülebilmekte" diye yazar ve anlamlı bir şekilde, "gerçekleştirilen teorik çalışmaların devrimle çok az ilişkisi bulunmakta" diye de ekler (Abdel-Malek 1981, II: 79). Öte yandan, Avrupa perspektifiyle üçkıta Marksizmi, "Batı'nın düşünürleri ve eylem adamları, yani aktivistleri tarafından – en azından Komintern'deki krize kadar – geliştirilen ve kurumsallaştırılan Marksizm'in aksine bir tür radikal milliyetçilik" olarak görülmektedir. Böylece Abdel-Malek, Rus ve Avrupa komünist partilerinin Marksizm'leriyle (Komünist Parti içinde çalışıyor olsun veya olmasın) Batılı Marksistler tarafından hiçbir zaman kabul edilmeyen Avrupa dışında geliştirilen Marksizm arasında konuşarak, bir Marksizmler diyalektiği kurar. Kendisi bunu Avrupa'nın uzun zamandır devam eden kültürel ve siyasi hegemonyasına dayanan, Avrupalı partilerin uluslararası sosyalist ve ko-

münist hareketler üzerindeki geleneksel hegemonyasına bağlamaktadır. Batılı Marksistler, Marksizm'in pratik devrimci dinamiklerini başarılı bir şekilde geliştirdiği ve siyasi gücü elde ettiği yerin Avrupa dışındaki dünya olması gerçeğine rağmen, burada meydana gelen olayları marjinalize etmeyi tercih etmişlerdir.

Abdel-Malek'in, üçkıta Marksizmi'nin açık bir "radikal milliyetçilik" türü olarak görünüşü konusundaki rahat açıklaması kayda değerdir. Batı'da sol entelektüeller Marksizm'in milliyetçilik ile ilişkisi konusunda kafa yorarken, bunları genellikle birbiriyle ilişkili ideolojiler olarak gören (ki herhangi bir yerel hoşnutsuzluğu derhâl "komünist" olarak etiketleyen sömürgeci güçler de aynı şekilde düşünmektedir) üçkıtacılar bakımından bu hiçbir zaman sorunlu bir mesele olmamıştır (Munck 1986; Nimni 1991; Soekarno 1969). Sömürge karşıtı bakış açısıyla Marksizm ve milliyetçilik ortak bir hedefe sahiptir: Rodinson, "Ulusal kurtuluş da sosyal kurtuluş kadar sosyalist idealin bir parçasıdır." diye yazar (Rodinson 1979: 119). Bu kesinlikle milliyetçiliğin de kendi başına Marksist idealin bir parçası olduğunu iddia etmek anlamına gelmemektedir. Marksizm daha adil ve eşitlikçi bir toplum idealine dayanan bir siyasi felsefedir. Milliyetçiliğin böyle bir projesi yoktur. Ulusal kurtuluşun özgürleştirici talebi milliyetçiliğin kendisinden çok farklıdır. Ancak bu ikisi genellikle birbirinin içinde yer alır ve bu da Parry (1987) ve Lazarus (1999) gibi yorumcuları kaygılandıran sorunun temelinde yer almaktadır. Parry ve Lazarus'un öne sürdüğü gibi postkolonyal eleştirmenler, milliyetçilik eleştirilerinde zaman zaman bazı milliyetçi direniş söylemlerini kötülemiş olabilirler (Parry 1987: 35; Lazarus 1999: 120). Eğer kötülemişlerse bunun nedeni, konu ilk defa Lenin ve M. N. Roy tarafından vurgulandığından beri ortada olduğu üzere, özellikle kadınlar bakımından özel öneme sahip bir konu olan sömürge karşıtı milliyetçiliklerin asla aynı şey olmamalarıdır. Ahmad'ın veciz bir şekilde ifade ettiği gibi, "Bazıları ilericidir; bazılarıysa değildir." (Ahmad 1992: 102). Batı'dakilerin "Üçüncü Dünya milliyetçiliği" olarak adlandırdıkları olgu, hiçbir zaman genel bir modele ve hatta ideolojiye uygun olarak işlemediği için asla milliyetçilik teorisyenleri tarafından başarılı bir analize tabi tutulamamıştır. Breuilly, "Sömürge karşıtlığı milliyetçiliğin ana türlerinden biridir." diye yazar (1993: 156). Daha ziyade, sömürge karşıtlığının ulusal kurtuluş için bir tür milliyetçiliği kullandığı söylenebilir. Ancak bu tür bir milliyetçilik, Fanon için olduğu gibi sömürge karşıtı bir hegemonyayı ifade etmenin incelikli ve stratejik bir yoluydu. Milliyetçiliğin bir amaç olduğu durumlardan farklı olarak baskıcı tür

ve pratikleri içermesi gerekmiyordu. Bu, postkolonyal eleştiri için temel bir öneme sahip, önemli bir ayrımdır.

Her ne kadar kendisi bunu bu kadar çok kelimeyle ifade etmese de Benedict Anderson'ın *Hayali Cemaatler* (1983) adlı eserinin ortaya koyduğu yenilik, Anderson'ın, Stalin'in 1913 tarihli makalesinde yaptığı gibi (Stalin 1936) milliyetçiliği bir dizi değişken aracılığıyla tanımlamak yerine, milliyetçiliği bir tür dil olarak daha Saussurecü bir şekilde açıklamaya çalışmasıdır. Saussurecü anlamda bir dil olarak milliyetçilik, anlamını içerikten ziyade bir form olarak ayırıcı şekilde kazanır (Bağımsızlık sonrasında milliyetçiliği bir formdan ziyade, içerik olarak ele alma hatasını yapan "ulus inşası" çabalarının genellikle başarısız olmasının veya en azından zorla işlemesinin nedeni budur). Füredi aynı argümanı daha pragmatik bir şekilde öne sürer:

> Milliyetçilik nadiren bağımsız bir değişkendir; daha ziyade çok çeşitli yanıtların, heveslerin ve çıkarların ifade edildiği bir formdur. Gücü dâhilî değildir; aksine çeşitli sosyal grupların duygularının yoğunluğuna bağlıdır. Bu, içine kapanık milliyetçi politikacıların, kitlelerin daha iyi bir hayata yönelik heveslerini bir araya getiremezlerse çok da yol kat edememelerinin nedenidir. Sorunu içine kapanık milliyetçiliğin incelenmesine indirgeyenler, nihayetinde kendilerini bir tür benzer kolektif kimlikle bütünleştirebilecek temeldeki sosyal dinamiği göz ardı etme riskiyle karşı karşıyadır (Füredi 1994: 21).

Füredi'nin Britanya Guyanası, Kenya ve Malaya örneklerinde gösterdiği gibi, içine kapanık bir ideoloji olarak elit milliyetçilik türleri genellikle, köylüler veya işçiler açısından daha büyük öneme sahip arazi hakları gibi özel konular nedeniyle ortaya çıkan huzursuzluklarla daha geç bağlantı kurmuştur. Sömürgeci bir durumda bu tür mücadelelerde sömürgeci yerleşimcilere veya sömürgeci makamlara karşı olmaları, bunların "milliyetçi" meseleler olması için yeterliydi. Ancak, sıradan erkek ve kadın köylü ve işçiler için milliyetçilik genellikle arazi, adil ücret ve baskıcı vergilendirme türlerinin ortadan kaldırılması gibi özel hedefe yönelik bir araçtı. Füredi'nin analizi, bağımsızlıktan bu yana tarihçilerin, Kongre Partisi entelektüellerinin milliyetçi programıyla, eğer milliyetçi davaya katılıyorsa ancak Gandi üzerinden katılan, kitlelerin grevleri ve köylü huzursuzlukları arasındaki görünür uçurumu anlamakta zorluk çektikleri Hindistan örneğine daha uygundur. Milliyetçiliğe kendi başına analiz edilmesi gereken daha önceden ayrıca var olan bir tür içerikten ziyade,

bir form ve bir dil olarak (bu bağlamda Lacan'ın bir dil olarak bilinç dışı analizini izlemek ilginç olacaktır) bakmak, sonsuza dek devam edebilecek bağlantısız tefekkür ve kaygıları basitleştirir.

Tarihsel örnekler, "milliyetçilik" ve onun görünürdeki ifade türleri arasındaki bağlantı ne kadar müphem olursa olsun, bir dil olarak işlediği için bunun siyasi anlamda çok önemli olmadığını göstermektedir. Örneğin, Britanya Guyanası'ndaki sömürgeci makamlar şeker işçilerinin militan huzursuzluklarıyla karşılaştıklarında, bunun siyasi etkisi milliyetçi bir hareket olarak ortaya çıkmıştır. Sömürgeci makamlar için grevler ve kışkırtmalar yalnızca grev ve kışkırtma değildi; milliyetçi bir sömürge karşıtlığının diliydi. Aynı şekilde Kenya'da sömürgeci yerleşimci makamlar, gecekondu sakinlerinin White Highlands'den çıkartılmaya karşı direnişiyle karşılaştıklarında bu hareketi tanımlamak için milliyetçi bir hareket yarattılar: "Mau Mau." Bir kere böyle nitelendiğinde, herhangi bir direniş eylemi milliyetçi sömürge karşıtı bir ifade hâline gelmiştir. Sonuçta bir hareket olarak Mau Mau bundan sonra, bir anlamda var oldu. Olaya müdahale etmesi istenen Britanya ordusu iddia ettiği gibi "Mau Mau" hareketini yenilgiye uğrattığında – daha sonra gelişen sömürgesizleşme sürecinin sorunsuz bir şekilde ilerlemesinin de gösterdiği gibi – aslında sadece sömürgeci yönetimin kendi icadını yenmişti. Esas mesele kontrol ve tahakkümdü; bu örnekler sömürgeci bir durumda iktidar yarışının milliyetçilik diline dayanarak yerel düzeyden ulusal düzeye kolaylıkla tercüme edilebildiğini göstermektedir. Dolayısıyla, milliyetçilik, Avrupa'da "neyse" veya ne olmuş olursa olsun, üçkıta bağlamında her daim sömürgeciyle sömürgeleştirilen arasında egemenlik ya da kendi kendini yönetme konusundaki iktidar mücadelesinin işlediği dil olmuş ve bir dizi özel meselenin ve şikâyetin bir araya getirilerek politize olduğu bir kavram olarak işlev görmüştür. Söz konusu iktidar yapısı orada bulunduğu sürece, içine istediğiniz şeyi (milliyetçiliğin değişken kurucu unsurları gibi) koyabilirsiniz. Ancak Fanon'a rağmen bu iktidar yapısı, nadiren basit bir şekilde ikili bir yapıdır. Sömürgeci iktidar en azından ilk cin tonikten önce, görece bütüncül olmuş olabilir ancak sömürge karşıtı muhalefet, genellikle parçalı ve çeşitliydi ve genel olarak birbiriyle rekabet eden veya birbirine karşı olan farklı çevre ve sınıflardan kaynaklanıyordu. Dolayısıyla asıl mesele Mao'nun da öne sürdüğü gibi mücadelenin, daha küçük farkların büyük farkın davası için bir kenara bırakılabileceği bir dereceye getirilmesiydi. Bağımsızlıktan önceki o devrimci anın dayanışması, daha sonra bütün

toplumların siyasi hayatındaki diğer iktidar mücadelelerine de yansıyacaktır. Örneğin kadınların özgürleşmesine... Veya sosyalizme...

Nasıl sosyalizm bir dizi hoşnutsuzlukların temsili için uygun bir sifon ve bunların kendilerinin ötesinde metaforik bir anlama aktarılabilmelerini sağlayan bir araç olarak işlev görebildiyse, İslam ve Marksizm de bunu yapabildi. Daha önce de gözlemlendiği üzere pek çok devrim, her ne kadar bazen komünist olarak nitelendirilseler de, ideolojik düzeyde içerik bakımından pek Marksist sayılmazlardı ve daha sonra da sosyalizm türlerine doğru evrilmediler. Yine Fanon'a rağmen, Cezayir buna iyi bir örnektir. Cezayir, İslamcı milliyetçiliğin aynen diğer milliyetçilikler gibi işlev gördüğüne de iyi bir örnektir – İslam'ın sosyal ve kültürel olarak benimsenmiş olması, daha da iyi işlev görmesine neden olur. Vietnam gibi diğer örneklerdeyse komünizmin emperyalizm karşıtı pozisyonu, örgütlü bir komünist partinin halkın desteğini almasını sağlamak için yeterliydi; dolayısıyla devrim de komünist oldu. Küba gibi bunun dışındaki örneklerdeyse devrimcilerin popülaritesi, devrimden sonra komünizme yönelimi beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla tarihsel olarak kurtuluş hareketleri heterojen olagelmiştir ve tek bir "gelenek" oluşturmazlar. Öte yandan Marksizm veya sosyalizmin bu hareketlerle ilişkisi, yalnızca hâkim ideoloji olmasından dolayı değil, aynı zamanda Gandi örneği dışında, Marksist sömürge karşıtlığı entelektüel ve siyasi bir hareket olarak faaliyet gösterdiği ve hâlen uygulamaya konabilecek dikkat çekici ve oldukça kapsamlı bir teorik bilgi birikimi ürettiği için her zaman fazla belirlenmiş olacaktır. Bazı ayaklanmalar veya isyanlar gibi özgürlük mücadeleleri, her ne kadar köylü ayaklanmaları gibi ayaklanmaların anlaşılması bugün postkolonyal tarih için en acil görev olsa da tarih olmuşlardır. Başka örneklerdeyse tarihin yeniden yazımı bile sömürge karşıtı bir hareketin önemli bir parçasını oluşturmuştur ve bu durum, bazı sömürge karşıtı hareketlerin aynı zamanda analizleri bugünün siyasi ve kültürel durumlarında yankılanmaya devam eden muazzam söylemsel üretimler olduğu tezini güçlendirmektedir.

Birinci Dönem: 1928'e Kadar

Abdel-Malek Marksizm'le ulusal kurtuluş arasındaki ittifakın üç döneme ayrılabileceğini savunmaktadır: Bu dönemlerden ilki 1928 yılındaki Altıncı Komintern Kongresi'ne dek uzanır. Herhangi bir başarılı sosyalist

devrimin yaşanmadığı (İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar) ikinci dönem için Abdel-Malek "çok az malzeme bulunduğunu veya hiç bulunmadığını" ve Komintern'in savrulup duran pozisyonunun yalnızca "katledilenler gettosu" ürettiğini savunur (Abdel-Malek 1981, II: 87). Bunun, Marksizm'in ulusal kurtuluş hareketleriyle ilişkili bütün gelişmeleri engellediğini ve onları parçalı ve yalnızca anakarayla diyalog içinde işler hâlde bıraktığını da iddia eder. 1945 sonrasındaki muzaffer üçüncü dönemde, özellikle 1949 Çin Devrimi'nin ardından Üç Kıta'da Marksizm'in özgün teorik ifadeleri ortaya çıkmıştır.

Abdel-Malek'in bahsettiği ilk dönem olan 1928'e dek Komintern'in ulusal kurtuluş dönemi, hâlihazırda detaylı olarak incelenmiştir. Burada önemli olan unsurlar, devrimci mücadelenin doğuya genişlemesi ve Komintern kongrelerinde gerçekleştirilen tartışmalarda komünizmin ulusal kurtuluş hareketleriyle stratejik ilişkisinin ele alınmasıdır. Daha önce Üç Kıta'nın sorunları ile karşılaşmalarından dolayı zenginleşen ve yerel bir dile tercüme edilen farklı bir Marksizm'in ilk kez Bakü Konferansı'nda dile getirildiğini ve daha sonra Malaka, Roy ve Sultan Galiyev'in öncü çalışmalarında geliştirildiğini görmüştük. Abdel-Malek'in de işaret ettiği gibi, bu üç kişi komünizmin Avrupalı olmayan milliyetçi hareketlerle ilişkisine dair olası pozisyonların yelpazesini temsil eder: Malaka, komünizmle sömürge karşıtı hareketlerin aynı hedefe sahip oldukları için özdeşleştikleri ancak aynı sosyal siyaseti paylaşmak zorunda olmadıkları yönündeki en milliyetçi tezi sunmuştur. Roy ise aksine her tür milliyetçiliğin, kolonilerin bugüne kadar küresel emperyal sistemdeki marjinalleştirilmiş ekonomik rolüne daha fazla önem vermeye başlayan Marksist teorinin sömürgeci duruma dikkatli bir şekilde uygulanması lehine terk edildiği pozisyonu benimsemiştir. Abdel-Malek, Sultan Galiyev'in "daha sonra Üç Kıta'nın Marksizmi olacak ideolojinin temelini attığını" söyler (Abdel-Malek 1981, II: 84). Bu, Galiyev'in Marksizm'i yerel kültürlere uyarlamasıyla başlamıştır.

Alexandre Bennigsen'e görw, Sultan Galiyev'de en özgün olan şey, "Batı sanayiciliğine karşı yaratılan Marksist teoriden başlayarak, onu Asya tipi ve özünde tarımsal bir toplumun ihtiyaçlarına göre değiştirmiş ve uyarlamış" olmasıdır (Bennigsen 1958: 401). Önceki bölümlerde gösterildiği üzere Sultan Galiyev, Bolşevikler tarafından doğunun siyasi potansiyelinin başlarda göz ardı edilmesini eleştirmiştir. El Afgani'nin devrimci pan-İslamcılığıyla özdeşleşen Sultan Galiyev daha sonra üçkıta

toplumlarının temel siyasi tanımlamalarından biri olacak şekilde, dünyanın ezenler ve ezilenler olarak ikiye ayrıldığının altını çizer. Sultan Galiyev sömürgeleştirilen halkların tamamının proleter olduklarını, zira yabancı bir gücün tahakkümü altında olan bu halkların yürüttüğü kurtuluş mücadelelerinin sosyalist ve ilerici olduğunu ileri sürmüştür. Öğrencisi Hanafi Muzaffar şöyle yazar:

> Müslüman (kolonyal) halklar proleter halklardır; zira gerçekten tahakküm altında olan tek halk onlardır. İngiliz veya Fransız proletaryasından daha proleterdirler. Dolayısıyla Müslüman topraklardaki ulusal hareketlerin gerçek bir sosyal devrim niteliği taşıdığı söylenebilir (Laqueue 1958: 401).

Sultan Galiyev bunu daha da ileri götürerek anakara tiranlığının burjuva enstrümanları olarak gördüğü sanayileşmiş uluslara karşı sömürgeleştirilmiş halkların bir birliğinden oluşan yeni bir "Sömürge Enternasyonal" önermiştir. Ancak bu enternasyonalist itki, Müslüman sempatilerinden genel olarak daha az belirgindi. Doğrudan bağlantı kurmak zor olsa da Sultan Galiyev'in sosyalist Panislamizm'i 1952 Mısır Devrimi'ninkinden ziyade, 1965 yılında İran'daki özgün İslamcı Marksist Mücahidin hareketinin temelini oluşturan ideolojinin öncülü sayılabilir. Ancak en önemli özelliği, sömürgeleştirilmiş halkları proleter ulus olarak tanımlamasıdır. Sömürülen ulusların proleter halklar olarak tanımlanması, Abdel-Malek'in de öne sürdüğü gibi uzun zaman sonra üçkıta Marksizmi'nin temel savı olacak ve en fazla Mao ve Guevara'nın emperyalizme karşı küresel kampanyalarında benimsenecektir. Ancak Guevara özel bir ulus veya halk adına değil, Fanon gibi uluslararası bağlamda yeryüzünün lanetlileri adına konuşmuştur.

İkinci Dönem: 1928-1945

Her ne kadar bu dönemde özellikle Gramsci ve Togliatti'nin çalışmalarında görülen ve sömürge karşıtı ve postkolonyal teoride özel bir öneme sahip olacak yeni birçok merkezli heterojen Marksizm türünün gelişimini kabul etse de Abdel-Malek, 1928 ile 1945 arasında komünist sömürge karşıtı cephede teorik veya pratik olarak çok az ilerleme kaydedildiği yönündeki yaygın varsayımı kabul eder. Bu dönemde teorik malzemenin zayıflığına ilişkin vurgusunun önemli bir unsurla yeniden değerlendirilmesi

gerekir: Esasen özgün bir üçkıta Marksizmi'nin gelişimi konusunda hem pratik hem de teorik düzeyde esaslı ilerlemeler kaydedilmekteydi. Komünist sömürge karşıtı aktivizmin 1928 yılından sonra ortadan kaybolduğu kesinlikle doğru değildir. Aslında, dört yıllık bir aradan sonra gerçekleştirilen 1928 Komintern Kongresi, belki de Stalin'in Komintern aygıtı üzerindeki bütüncül kontrolü sonucunda, sömürgeci kurtuluş hareketlerinin her zamankinden daha fazla altını çizmiştir. Bu kongre Avrupalı komünist partilere kolonilerdeki kitle hareketlerine yönelik "kayıtsızlıkları" nedeniyle sitemlerini ifade etmiş ve bu tür hareketlerin hem anakara merkezlerinde hem de kolonilerde aktif bir şekilde desteklenmeleri konusunda yönergeler vermiştir (Komintern 1929c). Altıncı Komintern Kongresi ayrıca bir dizi stratejik, pratik ve örgütsel inisiyatif de başlatmıştır. Bunlar, önceki Komintern kongrelerinde yaşanan tartışmalardan daha az açık ve görünürdü ancak pek çok yönden yerel siyasi düzeyde daha faydalıydı ve İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, tam tekmil bir şekilde ortaya çıkan sosyalist bağımsızlık hareketleri için gerekli olan kaynakları ve kitlesel desteği sunacak olan partinin ve ilgili ulusal örgütlerin, sendikaların, kadın ve gençlik örgütlerinin pratik olarak kurulmasıyla ilgiliydi. Özel ve önemli bir örnek vermek gerekirse bundan sonraki iki bölümde, Bolşeviklerin ve Komintern'in savaş öncesi dönemde Siyahi Afrika'yı ihmal ettiği yönündeki yaygın kanaate rağmen (örneğin Wallerstein 1961: 146), Sovyetlerin 1920'lerin sonundan itibaren önemli ölçüde müdahil olduğu ve bu müdahalenin de savaş sonrasındaki sömürge karşıtı hareketlerin ve daha sonra ortaya çıkan bağımsız Afrika devletlerinin komünist bloğa ilişkin yönelimlerinin temelini attığı savunulacaktır.

Komintern tarafından yönlendirilen bu açılımların ilki, bir önceki yılın Şubat ayında, Alman komünist Willi Münzenberg tarafından yönetilen komünist bir örgüt olan International Labour Defence (Uluslararası Emek Savunusu) tarafından düzenlenen 1927 Antikolonyal Konferans'ın Brüksel'de gerçekleştirilmesiyle öngörülmüştü. Bu dikkat çekici konferansa Koloniler-Arası Birlik'ten (Eski Koloniler ve Siyahi Halklar Birimi) Antillerli Parisli hukukçu Max Bloncourt, Hindistan Ulusal Kongresi'nden Virandranath Chattopadhaya, Britanya Komünist Partisi'nin Cambridge'de çalışan Hintli teorisyeni R. Palme Dutt'un kardeşi Clements Dutt, Güney Afrika Ulusal Kongresi'nin Başkanı J. T. Gumede (o dönem), radikal olan Cezayirli sömürge karşıtı hareket Kuzey Afrika Yıldızı'nın kurucusu ve lideri Messali Hac, Endonezyalı Mohammed

Hatta, 1922'de Koloniler-Arası Birliği kuran Ho Chi Minh, Ali Cinnah, Jomo Kenyatta, Zenci Irkın Müdafaası Birliği'nin Genel Sekreteri Garan Kouyaté, komünist ANC lideri J. A. La Guma, Garvey'nin UNIA'sını veya Amerika Zenci Kongresi'ni temsil ettiği ifade edilen R. B. Moore, Cevahirlal Nehru, radikal Marksist ve pan-Afrikacı milliyetçi ve LDRN'nin Başkanı Lamine Senghor, Mısır'dan İbrahim Yusuf ve Albert Einstein gibi Batılı sempatizanlar da dâhil olmak üzere beş kıtadaki otuz dört ülkeden yaklaşık 180 delege katılmıştır. Suriye, Kore, Küba, Venezuela, Arjantin, Meksika, Haiti ve Peru gibi ülkeler de konferansta temsil edilmişti.

Bu başarılı açılış konferansının sonucunda, onursal başkanı Cevahirlal Nehru olan Emperyalizme Karşı ve Ulusal Bağımsızlık İçin Birlik (daha sonra Emperyalizme Karşı Birlik olarak adlandırılacaktır) Berlin'de (Almanya Avrupa'daki en uygun merkez addedilmiştir, zira artık bir emperyal güç değildi) kurulmuştur ve Londra ile Paris'te ofislerinin ve Hindistan, Meksika, Kuzey Afrika ve Çin'de şubelerinin açılmasına karar verilmiştir. Tanınmış emperyalizm karşıtı Britanya sosyalist milletvekili (Bağımsız İşçi Partisi) ve Britanya Hindistan Ulusal Kongresi Komitesi'nin eski Eş Başkanı Fenner Brockway başkan olarak seçilmiştir. Birlik antiemperyalizm konusunda daha önce Komintern'in ve lağvedilmiş olan Doğu'nun Kurtuluşu Birliği'nin sorumluluk alanına giren bazı işlevleri devralmıştır. Komintern *Inprecorr* adıyla bir haber bülteni ve Koloniler-Arası Birlik komünist yanlısı *Le Paris* başlıklı bir dergi yayımlarken, Birlik, *The Anti-Imperialist Review*, *Information Bulletin*, *Journal des Peuples Opprimés, Châines* adlı dergilerle sömürgeci konularda pek çok radikal broşür ve gazete yayımlamıştır. 1929 yılında Frankfurt'ta ikinci konferans düzenlendi (Geiss 1974; Hooker 1967: 11; Jones 1996; Langley 1973: 304-12; League Against Imperialism 1931, 1935; Padmore 1956; Wilson 1974). Sovyetler Birliği'nin dışında kurulu olmak pek çok açıdan daha pratikti; zira emperyal merkezlerdeki ve kolonilerdeki aktivistlerle daha serbestçe temas kurulabilmesine izin veriyordu ve emperyal hükûmetlerin başkentlerinde sömürgeci meselelerde bir kamusal baskı grubu olarak hareket edebiliyordu. Birlik kolonilerdeki sömürge karşıtı aktivistlerle doğrudan ve Avrupa komünist partilerinin aracılığıyla dolaylı olarak bağlantı kurabiliyordu. Bu, Komintern'in sömürge karşıtı faaliyetleri emperyal merkezlerde bulunan komünist partilerin insiyatifine bırakmama ve bunların örgütlenmesiyle bizzat ilgilenme kararı almasına da neden olmuştur. Aynı zamanda Moskova'da bir dizi eğitim enstitüsü kuruldu. Moskova Ulusal

ve Sömürgeci Sorunların Araştırılması İçin Bilimsel Araştırma Derneği'nde Sovyet ve Afrikalı öğrencilerin eğitimi için özel bir Afrika Çalışmaları programı başlatıldı. Bu, Doğu'nun Emekçileri Üniversitesi (University of Toilers of the East - KUTVU) ve Kızıl Profesörler Akademisi'yle birlikte Afrika, Asya ve diğer yerlerdeki sömürge karşıtı aktivistlerle temas kurmak ve onları eğitmek için önemli bir kurumsal imkân sağlamıştır. Daha ziyade Batı'dan gelen öğrencilerin okuduğu Lenin Üniversitesinin öğrencileri arasındaysa, bazı Garveyciler de dâhil olmak üzere pek çok siyahi Amerikalı bulunmaktaydı (Padmore 1956: 318; Wilson 1980: 79). Daha sonra Tavyan'daki milliyetçi rejimi liberalleştiren milliyetçi lider Çan Kay-şek'in oğlu (ki bu ilginçtir) da dâhil olmak üzere Çinli öğrenciler, Sun Yat Sen Üniversitesine gitmişlerdir.

Moskova'daki kampüslerin uluslararası temeli, tek başına olağan dışı bir olay değildi. Enformel bir şekilde aynı şey Londra, Paris ve Lizbon'da olduğu kadar, New York'taki Harlem ve ABD'deki diğer üniversitelerde de gerçekleşti. Ya üniversite eğitimi için ya siyasi faaliyetleri nedeniyle emperyal merkezlerin daha liberal rejimlerinde (örneğin sendikalar ve komünist partiler genellikle kolonilerde yasak ancak Avrupa'da serbestti) sürgünde yaşamaya zorlandıkları için ya da Büyük Savaş'ta ordulara katılmaları, memleketlerine dönme haklarını yitirmelerine neden olduğu için Anakaraların başkentlerine gelen yabancılar tarafından Avrupa'da ve Amerika'da pek çok sömürge karşıtı faaliyet yürütülüyordu. Anakaralarda kolonilerden çok daha geniş siyasi ifade özgürlüğünün varlığı ve "isyana teşvik eden" literatürün bulunması nedeniyle sürgün tecrübeleri onlar üzerinde de, daha yakın zamanda postkolonyal diaspora topluluklarının üzerindeki etkinin aynısını yapmıştır: Kendi siyasi-kültürel kimliklerini tanımlamaları hususunda onları cesaretlendirmiş ve siyasetleri için gerekli teorik ve felsefi temeli geliştirmelerine olanak sağlamıştır. Abdel Malek, "O dönemin devrimcileri (...), anakarayla bir *diyalog* çerçevesi içinde yaşadılar ve o anakarada tartışmaya başladıkları sol siyaset olmuştur." diye yazar (Abdel-Malek 1981, II: 89). Brüksel'deki sömürge karşıtı konferans, büyük oranda bu diaspora aktivistlerinden oluşmuştur. Postkolonyalizm gibi sömürge karşıtlığı da bu diaspora üyesi kişiler tarafından kısmen yönlendirilmiş ve büyük oranda ifade edilmiştir. Bu kişiler, genellikle Batı'nın deneyimlerini ve yerel fikirleri kendi düşünüşlerinde bir araya getiren entelektüel-siyasetçilerin sınır ötesi hareketlerinin ürünüydü. Batılı fikirlere ilgilerinin odağında açık bir şekilde sömürge karşıtı

mücadele bulunmaktaydı ve sömürge karşıtı ideolojilere uyarlanabilecek herhangi bir argümanı kullanmak konusunda olağanüstü bir yetenek sergilemişlerdi.

Fanon ve Gandi gibi bazı sömürgeci özneler başkentte eğitim gördüler ve daha sonra diğer kolonilere giderek orada temel sömürge karşıtı duruşlarını geliştirdiler. Cezayirli Ben Bella gibi diğerleriyse, kurtuluş mücadelesine katılmadan önce sömürgeci ordularda askerî eğitim aldılar (Ben Bella Çinhindi'nde Fransız ordusunda çavuş olarak görev yapmıştı). Bu durumun, özetle stratejik olarak memleketleri ve sömürgeleştirilmiş ülkeler dışındaki sürgünler tarafından geliştirilen sömürge karşıtlığının neredeyse tamamen yalnızca erkekler tarafından değil, aynı zamanda erkeklerin bakış açıları tarafından domine edilmesi gibi bir sonucu olmuştur. Kadınlar milliyetçi hareketlerde aktifken, çok azı kendi memleketlerini terk etmiş veya terk etmek zorunda bırakılmıştır. Yurt dışındayken, Nkrumah'ın aktardığı üzere, sömürge karşıtı aktivistlere genellikle davalarına sempati duyan solcu Avrupalı kadınlar tarafından yardım edilmiştir. Sosyalist oldukları yerlerde sürgünler, evlerine döndüklerinde feminist ve milliyetçi hareketler arasında kurulan bütün ittifakları beslemiştir. Örneğin Gandi veya Kenyatta gibi memleketine dönen diğer siyasi liderlerin örneğindeyse durum daha karmaşıktı. Gerisi, hep tarihe karışmıştır: Postkolonyalizm kısmen ilk ulusal kurtuluş zaferlerinin ardından kadınların kurtuluş mücadelelerini sürdürmeleri ihtiyacı tarafından yönlendirilmiş ve tanımlanmıştır.

Üçüncü Dönem: 1945 Sonrası

1917 yılı emperyal güç siyasetinin statükosunun geri alınamaz bir şekilde parçalandığı tarihi imlerken, Bolşevik Devrimi sömürgeleştirilmiş halkların durumunda herhangi bir ani değişiklik getirmemiştir ve emperyal Rusya dışında, İrlanda hariç hiçbir koloni 1917 ile 1945 yılları arasında bağımsızlığını kazanmamıştır. Ancak koşullar kesin olarak daha elverişliydi: Sovyetler Birliği dışında, Almanya ve Japonya gibi diğer güçler de yerel sömürge karşıtı örgütlere maddi ve ahlaki destek sağladı. Almanların kolonilerdeki ulusal özgürleşme hareketlerine yönelik ilgisi 1880'lerde başlamıştır; Lenin'in de ifade ettiği gibi bu ilgi, *Weltwirtschaftliches Archiv* adlı dergide belgelenmiştir (Lenin 1968: 248). Almanlar Birinci Dünya Savaşı sırasında İrlanda ve Hint milliyetçilerini desteklemek konusunda aktifti. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından Af-

rikaner milliyetçileri, savaş sonrasında kurulan Anglo Sakson hegemonyasına direndiğini söyleyen ve artık Avrupa'yı kuşattığı görülen Nazi Almanyası'na yaklaşmaya başladılar. Naziler Britanya kolonilerindeki sömürge karşıtı direniş gruplarına aktif destek vermek, Bağdat, Kudüs ve Britanya Orta Doğusu'nun diğer şehirlerindeki direniş hücrelerini beslemek ve İrlanda'da IRA ile irtibat kurmak konusunda Alman emperyal geleneğini takip etti (Koebner ve Schmidt 1964: 290; Dillon 1994; W. D. Smith 1986). Ancak Hint milliyetçi Subhas Chandra Bose'nin kariyerine ilişkin tartışmalar dışında Nazi antiemperyalizmi bugün muhtemelen tahmin edilebileceği üzere çok az ilgi çeker. Avrupa'da bile emperyalizm karşıtı bir duruş kesinlikle kendi başına solcu bir pozisyon anlamına gelmemektedir: Esasen rejimin ideolojik yönelimleri, Britanya veya Stalin'in eski Çarlık dönemindeki emperyalizm türlerini prova ederek sona erdiği Sovyetler Birliği örneklerinde olduğu gibi genellikle çok az fark yaratmıştır. Siyasi ideolojiler olarak liberalizm ve Marksizm, Nazilerin emperyalizme muhalefetinden, her ne kadar ideolojik olsa da (Anglo Sakson hegemonyası karşıtlığı) kendi stratejik emperyalist tasarımları nedeniyle özellikle inşa edilmiş olması ölçüsünde farklılaşmışlardır. Kolonilerdeki burjuva milliyetçi hareketler de buna bir istisna teşkil etmemektedir.

Japonya da bu konuda bir istisna sayılmaz. Daha önce de belirtildiği üzere, 1905 sonrasında Japonya'nın Rus İmparatorluğu'nu mağlup etmesi sömürge karşıtı bir zafer olarak alkışlanmıştır. Yaygın ismiyle 1927 Tanaka Notu'nun ardından Japonlar, Mançurya'nın işgaliyle başlayarak, Güneydoğu Asya'da "refah sahası" olarak adlandırılan bir ekonomik ve siyasi hâkimiyet sahası kurmaya yönelmişlerdir. Güneydoğu Asya'daki Avrupa kolonilerine girdikçe Japonlar kendilerini Uzak Asya'da Britanya, Amerika ve Hollanda emperyalizmine karşı savaşan bir kuvvet olarak tanıtmışlar ve işgallerinin katılan ülkelerin Japon Pasifik ekonomik sahasında faaliyet göstermesine izin verecek olan kurtarma harekâtları olduğunu söylemişlerdir. Bazı ülkelerde İkinci Dünya Savaşı sırasında, örneğin Burmalı milliyetçiler ve Endonezya'da Sukarno tarafından, kurtarıcı gibi karşılanmışlardır (Kahin 1952; McVey 1965; Myers ve Peattie 1984; Törnquist 1984: 48). Amerika Birleşik Devletleri'nde, W. E. B. Du Bois da dâhil olmak üzere pek çok Afrika Kökenli Amerikalı aktivist, ırksal nedenlerle Japonya'ya ve Japon milliyetçiliğine beyaz emperyalizmine karşı ortak bir davada çalışan öncü bir millet olarak bakmıştır (Lipsitz 1997: 329). Füredi, "Pek çok Afrikalı, Asyalı ve Karayipli renkli bir ulusun Avrupalılara haddini bildirmesi görüntüsünden çok hoşnuttu." der (Füredi 1994: 27).

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra İtalya tarafından işgal edilmiş olan Tunus ve Libya'ya bağımsızlıkları (önce buralardaki rejimlerin "ılımlı" olacaklarından emin olunduktan sonra) müttefikler tarafından verildi ancak diğer yerlerde görünen o ki işler veya imparatorluk, eskisi gibi devam ediyordu ve Japonların aldıkları koloniler önceki emperyal efendilerine geri verildi. Ancak Britanya, Hollanda ve Fransa'nın Doğu'da Japonya tarafından uğratıldıkları ses getiren yenilgi, yine de nihayetinde kendi kendine yönetme konusundaki beklentileri yükseltti ve Avrupalı güçler hiçbir zaman eski emperyal hegemonyalarını yeniden kuramadı. Savaş sırasında ve hemen sonrasında, isyanlardan Hindistan'ın Hint Kurtuluş Ordusu tarafından işgaline, Cezayir'de, Britanya Guyanası, Bahamalar, Buganda, Burma, Hindistan, Kenya, Malaya, Nijerya, Solomon Adaları ve Zaire'de Birinci Dünya Savaşı sırasında çıkan huzursuzluklara benzer şekilde yaygın bir çalkantı yaşanıyordu (Füredi 1994: 36-52). Savaşın sonunda talepler 1919 yılında mevcut olan kontrolün yeniden sağlanmasına müsaade etmeyecek şekilde yeni bir doruk noktasına ulaşmıştı. Britanya hâlihazırda Hindistan'a bağımsızlık sözü vermişti ve pek çok Britanya kolonisinde, her ne kadar Britanya hükûmeti sınırı Hindistan, Pakistan, Burma, Seylan, Gana ve diğerlerinde çizmeye çalıştıysa da Gandi'nin *satyagraha* yöntemi tutulacak yol olarak görülmekteydi. Diğer emperyal güçler ve özellikle Fransa, Hollanda ve Portekiz herhangi bir ülkeye bağımsızlık sağlamak konusunda çok daha isteksizdi. Japonya'nın yenilmesinden sonra, Fransız Komünist Partisi'nin kurucularından biri olan Ho Chi Minh, Vietnam'ın bağımsızlığını ilan etti ancak ülke kısa sürede Britanya ve Amerika'nın yardımıyla Fransızlar tarafından geri alındı. Fransızlar hiçbir zaman ülkeyi tam olarak kontrol altına alamadı: Daha önce Japonlara karşı savaşan Ho Chi Minh'in ordusu yeni sömürgeci güce karşı savaşmaya devam etti. Bu tür bir devamlılık, Japonlara karşı direnen MPAJA'nın (Malaya Halkları Japonya Karşıtı Ordusu) Britanya'nın özerk bölgelerin kontrolünü tam olarak ele geçirmeye yönelik girişimlerine karşı savaşmak üzere Malaya Komünist Partisi tarafından 1948 yılından sonra kısa süre içinde kolaylıkla bir orduya (Malaya Halkları Britanya Karşıtı ordusu, MPABA, daha sonra ismi MRLA Malaya Irkları Ordusu olarak değiştirilmiştir) dönüştürüldüğü Malaya'da da belirgindi. Mau Mau olayında olduğu gibi Britanya 1954 yılında zaferini ilan etti ve üç yıl sonra da ülkeyi terk etti. Hâlen yasa dışı olan Malaya Komünist Partisi, daha sonra bağımsız Malaya hükûmetine karşı faaliyet göstermeye devam etti (O'Ba-

lance 1966). Farklı sömürgeci ve bağımsız rejimlerde işleyen benzer hikâyeler, Filipinler'de ve diğer yerlerde bulunan gerilla hareketleri hakkında da anlatılabilir (Rafael 1995).

Abdel-Malek'in analizinde üçüncü dönem, Roosevelt ve Churchill'in "bütün halkların altında yaşayacakları hükûmet türünü seçme haklarını" tanıdıklarını ve "egemenlik ve kendi kendini yönetme hakları zorla ellerinden alınan kişilere bu haklarının yeniden verilmesini görmek istediklerini" söyledikleri 1941 Atlantik Şartı'yla da başlayabilirdi. Bunun Britanya kolonileriyle mi alakalı olduğu sorulan Roosevelt ve Churchill daha sonra emperyal kolonilerin ve Nazilerin sömürgeleştirdiği Avrupalı devletlerin de bu kapsama dâhil olup olmadıkları konusunda fikir ayrılığı yaşamışlardır. Ancak kasıtlı olsun veya olmasın Churchill, Britanya İmparatorluğu'nun ölüm fermanını imzalamıştı (Brinkley ve Facey-Crowther 1994; Committee on Africa, the War and Peace Aims 1942; Parliamentary Peace Aims Group 1941). 1945 yılında San Francisco konferansında BM'nin kurulmasından itibaren antiemperyalizm ve sömürgesizleşme uluslararası gündemde önemli konular hâline gelmiştir (Ferrari Bravo 1981). Bundan sonra, Atlantik Şartı'na rağmen ABD, bir yandan bağımsızlık hareketlerini desteklerken diğer yandan solcu eğilimler göstermeleri hâlinde bu hareketleri bastırmaya çalışarak ikircikli bir rol oynamıştır. Nihayet kendi kolonisi olan Filipinler'de 1946 yılında neokolonyal bir cumhuriyetin kurulmasına rıza göstermiştir. Süveyş Kanalı'nda Britanya ve Fransa'yı yenen de ABD'dir. Ancak hepsinden önce dünyanın her tarafında, özellikle de Asya ve Afrika'da giderek büyüyen ulusal kurtuluş hareketlerini destekleyen Sovyetler Birliği ve daha sonra da komünist Çin olmuştur. Afrika'da sömürge karşıtlığının büyük oranda beyaz yerleşimciler ve eski emperyal güçlere karşı yürütülmesi anlamında bu tür hareketler çeşitli şekiller almıştır. Öte yandan, Asya'da komünist Çin'in varlığı ve 1950-3 yıllarındaki Kore Savaşı, kurtuluş mücadelelerinin, Soğuk Savaş'ın iktidar mücadelelerinin (ki Afrika'daki kurtuluş hareketleri de nihayetinde bu mücadelelerin içine çekilmiştir) farklı bağlamının bir parçası hâline gelmeleri anlamına gelmiştir. Bu, Amerika Birleşik Devletleri'nin iki kıtada çok farklı roller oynaması sonucunu doğurmuştur. Afrika'daki ülkelerin bağımsız olmalarını görmekten memnun olsa da Asya ve Latin Amerika'da kendi emperyal sahasında bulunan ülkelere yönelik olarak çok farklı bir tutum benimsemiştir. Amerika Birleşik Devletleri'nin 1960'larda emperyalizm karşıtı kampanyaların öncelikli hedefi hâline gelmesini sağlayan bu çıkarları devam ettirme çabası ve özellikle Vietnam'daki savaş ve Güney

Amerika'da bütün bir popülist hareketler dizisine karşı kendi ticari çıkarları için yozlaşmış otokratik hükûmetleri destekleme (veya iktidara getirme) konusunda sürdürdüğü duruşuydu. Bu iki kıtada böyle olmuştur: Asya ve Güney Amerika. Asya'da kampanyaya Çin ve Vietnam öncülük etmiştir. Güney Amerika'daysa Küba. İkinci Dünya Savaşı Avrupa dışında sona ermemişti. Abdel-Malek üçkıta toplumları için şunu vurgular:

> Savaş her yerde devam ediyordu (...) Bu, 1945'ten sonra "dünya barışı" kavramının Üç Kıta'daki halklar için neden uzak ve hatta egzotik bir kavram olduğunu açıklar. Kiminle barış (...)? Dünyanın bir köşesinden diğerine devam eden genel şiddet ikliminde emperyalist hegemonya kademeli olarak sertleşmiştir (Abdel-Malek 1981, II: 91).

Ancak bu şiddet, devranın döndüğünü gösteren şeylerden biriydi – yalnızca 1947'de Hindistan'ın bağımsızlığını kazanmasıyla değil, ancak pek çok açıdan daha önemli bir şekilde 1949 yılında Çin'deki devrimle de. Sömürgeci durum, 1947 ile 1957 yılları arasında keskin bir şekilde dönüştü. 1949 yılında Çin'deki komünistlerin başarısı, Bolşevik Devrimi'nin Avrupa üzerindeki etkisine benzer bir etkiyi sömürgeci ülkeler üzerinde göstermiştir. İlk kez beyaz olmayan ve daha önce yarı-sömürge olan bir ülke, bir askerî harekât aracılığıyla bağımsız komünist bir hükûmet kurmuştu: Ulusal kurtuluş ve sosyalist devrim bir araya gelmişti. Hem milliyetçilere hem de Japonlara karşı uzun yıllardır yürüttüğü mücadelenin ardından Mao Zedung'un başarısı, Çinhindi'ndeki ve özellikle de Vietnam'daki sömürge karşıtı mücadelelere yeni bir enerji ve kaynak sağlamıştır. Stalinizm Avrupa'da sertleştikçe, Marksist ideolojinin Avrupa kıtası dışındaki dönüşümü, Çin'de Çin Komünist Partisi içinde alternatif bir üçkıta komünizminin geliştirilmesiyle sağlanmıştır. Komintern politikasının Çin'deki geri dönüşleri ve felaketleri, partiden atılmasa da resmî olarak gözden düşen birinin, Mao Zedung'un iktidara gelmesiyle sona erdi. 1934-5 yıllarındaki Uzun Yürüyüş ile ÇKP Yenan'a taşındı ve özerkliğini pekiştirdi. Mao 1937 yılında parti başkanı olduğunda, Komintern kendisine karşı müdahalede bulunmak için fazla güçsüzdü. Mao'nun şehirli proletaryadan çok, köylünün devrimci potansiyeli temeline oturan Çin komünizmini geliştirmesi, sol siyasette üçkıta milliyetçiliği üzerinde derin bir etki yaratacaktı. İlk defa burada iktidarda olan bir Marksizm türü, üçkıta toplumlarının gerçekliklerine cevaben yeniden inşa edilmişti. Artık komünistlerin çok az ilgisi olduğu bağlamlara bile uygulanmak zorunda kalınan tek bir "resmî" modeli yoktu.

Çin, Mısır, Bandung

Mao ve Çin Devrimi

Komintern'in sorunları nedeniyle üçkıtadaki sömürge karşıtı hareketler, her ne kadar mücadeleler yerel düzeyde devam ettiyse de birbirinden ayrı ve uluslararası anlamda siyasi olarak daha az etkin hâle gelmişlerdir. Bu durum 1949 yılında Mao Zedung'un Çan Kay-şek'in ordularına karşı kazandığı zaferle köklü bir şekilde değişmiştir. Sosyalist devrim, ilk defa bir Batı dışında bir yerde (Rusya, Batı'yla Doğu arasında Avrupalılaşmış bir sınır devletti) gerçekleşmişti. Elbette Çin, Avrupalılar ve ABD tarafından hiçbir zaman resmen sömürgeleştirilmemişti veya işgalci Japonlar tarafından tam olarak sömürgeleştirilememişti (pek çok askerî başarıya karşın hiçbir zaman ülkeyi tam olarak işgal etmediler). Yine de yarı-kolonyal statüsü, pratikte Mao'nun zaferinin hem sömürgeleştirilen ülkeler hem de diğer yerlerde ve özellikle de Latin Amerika'daki yarı kolonilerde bulunan siyasi aktivistler için bir ilham kaynağı olması anlamına gelmiştir. Mao'nun devrimi, öncelikle Emperyal Japonya'nın işgalci ordularına, daha sonra da ABD'nin ve Britanya'nın desteklediği toprak sahibi sınıfların ve burjuva milliyetçilerin kuvvetlerine karşı mücadele edilmesi anlamında sömürge karşıtı olmaktan ziyade emperyalizm karşıtıydı. Bu gerçek, onun hem fikirlerine hem de retoriğine hâkim olmuştur ve Il-song Kim, Ho Chi Minh ve Che Guevara gibi benzer durumlarda bulunan diğer üçkıta devrimcileriyle paylaşılmış veya onlara aktarılmıştır. Çin Devrimi özellikle, Çin ve Latin Amerika'daki "yarı-kolonilerde" milliyetçiliğin nasıl özgürleşme

kuvvetlerini olduğu kadar gerici kuvvetleri de temsil edebileceğini ve eğer siyasi egemenlikle beraber sosyal ve bireysel özgürleşme de sağlanmak isteniyorsa başka bir devrim daha gerektirdiğini vurgulamak bakımından önemliydi. Mao milliyetçi kurtuluşla sosyoekonomik kurtuluşun ilişkisi hakkında radikal bir bakış geliştirmiş ve özellikle köylü sınıfın rolü ve tarımsal meseleyle alakalı olarak yerel koşulların özgünlüklerine uygun Marksist ilkelerin geliştirilmesi ihtiyacını vurgulamıştır. Mao'nun toprak sahiplerine karşı köylülerin davasına bağlılığının yanı sıra, kendisi Üç Kıta'daki köylü toplumların devrimci potansiyelini dönüştürecek komünist politikaları da değiştirmiştir. Bu anlamda Mao pek çok kişi için üçkıta devriminin hem bir örneğini hem de olasılığını temsil etmiştir. Mao'nun ardından Asya, Afrika ve Amerika'daki kurtuluş hareketleri şehirli proletarya yerine, köylü sınıfıyla özdeşleşmeye ve kendilerini köylü devrimi olarak tanıtmaya giderek daha fazla meyilli hâle gelmiştir. Komünizmin öncü devrimci kuvvet olarak şehirli proletaryayı görmesi, genel olarak kırsal nitelikteki üçkıta toplumlarındaki siyasi başarısının önünde daima bir engel olagelmiştir.

Komintern'in Çin'deki talihsiz politikasının anlatıldığı bölümde Mao'yu, en son, köylü sınıfının devrimci bir kuvvet olarak önceliğini savunduğu *Hunan'da Köylü Hareketi Hakkında İnceleme Raporu* nedeniyle Çin Komünist Partisi Köylüler Birimi'nin direktörlüğü görevinden alındığı noktada bırakmıştık. 1927'de Komünist Parti'nin katliamı ve daha sonraki Uzun Yürüyüş sonrasında, Mao partinin liderliğini üstlendi ve büyük oranda gerilla taktiklerine dayanmak suretiyle Japonlara karşı Guomindang'la tekinsiz bir ittifak kurdu. Birbirlerine hiçbir zaman güvenmeyen bu iki parti, Japonya'nın ABD tarafından mağlup edilmesinin ardından birbirlerine karşı savaş açtı. 1911 Çin Devrimi sırasında Mao on sekiz yaşındaydı. Mao'nun yetişkinlik döneminin tamamı bir savaş durumunda geçmişti: Japonlara karşı savaş, tamamen yenilemeyen ancak Tayvan'a sürülen Guomindang'a karşı savaş ve Guomindang'ı, Tayvan'daki Guomindang'ı, Güney Korelileri (Mao'nun oğlu 1950 yılında Kore Savaşı'nda öldürülmüştü) ve Güney Vietnam'da çeşitli kukla rejimleri destekleyen ve ancak Mao'nun ölümünden önceki yıl mağlup edilen Amerikalılarla dolaylı savaş. Dolayısıyla, Mao'nun beş ciltlik *Seçme Eserler*'inin büyük bölümü bu savaşlarla ilgilidir. Çin'deki savaş ve daha sonra da Çin'in sınırları olan ülkelerle savaşlarla geçen bir ömürlük savaş deneyiminin, her zaman dâhilîye karşı haricî veya dâhilîye karşı dâhilî olarak nitelendirilebilecek

karşıt güçler arasında çizilen temel bir düşman cephe hatları senaryosundan başlayan düşünce şekli üzerinde derin bir etkisi olmuştur.

Moskova'da ne Stalin ne de Troçki, Çin toplumundaki küçük bir şehirli proletarya sınıfına sahip kentle hâlen yoksul köylüler üzerinde hüküm süren güçlü bir toprak sahibi sınıfın idaresi altında olan kır arasındaki radikal ayrımı - bu fark o kadar derine işlemiştir ki elli yıllık komünist yönetime rağmen Çin toplumunda kırla kent arasındaki derin uçurum (Mao'nun bu ayrımın komünist bir toplumda ortadan kaldırılacağına yönelik iddiasına rağmen; Mao 1965, I: 345) Çin'de hâlen devam etmektedir - anlayabilmiştir. Mao'nun zamanında bu ayrım, hepsi de klan sisteminin otoritesine ve siyasi gücün yerel ve idari türlerine tabi olan bir girişimsel burjuvazi, büyük bir bürokrat sınıfı, entelektüelleri, profesyonel askerleri, eşkıyaları ve mülksüzleştirilmiş kır yoksullarını da barındıran Çin toplumunun sosyal yapısının karmaşık heterojenliğini basitleştirmiştir. Bu durumda Mao, kentsel proletarya yerine kırsal köylüleri Çin'deki temel devrimci kuvvet ve güç tabanı olarak tanımıştır. Mao'nun Komintern'in üçkıta toplumlarına klasik Marksist kategorileri dayatma çabasından farkı, yazdığı *Hunan'da Köylü Hareketi Hakkında İnceleme Raporu*'nda bile belliydi (Mao 1965, I: 23-59). Komintern, köylü sınıfının önemini kavramıştı ve bu sınıfın seferber edilmesini önemli görüyordu: Lenin 1920 yılında "köylü Sovyetlerinin, sömürülenlerin Sovyetlerinin yalnızca kapitalist toplumlarda değil, aynı zamanda prekapitalist ilişkilere sahip ülkelerde (...) ki buna geri kalmış ve sömürgeci ülkeler de dâhildir (...) kullanılabilecek bir silah olduğunu" ifade etmiştir (Lenin 1968: 598). Ancak köylü sınıfı hiçbir zaman kendi başına devrim için potansiyel bir öncü sınıf addedilmemiştir ve 1917 yılında Rusya'da olana benzer şekilde, kırsal köylü sınıfı ve sofistike sanayileşmiş kentli toplumdan oluşan karma bir ekonomide hiçbir zaman bir savaşa önderlik edemeyecekleri veya o savaşı kazanamayacakları varsayılmıştır. Bu nedenle Komintern her zaman partinin ve şehirli proletaryanın rolünü vurgulamaya devam etti. Ancak Japon işgali ve Komintern'in ordularının eğitilmesine yardımcı olduğu milliyetçi Guomindang savaş beylerinin güçlü rolü, Çin'deki durumun çok farklı olmasına neden olmuştur. Mao, reddedilen *Hunan'da Köylü Hareketi Hakkında İnceleme Raporu*'nda kırsal bölgelerde birincil tiranlık türü olan savaş beylerinin tiranlığına karşı savaşmak üzere, yaygın ve kendiliğinden ortaya çıkan köylü örgütlerinin kurulduğundan söz etmiştir. Guomindang köylülerin en yoksul gruplarından çıkan bu örgütleri

"ayaktakımının hareketi" olarak kınamıştır. Mao bu yoruma şöyle bir şerh koymuştu:

> Kısaca, üst tabakanın hor gördüğü herkes, çamura ittikleri, toplumda hiçbir yeri olmayan insanlar, konuşma hakkı olmayan insanlar artık cesaretle başlarını kaldırmışlardı. Yalnızca başlarını kaldırmakla kalmadılar, gücü de ellerine aldılar. Şimdi sert ve zorlu bir şeye dönüştürdükleri köylerdeki (en alt düzeydeki) köylü derneklerini idare ediyorlar (Mao 1965, I: 29-30).

Mao, bu "ayaktakımının," bu sefil, madun halkların Çin'de devrimci değişim için gerçek güce sahip olduğunu ve bu halkların feodalizm kuvvetlerini devirmek için gereken devrimci değişimin önderliğinde bulunduğunu savunmuştur; buna uygun olarak da onlar en çok hareketlerine ve pek çok başarılarına (Mao on dört başarı saymıştır) inanan bir Komünist Parti liderliğine cevap vereceklerdir. Komintern politikasının bundan sonraki bozgununun ardından Mao, Japonlara ve Guomindang'a karşı mücadelesinde Komünist Parti ile köylü kitleleri arasında bir ittifak kurmaya çalışmıştır. Mao, hiçbir zaman köylü sınıfının gücüne ve değerine olan temel inancını kaybetmedi: Onları bir sorun ve Bolşeviklerin yaptığı gibi ilerici bir siyaset için politize edilmeleri gereken bir seçmen grubu olarak görmeyi bırakıp, değişim için güçlü ve radikal bir siyasi güç olduklarını kabul eden Mao'dur. Bu köylü sınıfına yöneliş, sanayileşmiş bir proletaryanın varlığına dayanan devrimci modellerin uygun olmadığı bütün sömürgeci ve bağımlı sanayileşmemiş ülkelerde derhâl karşılık bulmuştur.

Mao'da Çelişki

Mao Marksist teoriye popülist, Çinli bir yön vermiştir. Bu, en fazla 1937 ve 1957 yıllarında çelişki üzerine yazdığı ve Althusser'e göre, Marksist diyalektiğin özgünlüğüne ilişkin en bütüncül açıklamayı sağladığı (Althusser 1977: 182) iki makalede (Mao 1965, I: 311; V: 384) belirgindir. Mao'da diyalektik, değişim yaratan dâhilî karşıt güçlerin eşitsiz bir çelişkisi olarak teorileştirilmiştir: "Haricî nedenler değişimin koşuludur ve dâhilî nedenler değişimin temelidir (...); haricî nedenler dâhilî nedenlerle işler hâle gelir." Mao, bunu Rus Devrimi örneğiyle açıklar:

> Sosyalist Ekim Devrimi hem dünya tarihinde hem de Rus tarihinde yeni bir çağ açmıştır. Dünyadaki diğer ülkelerde dâhilî değişimler ve

> buna benzer ve özel şekilde yoğun olarak Çin'deki dâhilî değişimler üzerinde bir etkiye neden olmuştur. Ancak bu değişimler Çin de dâhil olmak üzere, bu ülkelerin dâhilî gelişim kanunlarına uygun olarak gerçekleşmiştir (Mao 1965, I: 314).

Mao, değişimin dâhilî güçler aracılığıyla gerçekleştiğine yönelik bu vurgusuna uygun şekilde, klasik Marksist teoride Fanon ve Che Guevara tarafından geliştirilen üçkıta sosyalizmi altına, yeni bir bireyselci olmayan hümanizm fikrinin – ve Althusser'in "Çelişki ve Aşırı Belirleme" makalesinin temelinin (Althusser 1977: 87-128) - önünü açan önemli bir revizyonla tarihte nesnel ve öznel güçlerin rolünün altını çizmiştir. Toplumdaki üstyapı unsurlarının altyapıyı değiştirmek konusundaki gücü konusundaki radikal argümanı ilk ileri süren de Mao'ydu:

> Belli koşullarda üretim ilişkileri, teori ve üstyapı gibi unsurlar asli ve belirleyici bir rolle ortaya çıkar (...) Devrimci teorinin oluşturulması ve savunulması bu tür anlarda, Lenin'in de "Devrimci teori olmadan devrimci hareket olmaz." ifadesinde ortaya koyduğu üzere, asli ve belirleyici rolü oynar (...) Üstyapı (siyaset, kültür vb.) ekonomik altyapının gelişimini engellediğinde, siyasi ve kültürel değişiklikler asli ve belirleyici hâle gelir (Mao 1965, I: 336).

Böylece Mao'nun argümanı iki şekilde işler. Basitçe kültürel unsurların değişime neden olma konusundaki önemini öne sürmez: Ayrıca kültürel ve siyasi unsurların değişimi engellemeye yardımcı olabileceğini ve dolayısıyla kendilerine karşı gerçekleştirilecek bir kültürel devrim gerektirdiklerini iddia eder. Bu radikal teorik yeniden uyarlama, Mao'nun kitlelerin amilliği ve gücüne ve köylü sınıfın kültürel ve siyasi aklına olan inancına dayanmaktadır. Stalin'e karşı Mao kitlelerin kendiliğindenliğine inanmış, zayıflıklarını güce dönüştürme kabiliyetlerini vurgulamış ve köylülerin entelektüellerin erişemeyeceği bilgi türlerine sahip olduğunu savunmuştur (Mao 1965, IV: 243). "Kitle Hattı" Teorisi, halkın siyasi süreçlere katılımının sağlanması gerekliliği konusundaki temel inancının bir uzantısını temsil etmektedir (Mao 1965, V: 50). Aynı zamanda kitle hattı, kitlelere ulaşmak, onları mobilize etmek, partinin fikirlerini kitlelerin eylemine tercüme etmek ve partiyi halkın katkılarına karşı duyarlı hâle getirmekle ilgiliydi. Halkın aktif katılımına ilişkin bu vurgu, özellikle Rusya'da idarenin gündelik hayatın zorluklarından uzak bürokrasinin ve parti elitlerinin eline geçmesi bağlamında özellikle cazipti. Mao'nun hâlen tepkisel eleştirilere maruz kalan en devrimci yanlarından biri, sıradan

halkın kültürüne yönelik inancıydı. Sıradan halkın ve özellikle köylü sınıfının rolüne yönelik bu olumlamanın arkasında, Mao'nun komünist zaferin 1911 yılından bu yana Çin'de çok güçlü bir şekilde işleyen ayrımların bir anda ortadan kaybolmasını sağlamayacağını fark etmesi yatmaktadır. Potansiyel düşmanlarla ortak bir düşmana karşı ittifak kurma ihtiyacı, Mao'nun toplumdaki diyalektiğin işleyişi hakkında basit bir sınıf ayrımından daha incelikli bir görüş geliştirmesine neden olmuştur. Mao'ya göre bu, yalnızca Çin toplumundaki çelişkilerin yerini belirlemek değil, herhangi bir stratejik anda pek çok kişi arasındaki asli çelişkiyi soyutlama meselesiydi. Mao, toplumdaki çelişkilerin kendi içlerinde eşitsiz olduğunu ve dolayısıyla asli çelişkinin asli ve asli olmayan boyutlar sergileyebileceğini düşünür. Dolayısıyla hem siyasi hem de askerî düzeylerde mesele, karmaşık bir ortamda taktik ve stratejileri belirlemekti. Mao'nun Çin'deki duruma ilişkin analizi, Batılı düz sınıf çatışması kavramlarından çok uzaktı ve teorik anlamda postkolonyal toplumlardaki heterojen çeşitliliğe daha yakındı. 1930'lu yıllarda Mao, emperyalizmi Çin'deki asli çelişki olarak tanımlamış, feodalizm ve köylülerin popüler kuvvetleri arasındaki çelişkiler gibi çelişkileri ikincil görmüştür. 1950'ler itibariyle asli çelişkinin, Çin halkının kendi içinde bulunduğunu savunmuştur. 1957 yılında yaptığı "Halkın İçindeki Çelişkilerin Doğru Şekilde Ele Alınması" başlıklı önemli konuşmada Mao, "sınıf çatışmasının kesinlikle sona ermediğini" kabul etmiş ve Çin toplumunun içinde hâlen işleyen farklı karşıtlıkları ele almıştır. Bastırılması gerektiğini savunduğu açık karşı-devrimciler ile işçi sınıfı, köylüler, sanayiciler ve iş adamları, entelektüeller ve ulusal azınlıklar gibi farklı gruplar arasındaki farklılık politikaları arasında bir ayrım yapmaya çalışmıştır. Mao, eleştiriyi engelleyen bir parti çizgisinin empoze edilmesine karşı çıkmış ve Marksist düşüncenin yeteri kadar güçlü olduğunu ve özgür bir tartışma ortamında "mücadele aracılığıyla" daha da gelişeceğini iddia etmiştir. Böylece Mao, Marksist fikirlerinin gerçekliğinin ortaya çıkacağı ve herkes tarafından kabul edileceği bir heterojenliğe hoşgörüyle yaklaşılması gerektiğini savunmuştur. Bu nedenle, "Sanatta farklı formlar ve stiller serbestçe gelişmeli ve bilimde farklı ekoller serbestçe rekabet etmeli." der. "Yüzlerce çiçeğin açmasına izin verin, yüzlerce düşünce ekolünün çekişmesine izin verin." ve "Uzun dönemli beraber yaşama ve ortak deneyim" gibi sloganlar, Mao'nun Leninist demokratik merkeziyetçiliğini "Çin'in özgün koşullarının ışığında" yeniden formüle etme çabasını ifade etmektedir (Mao 1965, V: 408-11; Mao 1989: 131-89). Ancak bu fikirler,

daha sonra Çin'de riayet edilmekten ziyade ihlal edilmiştir: Uygulamada devletin ve yerel siyasi aktivistlerin, özellikle kolektifleştirme ve benzeri politikalara direnişle karşılaştıklarında karşı-devrimciler ve karşıt olmayan muhalefet arasındaki çizgiyi çizmeleri zordu.

Kültür Devrimi

Mao, "Kitlelere güvenin, onlara itimat edin ve inisiyatiflerine saygı duyun." der (Mao 1970: 120). Mao'nun köylülerin bilgeliğine olan inancı, Çin'deki karşı-devrimci burjuva kültürüne ve bürokratik sistemlere karşı kampanyasını desteklemiştir. Gerici kuvvetlerin ekonomik altyapıdaki değişikliklerden sonra bile hayatta kaldığı ve onlara karşı üstyapısal devrimlerle karşı konulmaya devam edilmesi gerektiği yönündeki ısrarı, 1966 ile 1968 yılları arasında Kültür Devrimi'nin iktidar mücadeleleri sırasında Lin Piao ile geliştirilmiştir. Kültür Devrimi Mao'nun, ekonomik altyapıdaki değişimin kültürel üstyapıyı da dönüştüreceğini savunan Ortodoks Marksizm'in öğretilerinde yaptığı radikal değişikliği hayata geçirmiştir: "Büyük proleter Kültür Devrimi'nin amacı, halkın ideolojisini devrimcileştirmek ve bunun sonucunda bütün çalışma alanlarında daha fazla, daha hızlı, daha iyi ve daha ekonomik sonuçlar almaktır." (Mao 1970: 125-6). Mao her daim sosyal pratiklerin ve ideolojinin sosyalizme geçişe ve bunun sonucunda ekonomik altyapıda yaşanan değişime rağmen devam ettiği sorunuyla ilgilenmiştir. Sosyal yapıda devrim karşıtı kuvvetlerin devamı konusunda oldukça gerçekçiydi. Her ne kadar Çin liderliği içindeki iktidar mücadelesinin bir ürünü olsa da Kültür Devrimi, toplumun yapısını dönüştürecek ikinci bir devrime – Batı'daki ve diğer yerlerdeki aktivistlerin cazip bulduğu bir kavram - olan ihtiyacı göstermiştir. Ayrıca Althusser gibi teorisyenlerin, ideolojiyi yeniden tanımlamalarına (ideolojiyi çok tartışmalı biçimde sonsuz olarak tanımlamasına neden olarak) ve kurumların ve sosyal yapının diğer unsurlarının değişime direnen kuvvetler olarak nasıl işlediğini ele almalarına neden olmuştur (Althusser 1971). Maoist teori 1960'lı yıllarda radikal sol entelektüeller arasında çok etkili olmuş ve Althusser ile yerleşmiş geleneklere karşı çıkan çalışmaları yapısalcılıktan postyapısalcılığa geçiş olarak görülen (Culler 1975) Parisli *Tel Quel* grubunun (Barthes, Kristeva, Sollers, Derrida) çalışmalarında özellikle öne çıkmıştır. Maoist teorinin ve Kültür Devrimi siyasetinin

Althusser'in çalışmalarının üzerindeki derin etkisi, Gregory Elliott tarafından açıklanmıştır; ancak daha genel olarak Fransız postyapısalcılığının Avrupa siyaset ve kültür teorisinin Maoist bir biçimde yeniden teorileştirilmesine ne derece dâhil olduğu ve Maoizmin derinden etkilediği Hint postkolonyalizmi ile karmaşık bağlantıları hakkında henüz bir çalışma yapılmamıştır (Althusser 1966; Elliott 1987). Kültür Devrimi'nin etkileri, *Seçme Eserler*'deki kibar, klasik tarzdan çok daha radikal bir türe geçen Mao'nun yazım tarzında da görülebilir. Mao, Kültür Devrimi sırasında siyasi açıklamalar yapmak yerine, kendi fikirleriyle gündelik pratik arasında yakın bir bağlantı sağlayan ve kitlelere günlük bazda teorik bir girdi sunan bir dizi kısa, sert ve buyurucu yönerge çıkarmıştır. Aynı zamanda daha önceki nutuksal çalışmaları, *Mao Zedung Seçme Sözler Küçük Kırmızı Kitap* adıyla konuya göre düzenlenerek yeniden basılmıştır. Böylece Mao'nun fikirleri kısa gözlemler ve parçalar olarak dağıtılmış ve yayılmıştır. Bu bile kendi başına kitle hattı politikasının, fikirlerini hem erişilebilir hem de veciz kılan bir örneğidir. *Küçük Kırmızı Kitap* milyonlarca nüsha basılmıştır. Kültür Devrimi'ni protesto edenler, havada Parti Başkanı Mao'nun düşüncelerinin kırmızı plastik kapağını sallarken görülecek, ideolojik savaşta bu düşünceleri somutlaştırılmış bir silaha dönüştürecek ve Mao'nun düşüncesine siyasi irade ve sosyal hakikatin fiziksel bir göstergesi olarak ikonik bir statü verecekti.

Kültür Devrimi'yle ilgili sorun, çiçeklerin açmasına izin vermek ve karşı-devrimcileri ortadan kaldırmak doktrinleri arasındaki yukarıda da ifade edilen zorlukta yatıyordu. Bir yandan, ÇKP Merkez Komitesi'nin On Birinci Genel Kurul Kararlarının (1966) on altı maddesi, "İki farklı çelişki türü arasında kesin bir ayrım yapılması gerekir: halkın içindeki çelişkiler ve bizimle düşman arasındaki çelişkiler. Halkların içindeki çelişkiler bizimle düşman arasındaki çelişkiler hâline getirilmemelidir (...) Kitlelerin farklı fikirlere sahip olması normaldir. Farklı fikirler arasındaki çekişme önlenemez, gerekli ve faydalıdır." (Mao 1970: 121) der. Diğer yandan kararların kendisi şu ön kabule dayanarak Kültür Devrimi'nin büyük oranda negatif bir proje olarak görülmesini sağlar:

> Her ne kadar burjuvazi devrilmiş olsa da hâlen kitleleri yozlaştırmak, zihinlerini ele geçirmek ve geri dönebilmek için girişimde bulunmak üzere sömüren sınıfların eski fikirlerini, kültürünü, göreneklerini ve alışkanlıklarını kullanmaya çalışmaktadır. Proletar-

> yanın tam tersini yapması gerekir: İdeolojik alanda burjuvazinin bütün meydan okumalarına doğrudan karşılık vermeli ve bütün toplumun zihinsel görünümünü değiştirmek için proletaryanın yeni fikirlerini, kültürünü, göreneklerini ve alışkanlıklarını kullanmalıdır (a.g.e., 117-18).

Mücadelenin "çok ama çok uzun zaman alacağı" öne sürülmüştür; Kültür Devrimi "kesintisiz devrim" sürecinde sadece bir ilk adımdır. Bu bakış açısı, proletarya kültürünün, ekonomik altyapının dönüşümüne sekte vuran üstyapısal unsurları yok etmek üzere, devrimci ve karşı-devrimci sınıflar arasında tek bir karşıtlık anında sabitlenmesiyle ayrımların somutlaştırılmasını teşvik etmiştir (Amin 1981; Dirlik, Healy ve Knight 1997; Milton, Milton ve Schurmann 1977; Schram ve Bastid, 1973).

1956'dan ve Çin-Rusya ayrılığından sonra Üçüncü Dünya'nın büyük bölümü ideolojik olarak Çin'le ittifak kurmuştur. Devrimci ruhu canlandırması, özellikle Mozambik, Güney Afrika, Güneybatı Afrika, Zambiya ve Zimbabwe'deki kurtuluş hareketlerine veya çok baskı uygulanan cephe hattındaki üçkıta devletlerine objektif ve kayda değer ölçüde destek sağlama konusundaki istekliliği, köylü sınıfına, tarımsal devrime ve aşağıdan yukarı mücadeleye doğru popülist yönelimi ve emperyalizme karşı gerilla savaşı ve silahlı mücadeleye vurgusu, Üç Kıta'daki ve özellikle Latin Amerika'daki bütün kurtuluş hareketlerini etkileyen ve cesaretlendiren önemli bir değişiklikti (Mazrui 1993: 804-6). Mao'nun Köylü Devrimi Fanon, Cabral ve Guevara'da Marksizm'in üçkıtasal yeniden yöneliminin temelini atmıştır. Nasır ve Nehru'nun uyguladığı burjuva elitin ılımlı sosyalist milliyetçiliği hâlihazırda geride kalmıştı.

Mısır

Bu erken dönemdeki en önemli devrimci hareketlerden bazıları tam anlamıyla - sömürgeci bir güçten bağımsızlık elde etmeye çabalamak manasında - ulusal kurtuluş hareketleri değildi. Bu boyut kesin olarak Japonya bağlamında Çin'de mevcuttu ancak asıl devrim, Guomindang'a karşı yürütülmüştü. Benzer şekilde Mısır'ın siyasi önemi, teorik olarak 1922 yılından beri bağımsız olduğu için sömürge karşıtı bir devrimden kaynaklanmamaktadır. Yine de Mısır uzun zamandan beri sömürge karşıtı dire-

nişin bir sembolüydü. 1805 yılından itibaren Mehmet Ali'nin önderliğinde Mısır, başarılı bir ordu ve güçlü bir endüstriyel ve tarımsal ekonomik altyapı oluşturmak suretiyle siyasi bağımsızlığını geniş ölçüde sağlayabilmiş bir sömürgeleştirilmiş (o dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nun yönetimi altında) ulus modeli olagelmişti. Siyasi anlamda Mısır, imparatorluk içinde özerklik sağlama arzusu, tam bağımsızlık ve emperyal bir güç olma isteği arasında gidip geliyordu. Pratik anlamda Mehmet Ali ve daha sonra da torunu İsmail'in yönetimi altında Mısır ileri bir ekonomi, limanlar, karayolları, demiryolları, telgraflardan oluşan modern bir altyapı, gelişkin bir ulusal eğitim sistemi, gelişmiş bir basın ve uluslararası edebî ve kültürel ortam ve güçlü bir askerî yapı kurmuştur. Avrupalı güçlerin 1840 Londra Anlaşması'yla başlayan ve Britanya'nın 1882 yılında Mısır'ı işgaliyle sona eren giderek artan müdahalelerine karşı, Mısır tutarlı bir şekilde Britanya'nın tahakkümüne direnen güçlü bir kültürel milliyetçilik geliştirdi, ancak ordusu Gatling silahının gücüne direnemedi. Britanya işgaline ve Cromer'in ülkeyi Lancashire pamuk sanayisinin ekonomik uydusu hâline dönüştüren sanayisizleştirme hamlesine rağmen, Mısır'ın başarılı ekonomik, askerî ve kültürel gelişme yöntemleri hem hâlihazırda sömürgeleştirilmiş Hindistan, İrlanda veya Mağribi ülkeler hem de Japonya ve Türkiye gibi kolonizasyon tehdidi altındaki ülkeler de dâhil olmak üzere bütün uluslar için seküler bir modernizasyon modeli sağlamıştır (Ajayi 1989: 355; Mitchell 1988). Marcus Garvey'nin asıl ilham kaynaklarından biri, pan-Afrikacı *African Times* ve *Orient Review* dergilerinin (1912-8) Londra'daki editörü ve ateşli milliyetçi *In the Land of the Pharaohs* (1911) (Firavunların Ülkesinde) adlı eserin yazarı Mısırlı milliyetçi entelektüel Duse Muhammed Ali'ydi.

Nasır

Britanya, 1914 yılında Mısır'ı resmen manda idaresi altına aldığını açıkladı ancak el-Vafd El-Mısri Partisi'nin lideri Saad Zaglul'un önderlik ettiği milliyetçi direniş, Britanya yönetimine karşı kamusal eylemlerle kampanya yapan kadınlar da dâhil olmak üzere, Mısır toplumunun bütün kesimlerini mobilize etmeyi başaran 1919 devrimiyle doruğa ulaştı. 1922 yılının Mart ayında Britanya, Mısır'ın bir ay önce resmen ilan ettiği bağımsızlık ilanını tanıdı. Ancak Kral I. Fuad'ın yönetimi altında Mısır esasen, daha ziyade Vafd ile aralarındaki şiddetli tartışmalar nedeniyle

Britanya'nın idaresi altında kalmaya devam etti (Boahen 1985: 585; Vatikiotis 1991). Dolayısıyla Nasır'ın 1952 yılında itaatkâr monarşiye karşı gerçekleştirdiği devrim uzun süredir bekleniyordu. Gelişimi görece yavaş olmuştu: Gandi'nin şiddete başvurmama ilkesinden etkilenen Nasır, Kral Faruk'un idamına, "Kandan doğan bir devrim kanla ölür." diyerek izin vermeyi reddetti (Mazrui 1993: 116). Nasır, 1954 yılında tam siyasi kontrolü eline aldı ve Britanya askerlerinin geri çekilmesini müzakere etmeye başladı. Ancak esas müdahalesi ve Mısır için asıl bağımsızlığın kazanılması 1956 yılında gerçekleşti. Nasır'ın milliyetçi rejimine güvenmeyen ABD ve Birleşik Krallık, Asvan Barajı'nı finanse etmemeye karar verdi: Nasır buna Süveyş Kanalı'nı millileştirerek karşılık verdi. İsrail, Britanya ve Fransa'nın Mısır'ı başarılı bir şekilde işgal ettikleri ancak daha sonra ABD ve SSCB'nin baskısıyla geri çekilmek zorunda kaldıkları Süveyş Krizi, en azından Britanya açısından modern dönemde ilk açık sömürgeci yenilgi anını temsil ediyordu (Cezayir'de FLN'nin ana destek kaynağı olarak gördükleri Nasır'a ağır bir darbe indirmek isteyen Fransızlarsa bir kez de olsa en azından başlangıçta sömürgeci bir askerî zafer kazanmış olmalarından teselli bulmuşlardı; Clayton 1994: 124-5).

Süveyş Krizi, Nasır'ı bir gecede Üç Kıta çapında uluslararası bir kahramana, bağlantısız ulusların tartışmasız liderlerinden birine ve özellikle Irak'ın 1955 Bağdat Paktı'yla Batı'yla uzlaşmasının ardından Orta Doğu'da Batı'nın tahakkümüne karşı çıkan en önemli kişiye dönüştürdü. Castro ve diğer devrimci liderlerde olduğu gibi Nasır, iktidarda kaldığı sürece giderek daha sosyalist oldu. Sosyalizm anlayışı, ekonomik bağımsızlığı sağlamak üzere gerçekleştirilen millîleştirme hamleleri, arazi ve gelirlerin yeniden dağıtımı politikaları, sağlık hizmetlerinde artış ve eğitim sisteminin İngiliz etkisinden kurtarılması gibi hepsi Hindistan'da Nehru'nun politikalarından daha ileri giden politikalarla uygulamaya geçirilmişti. Nasır'ın 1948 Filistin Savaşı sırasında yazdığı *Philosophy of Revolution* (1954) (Devrim Felsefesi), "Dünyadaki her ülke iki devrim yaşar." beyanatından öteye temelde sosyalist bir yaklaşımdan çok az iz taşır. Bu iki devrimden birincisinin siyasi ulusal kurtuluş devrimi olduğunu savunur. "İkinci devrim, toplumun sınıflarının bütün vatandaşlar için adalet sağlanana ve koşullar istikrarlı hâle gelene dek birbirlerine karşı mücadele ettikleri sosyal devrimdir." (Nasır 1954: 23). Mısır'dan başlayarak genişleyen eş merkezli etki daireleri görüşü uyarınca Nasır pan-Arabizmi, Panislamizm ve pan-Afrikanizmle birleştirmiştir. Nkrumah'ın pan-Afrikanizm

için yaptığı gibi 1958 yılında Birleşik Arap Cumhuriyeti'ni kurmak üzere, Suriye'yle birleşerek Arap birliği fikirlerini kısa süreyle hayata geçirmiştir. Nasır'ın ideolojisi modernleşmeyi savunan büyük oranda seküler bir ideolojiydi: Radikal Müslüman Kardeşler'i iktidara geldikten kısa bir süre sonra yasakladı. 1970 yılında hayatını kaybettiğinde, sosyalizmi Afrika'daki diğer yerlerde uygulanan sosyalizmle kıyaslandığında sınırlı görünmekteydi ve sekülarizmi de 1969 yılında Nasır'ınkine benzer bir darbeyle iktidara gelen Kaddafi'nin Libya'da teokratik bir devlet kurmasıyla sarsılmıştır. Nasır'ın Gazze Şeridi'ndeki Filistinli mülteciler sorununu çözme girişimi, Mısır'ın 1967 Savaşı'nda İsrail tarafından ağır bir yenilgiye uğratılmasıyla sona erdi (Mazrui ve Tidy 1984; Vatikiotis 1978). Nasır, Nehru gibi tartışmasız siyasi ve tarihsel etkisine rağmen, bir Mısırlı Marksizm veya Üç Kıta Marksizmi için ideolojik veya teorik bir ilerleme olarak tanımlanabilecek bir sosyalizm türü geliştirmemiştir. Kendisi de Mısırlı olmasına rağmen Abdel-Malek (1981), geliştirdiği geniş çaplı tarihsel-teorik yörüngede Nasır'a çok az önem atfetmektedir. Rodinson, devrimden itibaren Mısır devletinde meydana gelen siyasi gelişmelerin nasıl genel itibariyle pragmatik ve koşullara göre uyarlanan gelişmeler olduğunu gösterir: Bu, Nasır'ın Sovyetler Birliği'yle kurduğu Arap, deist sosyalizmi otokrasiyle birleştirmesine izin veren fakat bağımsız, üçkıtacı bir sosyalist duruş geliştirmesini sağlamayan yakın siyasi ittifakı için de aynı ölçüde geçerliydi (Rodinson 1979: 186).

Bu bakış açısıyla aslında bir tür İslami sosyalizm olarak ortaya çıkan ve 1961 yılında Birleşik Arap Cumhuriyeti'ne karşı isyan eden pan-Arap milliyetçi hareket olan Baasçılık daha özgün ve önemli bir gelişmeydi. Pan-Arabizm o dönemden beri zayıflamıştır ancak tamamen kaybolmamıştır. Filistin sorununa yönelik ve Irak'ın Kuveyt'i işgaline karşı tepkilerde önemli bir etken olmuştur (Eikelman ve Piscatori 1996; Hassan 1999). Nasır ayrıca ulusal kurtuluş hareketlerine maddi ve ahlaki destek vermek suretiyle Afrika'da devrimi teşvik etmek konusunda da aktif rol oynamıştır. Cezayir'de FLN, Kıbrıs'ta EOKA ve Kenya'da Mau Mau'ya destek mesajları yayınlayan Kahire radyosu, Britanya ve Fransa'nın daimi hassas noktalarından biri olmuştur (Baulin 1962; Thompson 1969). Ancak siyasi olarak Nasır'ın sömürge karşıtı bir pan-Afrikanizm lideri olarak rolü her zaman biraz müphemdi; bu anlamda 1957'den sonra Nkrumah tarafından gölgede bırakılmıştır.

1955 Bandung Konferansı

Süveyş öncesinde Nasır'ın kariyerindeki kurtuluş mücadelelerinin bakış açısından en önemli sembolik olay 1955 Bandung Konferansı'ydı. 29 Afrikalı ve Asyalı ülke konferansa katıldı; katılan liderler arasında Nehru, Nkrumah, Sukarno, Nasır ve jeopolitik açıdan olmasa da coğrafi açıdan garipsenen bir kişi olarak Tito bulunmaktaydı. Bandung Konferansı büyük sembolik gücünü, esasen eski sömürgeci dünyanın bağımsızlığını yeni kazanmış ülkeleri tarafından gerçekleştirilen ilk postkolonyal uluslararası konferans olmasından almıştır. Abdel-Malek'in ifadesiyle bu, "sömürgeleştirilen ülkeler arasındaki dayanışmanın ilk ayrıntılı planıydı" (Abdel-Malek 1981, II: 108). Yugoslavya Cumhurbaşkanı Tito'nun Bandung Konferansı'na katılması Sovyetlerden bağımsızlığının bir ifadesiydi. Tito gibi Bandung'a katılan liderlerin çoğu, yönelim olarak sosyalistti ancak kendi ihtiyaçlarına yönelik yeni bir siyasi düzen kurmak konusunda kararlılardı. Konferans, Afrika ve Asya ülkeleri arasında daha fazla ekonomik, kültürel ve diplomatik temas kurulması çağrısı yapan, insan hakları ve ulusların kendi kaderini tayin hakkı ilkelerini onaylayan ve bütün tezahürleriyle her tür sömürgeci yönetime son verilmesi çağrısını ifade eden bir deklarasyonla sona erdi. O aşamada ana işlevi, bunları gerçekleştirmek üzere eş güdüm içindeki bir baskı grubu olarak faaliyet göstermekti; konferans Cezayir'deki FLN'den bir temsilci davet etmek suretiyle en doğrudan siyasi etkisini sağlamış oldu (Appadurai 1955; Asian-African Conference 1955; Kahin 1956; Padmore 1956: 442-51; Romulo 1956). Her ne kadar bölgesel bir blok oluşturmayı amaçlamadıklarını ifade etseler de, Bandung katılımcıları tarafından ayrı bir siyasi grup olduklarının fiili ifadesi, Afrika ve Asya'da bağımsız bir üçkıtasal siyasi bilincin oluşturulmasına ilişkin ilk kamusal açıklama olmuştur. Potansiyel olarak yeni bir güç bloğunun veya siyasi, ekonomik ve kültürel alanda küresel öncelikler konusunda yeni bir "Üçüncü Dünya" perspektifinin oluşturulması anlamında 1955 Bandung Konferansı'nın postkolonyalizm için kurucu anlardan birini temsil ettiği söylenebilir. Bandung, pek çok açıdan "postkolonyal"in tarihsel betimleyici bir atıf olmanın ötesinde ideolojik ve siyasi pozisyon olarak yaratılmasının başlangıcına işaret etmiştir. Gerçekten de "Bandung" ve "post-kolonyal" - Asya ve Afrika'yla sınırlı olması ve Latin Amerika'yı dışlaması kadarıyla olsa bile - zaman zaman neredeyse eş anlamlı terimler olarak işler.

Bandung'da delegeler, daha sonra resmen 1961 yılında kurulan Bağlantısız Ülkeler Hareketi olacak hareketin kurumsal temelini de attılar. Bağlantısızlar Hareketi, Soğuk Savaş sırasında Birinci Dünya olan Batı'yla İkinci Dünya olan Sovyet bloğu arasında giderek kutuplaşan küresel durum karşısında yeni bir güç bloğu olan "Üçüncü Dünya"yı yaratmak konusunda bir çabayı temsil etmiştir. Öncelikler sömürgesizleşmeden uluslararasındaki eşitsizliğe kaydıkça, Bağlantısızlar Hareketi de Batı'yla geri kalan ülkeler arasındaki ekonomik sömürü ilişkilerini yeniden düzenlemek için ortak bir çabaya girişmiştir. Bağlantısızlar Hareketi daha sonra Birleşmiş Milletler'de ele alınan ve 1974 BM Yeni Ekonomik Düzenin Kuruluşu Deklarasyonu ve Eylem Programı'na dercedilen Yeni Uluslararası Ekonomik Düzen tasarısına sponsorluk yapmıştır. Ayrıca ilk kez 1964 Birleşmiş Milletler Ticaret ve Kalkınma Konferansı'nda kurulan ve kalkınma konularında bir BM birimi olarak ortaya çıkan 77'ler Grubu'nun temelini oluşturmuştur (Jansen 1966; Jinadu ve Mandaza 1986; Müller ve Sauvant 1993; Singham ve Hune 1986; Willetts 1978). Her ne kadar belirlenen ilkelerin önemi azalmadıysa ve uğruna çaba harcanması ve ulaşılması gereken bir hedef olarak kaldılarsa da, siyasi bir kurum olarak Bağlantısızlar Hareketi'nin 77'ler Grubu'nun dünya ekonomisinde büyük bir yeniden denge sağlamak konusunda sağladığından daha başarılı olduğu iddia edilemez. Bağlantısızlar Hareketi'nin sorunu, Soğuk Savaş'ın güç yapılarının bağlantısızlığı neredeyse imkânsız hâle getirmesiydi ve hareketin bir blok olarak dayanışması uluslararası çatışmalar nedeniyle devamlı zayıfladı. Endişeli bir Britanyalı yorumcunun olacağını iddia ettiği gibi, bir "renkli perde" (Wright 1956) hiçbir zaman olamadı. Ekonomik önceliklere kayış, siyasi bağımsızlığın ekonomik bağımsızlık anlamına gelmediği yönündeki temel postkolonyal deneyimin kabul edilmesiydi. Hâlen ekonomik emperyalizmin hâkim olduğu bir dünyada devam eden bağımlılık türlerinin algılanması, 1966 Havana Konferansı'nın radikalleşmesine katkıda bulundu. Havana'da ilk defa Güney'in üç kıtası – Amerikalar, Asya ve Afrika – Üç Kıta'yı oluşturmak üzere geniş bir ittifakta bir araya geldi. Bandung'un aksine Havana üç kıtası, emperyalizm karşıtı mücadelenin resmen küreselleşmesine işaret ediyordu.

Latin Amerika I: Marıátegui, Kültürüstüleştirme ve Kültürel Bağımlılık

Biz 500 yıllık bir mücadelenin ürünüyüz.

Zapatista Ulusal Kurtuluş Ordusu (EZLN) Manifestosu

Yaygın adıyla "Latin" Amerika - başka bir isimle anmak mümkün mü? - sömürge karşıtlığı tarihinde ve onun postkolonyal teoriyle ilişkisinde özel bir yere sahiptir. Latin Amerika'nın Avrupa yönetiminden erken kurtulması, büyük bölümünün neredeyse iki yüz yıldır postkolonyal olması ve postkolonyal döneminin pek çok ülke sömürgeci bile olmadan önce ve hatta Almanya ve İtalya gibi bazı Avrupalı emperyal güçler bir ulus hâline bile gelmeden önce başlaması anlamına gelmektedir. İspanyol ve Portekiz emperyalizmine direnişin, erken on dokuzuncu yüzyıldaki sömürge karşıtı hareketlerin ve on dokuzuncu yüzyılın sonlarındaki ve yirminci yüzyıldaki emperyalizm karşıtı hareketlerin tarihi karmaşıktır ve neredeyse beş yüz yıldır devam ettiği için çok uzun sürelidir. Öte yandan bağımsızlık hareketleri bağlamında önemli olan dönem, her ne kadar Honduras, Britanya ve Hollanda Guyanası gibi Karayiplere bakan Latin Amerika kolonileri bağımsızlığı ancak savaş sonrası dönemde elde etmiş olsa da, 1808-25 arasında sürdüğü için görece kısadır (Kinsbruner 1994; Lynch 1986; Lynch ve Humphreys 1994; Prago 1970; Williamson 1992). Ve Fransız Guyanası hâlen Fransız Guyanası'dır. Dahası, ABD ve Britanya'nın tarihine paralel olarak Brezilya, yirminci yüzyılda eski sömürgeci efendisi olan Portekiz'den çok daha büyük bir ekonomik ve kültürel güç hâline gelmiştir. Brezilya örneğinin özgürlüğü, Britanya ve daha sonra ABD ile bağımlı bir ilişki geliştirmeye başlamasıyla azalmıştır.

Beş yüz yıllık mücadeleden söz eden Zapatista Manifestosu, Eduardo Galeano'nun *Latin Amerika'nın Kesik Damarları* (1973) başlıklı eserinde öne sürdüğü kıtanın beş yüz yıldır kesintisiz olarak yabancıların çıkarları ve onların yerel temsilcileri tarafından talan edildiği yönündeki güçlü argümana atıfta bulunmaktadır. *Latin Amerika'nın Kesik Damarları* adlı eserin önemi, maruz kaldığı pek çok farklı sömürü türünü ortak bir deneyim olarak özümseyen Latin Amerika'nın tarihi için bu kadar uzun süreli - kitabın alt başlığı *Bir Kıtanın Beş Yüz Yıllık Talanı*'dır - bir bakış açısı geliştirmiş olmasıdır. Sonuç olarak, kolonize ve dekolonize koşullar arasında postkolonyali sömürgeci modernitenin zaman aralığında bırakan görece net ayrımlar yerine, Alejo Carpentier'in *The Lost Steps* (1953) (Kayıp Adımlar) adlı eserinde öne sürdüğü üzere, Latin Amerika'da dünyanın başka yerlerinde daha tipik bir kronolojik sıra takip eden siyasi ve kültürel zamanların eş zamanlı olarak varlığına yönelik bir eğilim mevcuttur. Ancak, feodalizm ve modernitenin eş zamanlı olarak yan yana bulunması ve zaman zaman çok yüksek GSMH'lerin gelir dağılımındaki aşırı eşitsizlikleri gizlediği tipik "Üçüncü Dünya" koşullarının varlığı, diğer kıtalarda bulunan koşullardan çok da farklı değildir. Fanon'un da gözlemlediği üzere, sömürgeci modernite her zaman, yapıları bünyesinde her daim dinamik enerjisini Roberto Schwarz'ın deyişiyle "yersiz fikirler" üzerindeki dönüştürücü etkisinden alan bir "zaman aralığı" barındırır. Latin Amerika'da "zamanın hilelerinin" çarpıtmaları özellikle belirgindir (Stern 1999: 135).

1823 Monroe doktrininin ilanından bu yana Latin Amerika, dünyadaki herhangi başka bir bölgeden, hatta Güneydoğu Asya'dan bile ABD emperyalizmi hâlindeki yeni sömürgeciliğe daha fazla maruz kalmıştır: askerî, siyasi ve ekonomik anlamda. Bu tahakkümün sonucu, siyasi ve ekonomik güçsüzlük hissiyatını ve bununla beraber ortaya çıkan ve sonuçları alternatifleri Latin Amerika Bağımlılık Teorisi'nde tam olarak araştırılmış olan kültürel kimlik yoksunluğunu içermektedir. Emperyalizme karşı tepki, CIA'in 1961 yılında devrimci Küba'da Domuzlar Körfezi işgalinin küçük düşürücü bir şekilde başarısız olmasının ardından kullanılan gizli karşı devrimci müdahaleleri, 1964'te Brezilya'da Goulart'ın ve 1973'te Şili'de Allende'nin devrilmesine ve bunların yerine sağcı diktatörlükler yerleştirilmesine yardımcı olunca özellikle belirgin hâle gelen bir özellik olarak, genellikle yabancı siyasi çıkarlar dâhilî sömürgecilik türleriyle uyum içinde işlediği için nadiren doğrudan milliyetçilik içer-

miştir. 1811 ile 1825 yılları arasında Avrupa'nın yönetiminden kurtuluş, kesinlikle sıradan vatandaşların özgürlüklerine kavuştuğu ve herhangi bir şekilde kendi kendilerini yönetmeye başladıkları anlamına gelmemiştir. Bunlar ABD'de olduğu gibi beyaz Avrupalı yerleşimciler olan *criollos* tarafından gerçekleştirilen sömürgeci burjuva devrimleriydi. Arjantin gibi bazı ülkelerde ABD tarzı bir Avrupa göçü ve yerli sakinlerin imha edilmesi politikası ağırlıklı olarak Avrupalı bir toplumun yaratılmasını kolaylaştırmıştır. Diğer ülkelerde, yerel sakinlerin çoğunluğu için koşullar "bağımsızlıkla" çok az değişti: Köle nüfusu için de hikâye neredeyse aynıydı (kölelik Brezilya'da 1888 yılına dek yasaklanmamıştı) (Wade 1997: 31). O zamandan beri köylü sınıfının ve yerel halkların içinde yaşadığı koşullar şehirleşme ve sosyal ayrımlar nedeniyle kötüleşti: Topraksızlık sorunu ve sefaletten kaynaklanan mahrumiyetler giderek daha akut hâle geldi. Sonuçta son iki yüzyıldır köylü devrimleri, Latin Amerika tarihinin sabit bir özelliği hâline geldi ve bugün de kıta çapında devam ediyor. Güney Amerika'nın siyasi koşullarının bu farklı unsurlarını bir araya getiren Küba Devrimi olmuştur. Devrim, köylülerin desteğiyle gerçekleştirildi. Hükûmeti geldiğinde toprakları yeniden dağıttı (Bu Brezilya veya Peru'da hâlen yapılamamış bir şeydir), bu tür koşulları yaratan ekonomik bağımlılık durumuyla yüzleşti ve bu koşulları dönüştürmeye çalıştı. Uluslararası bakış açısı nedeniyle, büyük 1966 Havana Üçkıtasında küresel sömürge karşıtı mücadeleyle Güney Amerika ve Güneydoğu Asya'da emperyalizm karşıtlığını ilk defa dile getiren de Küba Devrimi'ydi.

Latin Amerika'da Marksizm

Marx ve Engels'in Latin Amerika'ya kayıtsızlığına karşı, Latin Amerika da on dokuzuncu yüzyılın sonunda anarşizm doktrinlerini Marksizm'e tercih etmiştir. Ancak Rus Devrimi'nin hemen ardından komünist partiler 1919'da Meksika'da, 1920'de Arjantin'de, 1921'de Brezilya, Şili ve Uruguay'da, 1925'te Ekvator ve Küba'da (Julio Antonio Mella ve José Martí'nin yakın arkadaşı Carlos Baliño tarafından) ve 1930'da Peru'da (José Carlos Mariátegui tarafından) kurulmuştur. Komintern'in dünya devrimi bakış açısıyla Latin Amerika her ne kadar devrimci bir alan olsa da hiçbir zaman önemli bir ihtimal olarak görünmemiştir. Latin Amerika'ya ilişkin meseleler, Troçki'nin sorumluluğunda olan Moskova'daki

Latin Sekretaryası'nda tartışılmıştır; Gramsci de komitenin bir üyesiydi. Latin Amerika'daki komünist partilerin ve Komintern'in müdahalelerinin tarihi karmaşıktır ve bu konuda çokça yazılmıştır, ancak maalesef önemli çalışmalar Komintern belgelerinin yayımlanmasından önce çıkmıştır (Aguilar 1968; Alexander 1957; Caballero 1986; Dillon 1962; Poppino 1964). Latin Amerika'daki komünist partiler de diğer ülkelerdeki komünist partiler kadar dâhilî bölünmeler, hizipçilik, siyasi olarak fırsatçı değişiklikler ve bunlardan sonraki kınamalar, sapma nedeniyle ihraçlar ve tasfiyelerden nasibini almıştır. Aslında bunlar daha da aşırıydı; zira Devrimciye karşı Reformcu ayrışması, ulusal burjuvaziyle Birleşik Cephe, Sınıfa Karşı Sınıf ve Popüler Cephe stratejileri aracılığıyla Komintern politikalarının aşırılıklarını takip etmeye çalıştılar. Burada resmî komünist partilerin Moskova'dan gelen değişen çizgiye adapte olma konusundaki çetrefilli çabalarından ziyade, muhtelif Latin Amerika toplumlarının ve kültürlerinin özgün koşullarını yansıtan Marksizm türlerinin gelişimiyle ilgileneceğiz. Latin Amerika'ya Stalinizmi getirenlere karşı Latin Amerika Marksizmi'ni kuranlar arasında Şili'den Recabarren, Küba'dan Julio Antonio Mella, Arjantin'den Aníbal Ponce ve Peru'dan José Carlos Mariátegui bulunmaktaydı. Bunlar arasında en önemlisi Mariátegui'ydi.

Komintern'in desteği, başka ülkelerde olduğu gibi Latin Amerika'da da büyük oranda hem iyi hem kötü bir şeydi. Sömürgeci, yarı sömürgeci veya bağımlı ülkelerdeki komünist partiler ancak Mao'nun Çin'de yaptığı gibi Komintern politikasına uymadıklarında ve kendilerini ondan kurtardıklarında herhangi bir başarıya ulaşabildi. Güney Amerika'da Mariátegui, Stalinist modelin parametrelerinin sınırlarını fark eden ve onlara karşı savaşan en önemli kişiydi. Mariátegui 1929 Birinci Latin Amerika Komünist Konferansı'nda yaptığı konuşmada, Çin'deki komünistlerin Çan Kay-şek'in milliyetçi Guomindang partisiyle iş birliği yapmak zorunda kaldıkları ve felaket sonuçlar doğuran, yakın zamanda gözden düşmüş Birleşik Cephe taktiği hakkında kapsamlı bir analiz sunmuştur. Bundan bir sene kadar önce, yani 1928 Altıncı Komintern Kongresi'ndeki politika değişikliğiyle hemen hemen aynı zamanda Mariátegui, Aprista grubuyla yollarını ayırmış ve Latin Amerikalı bir Guomindang'ın kurulmasına karşı çıkmıştı. Mariátegui'nin pozisyonu hakkında dikkat çeken şey, 1920'li yıllar itibariyle Hindistan'ın klasik Bolşevik modeline dayanan bir proletarya devrimi geliştirmek için yeterince sanayileşmiş olduğunu ve dolayısıyla milliyetçi ittifaklara ihtiyaç duyulmadığını iddia

eden Hintli Marksist M. N. Roy'un aksine, Latin Amerika'daki mevcut özgün koşulları, özellikle de feodalizmin hâlen devam ettiğini ve yerli halkların sömürüldüğünü vurgulamasıydı. Zaman zaman Lenin, Troçki ve Stalin'in de savunduğu bir pozisyon olan ancak siyasi pratikleriyle özdeşleştirilmeyen, Marksist teorinin farklı kültürlerin özel koşullarıyla birlikte geliştirilmesi gerektiği fikri, Üç Kıta'da İkinci Dünya Savaşı'nın ardından geliştirilen özgürleştirici Marksizm'in temel stratejisiydi. Mao'nun Çin'deki müdahalesiyle başlayan, Mariátegui ve Julio Antonio Mella'nın daha erken dönemdeki pozisyonlarında belirgin olan ve Che Guevara'nın düşüncesinin temelindeki bu yaratıcı ve esnek Marksizm türü, her şeyden evvel devrimci anlarda ya ayrı olarak ya da şehirli proletaryayla birlikte köylü sınıfın rolüne odaklanıyordu.

1910 Meksika

Mao'nun Köylü Devrimi en başarılı devrim olsa da kesinlikle ilk değildi. Pek çok açıdan Zapata'nın 1910 Meksika ayaklanması sömürgeci veya neokolonyal olmasından bağımsız olarak sömürgeci güce karşı üçkıta başkaldırılarının gerçek öncüsüydü ve Zapatistaların Meksika hükûmetine karşı 1990'lı yıllarda başlattığı isyanın postkolonyal mücadelelerle bir devamlılık sağlamasına yol açtı (Díaz Polanco 1997; Huizer 1973; Pineda Gómez 1997; Wolf 1971; Womack 1972). Ayaklanmanın kökeninde, köylülerin topraklarına el koyan büyük toprak sahiplerine, *hacendados*'a karşı yerel mücadeleleri vardı. Arazilerin yeniden sahiplerine verilmesi için Zapatistaların yürüttüğü ve amaçları ve örgüt yapısı çağdaş şehirli anarşist karışıklıklarla örtüşen mücadele, köylü sınıfının potansiyel gücünü - ve kendi topraklarından dışarı askerî hamleler yapma konusundaki isteksizlerinde bu gücün sınırlarını - göstermiştir. Ancak tarım reformu konusundaki radikal hedefleri, kuzeydeki askerî isyanın lideri olan Pancho Villa'ya iletilmişti. Daha sonra Zapatistalar ve Villistalar "*latifundia* sisteminin tasfiye edilmesi, arazilerin Kızılderili topluluklarına geri verilmesi, Devrimin düşmanlarının ve yabancıların elinde bulunan arazilerin kamulaştırılması [ve] bir tarım reformu programı" çağrısında bulundular (Wolf 1971: 39). Her ne kadar Zapatistalar ve Villistalar yenilmişse de, programları zaferi kazananlar için siyasi gündemi belirledi. 1915'te Anayasacı General Salvador Alvarado, Yucatan'a girdi ve devlet içinde borç

köleliğini kaldırdı; 1934'te General Lazaro Cárdenas, kapsamlı bir arazi reformu ve emek örgütlenmesi başlattı, büyük çiftlik sahiplerinin siyasi gücünü sona erdirdi ve bunların elindeki arazileri köylülere ortak köy arazisi olarak dağıttı ve petrol sahalarını ve demiryollarını millîleştirdi. Cárdenas'ın arazilerin yeniden dağıtımı ve millîleştirme kombinasyonu, daha sonra iktidara gelen pek çok üçkıta sosyalist rejimi için model oldu (Galeano 1973: 139). Meksika köylü ayaklanması, o zamandan beri Güney Amerika'da meydana gelen köylü ayaklanmalarının pek çoğu gibi Fanon'un kendiliğindenliğin güçlü ve zayıf yanları olarak tarif edeceği şeye bir örnekti. Bu ayaklanma Rusya, Çin ve Vietnam'daki devrimlerin aksine, huzursuzluğu odaklanmış bir şekilde örgütleyebilecek sıkıca örgütlenmiş devrimci bir partinin önderliğinde gelişmemişti; Guevara ve Castro'nun tamir etmeyi amaçladığı da bu kusurdu. Guevara ve Castro'nun *foco* stratejisine göre, küçük bir isyancı gerilla grubu dağlarda kendilerine yavaş yavaş katılacak olan köylülerin arasında faaliyet gösterecekti; kampanyanın başarısı, hoşnutsuz kitleleri aşamalı olarak harekete geçirecekti ve nihayetinde şehirli proletarya da kendilerine katılacaktı (Debray 1967; Guevara 1972, I: 136-46). Öncü entelektüellerin ve köylülerin ittifakı, bugün bile Güney Amerika radikalizminin ve devrimci hareketlerinin temel bir özelliği olacaktır. Bu ittifakın mimarı Mariátegui'ydi.

Mariátegui

Mariátegui, kendi döneminin en incelikli ve yenilikçi Marksist siyasi ve kültürel teorisyenlerinden biriydi. Marksizm'i sağlam bir şekilde klasik Marksist düşünceye dayanıyordu ancak Avrupa'da komünizmin en güçlü ve en yenilikçi olduğu dönemde, 1919 yılında buraya yaptığı bir seyahat sırasında İtalya'daki radikal çevrelerdeki çağdaş gelişmeler konusundaki farkındalığı sonucunda kısmen daha heterodoks hâle geldi. İtalya'da Gramsci ve Palmiro Togliatti ile tanıştı ve aynı yıl kurdukları Torino'daki *L'Ordine Nuovo* grubunun istenççiliğinden etkilendi. *Ordine Nuovo* grubu ve sonra Mariátegui, Sorel'in ahlak ve şiddet hakkındaki düşüncelerinden ve Croce'nin yeni Hegelci idealizminden etkilenmişti (Femia 1981: 81-101). Buna rağmen Lenin, 1920 yılında iki kez *L'Ordine Nuovo* grubunun pozisyonunun "Üçüncü Enternasyonal'in bütün temel ilkeleriyle tamamen uyum içinde olduğunu" ilan etmişti (Gramsci 1989: 139). Mariáte-

gui, Peru'nun kültürel geriliği olarak kabul ettiği olguyu ekonomik gelişme eksikliğinin bir sonucu olarak anlamaya çalışırken takip ettiği radikal liberal Piero Gobetti'nin (ki Gobetti de aynı entelektüel kaynaklardan etkilenmişti) çalışmalarıyla ilgilenmeye başladı (Chavarría 1979: 68). Mariátegui hayatı boyunca enternasyonalist bir bakış açısına sahip oldu ve Gandi, İrlanda ve Çin'deki devrim hakkında önemli makaleler yazdı. Ancak çalışmalarının merkezinde daha genel olarak Latin Amerika bakış açısından görülen memleketi Peru'daki ekonomik durumun kültürel sonuçlarına ilişkin açıklamaları bulunuyordu. Kültürel bağımlılık sorununu ilk formüle eden Mariátegui'ydi; önerdiği çözümse ahlaki yeniden canlanma ve kültürel yenilenme ve sınıf mücadelesinin temeli olarak güçlü, devrimci bir bilinç geliştirme ihtiyacına ilişkin (Gobetti aracılığıyla özümsenen) *L'Ordine Nuovo* fikirlerinden etkilenmişti. Mariátegui'ye göre, bu türdeki bir "cesur" sosyalizm hem kültürel hem de ekonomik bağımlılıktan kurtulmanın yoluydu.

Mariátegui'nin pozisyonu, 1927 yılında yayımlanan *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality* (Peru Gerçekleri Üzerine Yedi Açıklayıcı Makale) adlı en çok bilinen eserinde çizilen açık bir argüman çizgisini izlemektedir (Mariátegui 1971). Peru'nun ekonomik evriminin Peru ulusunun fetihten bağımsızlık devrimine ve bugüne oluşum sürecini anlamak için en iyi aracı sağladığını savunur. "Mevcut Peru ekonomisi, mevcut Peru toplumu başlangıçtaki fetih günahını, Kızılderililer olmadan ve onlara karşı meydana getirilme ve oluşturulma günahını taşımaya devam etmektedir." (a.g.e., 59). Peru toplumunun özgün niteliğinin bankaları ve sanayiyi kontrol eden ve yerel köylüleri sömüren feodal bir toprak sistemini kontrol eden *latifundista*'larla ittifak hâlinde hareket eden yabancı kapitalistlerin çıkarlarıyla iş birliği yapan burjuvazinin ürünü olduğunu öne sürer. Bunun sonucunda reformcu hükûmetler bile, koşullarda herhangi bir kayda değer iyileşme sağlamak konusunda başarısız olmuşlardı. *Criollo*'ların nüfusun çoğunluğunu oluşturan köylülerle ilişkisi dâhilî sömürgecilik ilişkisidir. Bu ilişki ileri (yani üstün) bir ırkın geri (yani aşağıdaki) bir ırkla kurduğu, ileri ırkın geri ırkın çıkarlarını gözeterek ve kendilerini geliştirmelerine yardımcı olarak hareket ettiği bir ilişki olarak görülmüştür. Mariátegui bunu tamamen reddeder ve durumun gerçekliğini hakikaten anlamayı sağlayacak olanın sosyalizm olduğunu savunur. Kızılderili sorunu genellikle varsayıldığı gibi ırksal, kültürel veya ahlaki değil, temelde sosyoekonomiktir: "Kızılderili sorununun kaynağı eko-

nomimizin icar sistemindedir." (a.g.e., 22). "Sosyalizm, yerli sorununu yeni terimlerle sormamızı öğretmiştir. Bunu soyut bir şekilde etnik veya ahlaki bir sorun olarak ele almaktan vazgeçtik." der (Mariátegui 1996: 82). Bu, sorunu *latifundista*'ların, feodal toprak beylerinin, Kızılderililerin ilkel ve zayıf oldukları ve beyazlar tarafından "kurtarılmaları" gerektiği savına dayanan temel bir ırksal ayrımı savunmak üzere, sömürgecilik söyleminden faydalanarak görme şeklidir. Mariátegui, etkili bir şekilde Kızılderili "sorununun" esasen ekonomik ve sosyal sömürülerin sonucu olduğunu ileri sürer. "Irk" sorunu, feodalizm ve köleliğin ürünüdür. Mariátegui'nin Peru'nun temel sorunu olarak gördüğü olguya, yani Kızılderili ve toprak sorununa ilişkin analizi böylece ırksallaştırmadan – veya onun liberal antitezi olan yerlinin romantikleştirilmesinden – kaçınmıştır. Mariátegui, 1920 Bakü Konferansı'yla temsil edilen Doğulu halklar arasındaki devrimci hareketin daha geniş çaptaki olası sonuçlarını fark eden ilk kişilerden biriydi: 1925'te yayımlanan "Doğu ve Batı" adlı makalesinde şöyle yazar: "Devrimci dalga sadece Batı'yı etkilememiştir. Doğu da sarsıntılı, huzursuz, fırtınalı... Modern tarihin en yakın tarihli ve üstün gerçeklerinden biri, Doğu'nun siyasi ve sosyal dönüşümüdür." (Mariátegui 1996: 39). Mariátegui, sömürgeci halkların ayaklanmalarında sosyalizmin siyasi avantajı ve sosyalizme duyulan tarihsel ihtiyacı vurgulayan ve Peru toplumunda özünde sömürgeci bir ilişkiye karşı benzer bir isyan bakımından devrimci unsuru yerel köylülerde bulan birkaç komünistten biriydi: "Yerel hareket ve dünya devrimci hareketleri arasındaki yakın ilişki açıklamak için fazla barizdir." (a.g.e., 81). Sosyalizm kendisinin Kızılderililerin önemini kavramasını sağlamıştır. Mariátegui, şehirli işçi sınıfına bakmak yerine, feodal toprak sahipleri sınıfına karşı Kızılderililerin uzun isyan tarihlerinde, yalnızca sömürüye son verilmesi talebine değil, aynı zamanda İnka geçmişinin komünal, dayanışmacı yaşam tarzına dönüş talebine dayanması bakımından özünde niteliksel olarak sosyalist olan devrimci bir gelenek görür. Afrikalı sosyalistler gibi Mariátegui de sömürgeci öncesi kültürün komünizmden önce komünist olduğunu düşünmüştür. Bu sosyalizmin Avrupalı olmaktan ziyade, uluslararası temellerini ve daha da önemlisi, yerel bir Marksizm ve Latin Amerika toplumlarının ihtiyaçlarına duyarlı bir sosyalizm geliştirme olanağını vurgulamasına izin vermiştir:

> Sosyalizm nihayetinde Amerikan geleneğindedir. İnka medeniyeti, tarihin gördüğü en ileri ilkel komünist örgütlenmeydi.

> Biz kesinlikle Amerika'da sosyalizmin bir kopya ve taklit olmasını istemiyoruz. Bu, cesur bir yaratım olmalıdır. Kendi gerçekliğimizi yansıtarak ve kendi dilimizde bir İndo-Amerikan sosyalizmine hayat vermeliyiz (a.g.e., 89).

Amerikan sosyalizmi, kendiliğinden oluşan bir devrimci bilinci beslemiş olan radikal ve ahlaki bir yerel geleneği ortak bir sömürgeci kültürle bütünleştireceğinden farklı olacaktır. Mariátegui bu geleneğin yerlici bir alternatif olmak yerine, sosyalist fikirleri özümseyen ve devam eden dinamik bir kültür olduğunu savunmuştur: "Yerel halkların umudu kesinlikle devrimcidir." ve Latin Amerika'da Marksizm'in temelini sağlayan bu devrimci dürtüydü (a.g.e., 81). Kültürel bir direniş türü olarak Kızılderili kültürüne başvurma, 1920'li yıllarda Latin Amerika'da ve özellikle Meksika, Bolivya ve Peru'da *indigenismo* hareketinin ortak bir özelliğiydi. Diğer versiyonlar Kızılderilileri romantikleştirirken ve modern sanayileşme ve şehir kültürü karşısında Tolstoycu veya Gandici bir kırsal kültüre dönüş olarak komünal bir Kızılderili hayatını savunurken, yalnızca Mariátegui Kızılderililerin modernliğini ve fethe ve daha sonrasında olanlara cevaben gelişen bir Kızılderili kültürünün sosyal devrimci potansiyelini vurgulamıştır.

Timothy Brennan, Gramsci ve Mariátegui arasındaki siyasi-entelektüel bağlantıları araştırarak, Mariátegui'nin Gramsci'nin dâhilî sömürgecilik kavramını Peru'ya tercüme etmiş göründüğünü ve böylece "bu kategorilerden her birinin henüz gerçekleştirilmemiş bir ulusal kültürün temelini sağlamak konusunda eşit olmayan bir potansiyel barındıran, kendi tarihlerine ve geleneklerine sahip bir alt nüfusa tekabül ettiği bir ortamda sınıf dilinin ırk ve etnisite kılıfına girdiğini" belirtir (Brennan 1989: 47). Mariátegui, sosyalizmin ve yeni bir kültürel geleneğin "yeni Kızılderili" olarak adlandırdığı şeye dayandırılacağını savunur. Kurduğu dergi olan *Amauta*'da Mariátegui şu öneride bulunmuştur:

> Peru'nun Kızılderili bir temelde yeniden inşası. Yeni nesil gerçek geçmişimizi, gerçek tarihimizi yeniden ortaya çıkarmaktadır (...) Devrimci indigenistalar bugünün Kızılderilileriyle aktif ve somut bir dayanışma sergilemektedir.
>
> Bu *indigenismo* ütopik yenileme fantezilerine teslim olmaz. Geçmişi bir program olmaktan ziyade, bir temel olarak algılar. Tarih ve tarihsel olaylara ilişkin algısı gerçekçi ve moderndir. Bu dört yüzyılda

> dünyanın ve Peru'nun gerçekliğini değiştiren tarihsel gerçeklerin hiçbirini göz ardı etmez ve geçiştirmez (Mariátegui 1996: 71).

Mariátegui'nin yazılarının büyük bölümü, en geniş anlamıyla siyasi ve kültürel düzeyde yeni bir Peru geleneği inşa etme çabasına ayrılmıştır. Mariátegui, İspanyol sömürgeciliğinin yerel kültürleri ortadan kaldırdığını savunur ve devamla şunları yazar: "Hispanik Amerika'nın etnik, siyasi ve ahlaki fizyonomisini standart hâle getirmiştir. İspanyolların kolonizasyon yöntemleri, kolonilerinin kaderinde bir dayanışmaya neden olmuştur." (a.g.e., 113). Ancak siyasi olarak İspanyolca konuşan Amerika pek çok ülkeye bölünmüştü ve sonuç olarak her ülke, ekonomik anlamda Avrupa ve Kuzey Amerika'nın bir kolonisi gibi işliyordu. Bu arada "kıtanın entelektüel üretimi kendi özelliklerinden yoksun. Özgün bir görünüme sahip değil." Mariátegui'nin önerdiği kültürel yenilenme, Peru'daki Avrupalılar ve Kızılderililer arasındaki ekonomik ve siyasi ayrımın, sömürgeci Avrupalı sınıfların, toprak sahiplerinin ve şehirli burjuvazinin iktidarının devrilmesini de içeren devrimci sosyalist bir çerçeve aracılığıyla sona erdirilmesi varsayımına dayanmaktadır.

Mariátegui'nin fikirleri, 1930'daki ölümünün ardından 1960'lı yıllarda çalışmaları yeniden yayımlanana dek görece karanlığa mahkûm olmuştur. Maoizm ile özellikle köylü sınıfının birincil devrimci rolüne ilişkin olarak bariz bir şekilde örtüşmeleri, Mariátegui'nin fikirlerinin daha sonra sol siyaset tarafından yaygın biçimde ele alınması ve Sendero Luminoso (Parlayan Yol), Mao ve Mariátegui'yi ilk eşi Hilda'dan öğrenen Che Guevara üzerinde büyük etkiye sahip olması anlamına gelmiştir (Becker 1993; Gadea 1973: 20; Vanden 1986). *Indigenismo* Karayip yerlileri, Aravak, Tupi-Guarani gibi yüzlerce yerli halkın yüzlerce dil konuştuğu ve ulusal sınırların ötesindeki topraklarda ayrım yapmaksızın yaşadıkları bir kıtanın siyasi ve kültürel hayatının merkezî bir unsuru olmuştur. Belli açılardan Hindistan'da Gandi'ye benzer şekilde Mariátegui, o zamana kadar genel itibariyle yerel meseleler üzerinden mücadele eden köylü hareketlerini daha geniş radikal siyaset çerçevesine çekmeyi başarmıştır. Bu birleştirme kendisinin, Darcy Ribeiro'nun ifadesiyle *sobrante*'lere, yani Paul Freire'nin ezilen halklar pedagojisini adadığı toplum artıklarına, yüksek sesle ifade ettiği bağlılığını dört gözle bekleyen kıtadaki farklı pek çok madun halkın siyasi bağlılığı çerçevesinin parçası olarak, kültürel bağımlılığa direniş konusunda önemli bir hamle yapmasını da sağlamıştır (Freire 1972; Ribeiro 1977, 1978a, 1978b).

Kültürel Bağımlılık

> Plütokratik ve emperyalist Kuzey Amerika'yı yalnızca sosyalist bir Latin veya İbero-Amerika'yla etkin bir şekilde dengeleyebiliriz.
>
> (Mariátegui 1996: 89)

Yirminci yüzyılın başı itibariyle "bağımlı" terimi, Marksist söylemde özel olarak Latin Amerika ülkelerini tarif etmek üzere kullanılmaya başlanmıştı - örneğin 1928 Altıncı Komünist Enternasyonal Kongresi'nde sömürgeci ve Ulusal Meseleler'deki tartışmalar içinde "yarı sömürgeci ülkeler (Çin, Hindistan) ve bağımlı ülkeler (Arjantin, Brezilya)" bulunuyordu (Komintern 1929a: 40-1). Mariátegui, "Emperyalizm Karşıtı Bakış Açısı" başlıklı makalesine "Latin Amerika cumhuriyetlerinin durumu yarı sömürgeci ülkelerin durumuna ne derece benzemektedir?" diye sorarak başlar (Mariátegui 1996: 130). Bu benzerliği Asya'da olduğu gibi, isyancı bir köylü sınıfla ittifak yapabilecek kadar emperyalizm karşıtı olan milliyetçi bir burjuvazi bulunmadığı gerekçesiyle reddeder. Mariátegui'nin Komintern'in emperyalizme karşı ortak mücadelede partinin milliyetçi gruplarla ittifak yapması gerektiği yönündeki argümanını reddetmesine neden olan da bu bakış açısıdır. Peru'da burjuvazinin kendi göstermelik bağımsızlığından çok memnun olduğunu; zira ülkenin ekonomik bağımlılığından kâr sağladığını savunur. Bu farkın ortaya konmasının, kendi ifadesiyle, "Avrupa merkezci aşırmacılığını önlemek ve devrimci faaliyetimizi kendi gerçekliğimizin tam olarak takdir edilmesine dayandırmak" ihtiyacının bir parçası olduğunu savunur ve şöyle devam eder: "Milliyetçi unsur (...) bizim ortamımızda emperyalizm karşıtı mücadelede ne belirleyici ne de temel bir yere sahiptir." (a.g.e., 131).

Mariátegui, Komintern'in Üç Kıta'daki sömürgeleştirilmiş, yarı sömürgeleştirilmiş ve bağımlı ülkeler için genel reçetesi olan antiemperyalizmle milliyetçilik ittifakının, temel durumu sınıf çatışması ve feodalizme karşı mücadeleden oluşan Güney Amerika için uygun politika olmadığını savunur. "Biz (...) emperyalizm karşıtı olduğumuz için solcu (veya sosyalist) değiliz (...); biz Marksist ve devrimci olduğumuz için, kapitalizme sosyalizmle karşı çıktığımız için emperyalizm karşıtıyız." der (a.g.e., 132-5).

Mariátegui'nin emperyalizm karşıtı hareketi olduğundan daha fazla bir şey sanma olarak tanımladığı olguya yönelik eleştirileri ve "'ikinci bağımsızlık için mücadele" kavramını reddi, Güney Amerika'nın gerçekliklerinin ve sorunlarının feodalizmi ve dışarıdan bir güç tarafından sömürülmesi

olduğu yönündeki ısrarına dayanmaktadır. Ancak, Batı dışındaki antiemperyalizmi vurgulayan temel Komintern parti çizgisi, İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki dönemde de devam edecekti ve Latin Amerika sosyal ve siyasi teorisinin en bilinen boyutlarından biri olan Bağımlılık Teorisi hâline gelecekti. Latin Amerika Bağımlılık Teorisi, Truman tarafından 1945 yılında heyecanla başlatılan Kalkınma Teorisi ve pratiklerine karşı bir söylemdi.

Latin Amerika Bağımlılık Teorisi zaten ele alınmıştı. Kitabın o noktasında postkolonyal koşullar hakkında herhangi bir açıklamanın gerekli bir parçası olarak analize katılması, bölgesel olarak özel bir teori olarak değil, postkolonyal duruma ilişkin temel teorik kavramlardan biri olarak görüldüğünü göstermektedir. Esasen dikkat çekici ve genellikle de pek çok açıdan fark edilmemiş olan şeylerden biri, Latin Amerika Bağımlılık Teorisi'nin ana akım Marksizm'in parçası hâline gelen tek teorik yenilik ve üçkıta Marksizmi'nin gözden geçirmeci kavrayışının, Ortodoksluğun ve yaygın adıyla klasik geleneğin savunucuları tarafından kabul edildiği tek alan olmasıdır. Yine Batı'nın dışında yaşayanları özel olarak ilgilendiren Dünya Sistemleri Teorisi'ne genişletilmesi daha az kişi tarafından kabul edilmektedir. Öte yandan, Bağımlılık Teorisi'nin müdahalesi büyük oranda ekonomik alanla sınırlıdır. Kültürel parçası, her ne kadar üçkıta toplumlarıyla kayda değer ölçüde ilgiliyse de aynı derecede ilgi görmemiştir.

Az gelişmişlik bir bakış açısına göre, bir ekonominin doğru bir tarifi olabilirse de ekonomik az gelişmişlik ve sosyal az gelişmişlik arasında basit bir korelasyon yoktur. Güney ve Orta Amerika uluslarında kültürler çok gelişmişti ve bütün bağımlılık miraslarına çok daha güçlü bir aktivist pozisyonuyla yaklaşmışlardı (Adelman 1999). Latin Amerika'da Kalkınma Teorisi'nin eleştirmenleri, bağımlılık olgusuna direniş geliştirmek konusunda tanınmış kişilerdir: Bunun siyasi düzeyde simgesi, ABD'nin çıkarlarının esiri olan yozlaşmış bir rejime karşı 1959'da gerçekleştirilen Küba Devrimi'ydi. Güney Amerika'da uzun bir tarihi olan devrimci faaliyetlere, bağımlılığa karşı çıkan ve kültürüstüleştirme, melezlik ve hareketli Modernist dönemde yamyamlık gibi kavramlar aracılığıyla kültürel özerklik türlerinin ele alınmasına odaklanan çok daha geniş kapsamlı kültürel yazılar eşlik etmiştir. Bütün bu kavramlar, kültürel temas ve karışımla ilgilenmektedir ancak bunların çok özel bir türüyle. Fernando Ortiz'in yazılarında kültürüstüleştirme kavramı, halkın ürünü olarak işlemektedir; Ortiz "kültürlenme" kavramını, yerel grupların hâkim kültüre asimile olduğunu ima ettiği için reddeder: "Küba'nın gerçek tarihi, birbirinin içine

geçmiş kültürüstüleştirmelerinin coğrafi göç süreçleri aracılığıyla kültürel tercümelerinin etkilerinin tarihidir." der (Ortiz 1995: 98). Kültürüstüleştirme, kendi başına kültürel teması ve nihai ürünü olabilecek kültürel sentezi tarif etmez; onun yerine farklı heterojen kültürlerin bir karışım veya türlüde çarpıştığı ve mayalandığı bir kültürden diğerine geçiş anını tarif eder (Pérez Firmat 1989: 22-7). Bu düzensizlik ayrıca, kültürel olarak hâkim bir grup tarafından iletilmiş olabilecek kültürel malzemelerin, örneğin modernlik türlerinin şeklinin ve biçiminin değiştirilmesine olanak verecek şekilde yeniden icat edilmesine ve kaydedilmesine imkân sağlar. Ortiz'in muhteşem terimine göre karışımın kaynama gürültüsü, Küba'daki kültürel ve siyasi durumu tarif eder. *Transculturación narrative en América Latina* (1982) başlıklı eserinde Angel Rama, haricî veya dâhilî transfer eden kültürün hâkim rolünü vurgulayan kültürler arası transferler düşüncesini reddeder ve onun yerine, yerel metinlerin diğer Latin Amerikalı anlatı türleri üzerindeki etkisini gösterebilmek için Ortiz'in kültürüstüleştirme kavramını benimser. Martin Lienhard, And medeniyetinin popüler kültür pratiklerinin nasıl "sömürge gücünün dilinin, söylemlerinin ve simgelerinin yasaklanmış yerel içeriği gizlemeye ve korumaya hizmet ettiği" kültürel bir iki dillilik içinde ortaya çıktığını göstermiştir (Lienhard 1991; Rowe 1995: 72). Öte yandan, Roberto Fernández Retamar ve García Canclini gibi, toplumları And medeniyeti toplumlarından epey farklı olan Brezilyalı ve Hispanik-Karayipli yazarlar, Latin Amerika kültürünün merkezî unsurlarından biri olarak "moderniteye girme ve moderniteden çıkma stratejilerini" ve bu süreçte kültürel güçlendirmeyi kolaylaştıran melezliği vurgulamışlardır (Canclini 1995: 1). Bu kültürel hareketlilik türleri aracılığıyla moderniteyle kurulan ayrıştırıcı ilişki, Chatterjee ve Nandy gibi Güney Asyalı kültürel teorisyenlerin aldığı daha diyalektik pozisyonla tezat oluşturmaktadır. Öte yandan Retamar'a göre dünyanın jeokültürel çeperinde yer alan Latin Amerika'nın melezliği devrimci potansiyelini gizleyen marjinalleştirilmiş bir ötekilik içerir (Retamar 1989).

Bu çalışma alanı, sömürgeci ve postkolonyal kimliklerin analizini neokolonyal koşullarıyla ve onlara direniş türlerinin geliştirilmesiyle bağlantılandırır. Kendi kültürel ve siyasi yörüngesi içinde farklı ve çok yenilikçi olsa da başka yerlerde postkolonyal teoride geliştirilen benzer kavramlardan bağlantısı koparılamaz ve belli derecede teorik kültürüstüleştirme gerçekleşir. Dolayısıyla, örneğin Roberto Schwarz Latin Amerika'nın ekonomik bağımlılığına eşlik eden ideolojik alanda üstünlük kurma ve

kültürel taklit edilebilirlik deneyimiyle başlar: "Biz Brezilyalılar ve diğer Latin Amerikalılar her daim kültürel hayatımızın yapay, sahte ve taklitçi niteliğini tecrübe ediyoruz." Ancak çalışması bu ikincilliğe ve Avrupa kültürünün otantik bir taklidini başka bir şeye (her zaman otantik olmayan bir biçimde olsa da), farklı bir biçimde Brezilyalı bir şeye dönüştürme konusundaki başarısızlığa bağlı yabancılık hissini dönüştürmeyi amaçlamaktadır. Brezilya'nın kültürel durumunun rahatsızlığı hakkındaki bu olumsuz görüş, yalnızca üst sınıfların kozmopolit elitinin bakış açısıdır. Schwartz taklidin aynı zamanda "kültürel aktarımının" tercüme edilmesini ve "yersiz fikirlerin" üretken bir şekilde ortaya çıkarılmasını içerdiğini savunur. Brezilya kültürünün cansız taklitlerden değil, tropikalizm gibi aktif merkez dışı dönüşümlerden oluştuğu düşünülebilir (Schwartz 192: 1, 15, 140-2). Bu süreç, eşit ölçüde Partha Chatterjee'nin türetilmiş söylem olarak adlandırdığı olgunun kullanımının fark edilmesine dönüşümü konusunda eşit derecedeki ancak henüz gerçekleştirilmemiş olabilen ısrarın eşlik ettiği kavramlar ve fikirler alanına da uygulanabilir:

> Fikirler, bahsettikleri sürecin soyutlamalarını temsil ettiklerinde yerindedir ve kendi gerçekliğimizi her zaman başka yerlerde tasarlanmış ve temeli başka sosyal süreçlerde yatan kavramsal sistemlerle yorumlamamız kültürel bağımlılığımızın tehlikeli sonuçlarından biridir. Bu anlamda liberteryen ideolojiler genelde yersiz fikirlerdir ve yalnızca yerel çelişkiler temelinde yeniden inşa edildiklerinde yersiz olmaktan çıkarlar (Schwarz 1992: 39).

Yersiz fikirlerin yerel çelişkiler temelinde yeniden inşa edilmesi, Latin Amerika Marksizmi'nde temel öneme sahiptir. Bu tür dönüşümlerin, postkolonyal teorinin en önemli niteliklerinden biri olduğu söylenebilir. Fikirlerin ve pratiklerin yersiz ("egzotiğin" kelime anlamı) olduklarında değiştirilmesi, karıştırılması ve arada, melez devletlerden gelen yeni kimlikler ve kaynaklar yaratan kültürüstüleştirme türlerine maruz bırakılması ve Anglofon etkileri tropikleştirirken yerel kültürlerinin tınılarının tespit ve ifade edilmesi önerisi uzun yıllardır Schwartz, Ortiz, Retamar ve Rama, Haroldo da Campos ve Silviano Santiago gibi yazarların çalışmalarının merkezinde yer almıştır (Beverley, Oviedo ve Aronna 1995; da Campos 1986; Santiago 1978; Vieira 1999).

Latin Amerika II: Küba: Guevara, Castro ve Üçkıta

O büyük ayırıcı ruh, iki insanlığı karşıt yarıma böldüğünde halkla beraber olacağımı biliyorum. Biliyorum çünkü doktrinlerin eklektik teşhircisi ve dogmaların psikanalisti olan ben, cin çarpmış bir adam gibi uluyarak barikatlara ve siperlere hücum edeceğimi gecede yazılı görüyorum.

Che Guevara (1995: 152)

Siyasi düzeyde Bağımlılık Teorisi, her ne kadar genel bağlam değişmemiş olsa da bugün uzun bir tarihe sahiptir. Uğraştığı sorunlar postkolonyal teoride merkezî öneme sahiptir. Batılı Kalkınma Teorisi'nin az gelişmişlik ve bağımlılık olarak eleştirisine, ekonomik ve giderek daha fazla kültürel özerklik konusunda sosyalist ve milliyetçi fikirler tarafından cevap verilmiştir. Bugün Bağımlılık Teorisi eleştirilerinde zaman zaman unutulan şey, bu teorinin yalnızca kısmen pasif bir şekilde Batılı kalkınma modellerini karşılamak üzere geliştirilmediği, "Bağımsızlık Teorisi" veya "Karşılıklı Bağımlılık Teorisi" olarak adlandırılabilecek, sosyalist devrimci tarihe Küba tarafından temsil edilen Latin Amerika'nın büyük katkısını ve onun 1920'lerin başlarından Bolşeviklerin şanlı enternasyonalist günlerinden bu yana duyulmayan bir şekilde ezilenlerin uluslararası dayanışması için yaptığı yüksek sesli çağrılarını da dolaylı olarak tamamladığıdır. Castro ve Guevara'nın kalkınma ve az gelişmişlik modeline dayanan siyasi teorisi, bağımlılığın çıkmazından ve acizliğinden çıkış sağlayacak alternatif prosedürler önermektedir. Bu prosedürler, Marksizm'in özel bir kültürel bağlama ve yerel şartlara uyarlanmasına,

diyalogcu ve popüler biçimlere vurgusuyla popüler bir teorinin çok sayıda özelliğinin yerel bir seviyede ama çok daha radikal bir versiyonunu öngörmektedir (Guevara 1971, III: 61-86). Esasen Guevara, daha da ileri giderek devrimin Marksizmi'nin ilk önce yerel koşullardan ortaya çıktığını öne sürmüştür: "Eğer bu devrim Marksist ise - ve iyi dinleyin, Marksist diyorum - bu kendi başına Marx'ın işaret ettiği yolları keşfettiği için böyledir... Bu yüzden bugün size, siz Latin Amerika'nın gayretli gençlerine diyorum ki Marksizm denen şeyi yapmamızın nedeni, bunu burada keşfetmemizdir." (Guevara 1969: 247-8). Guevara'nın pozisyonu, siyasi bağımsızlığın gerçek özerkliğin sadece ilk safhası olduğu yönündedir. "Siyasi Egemenlik ve Ekonomik Bağımsızlık" adlı makalesinde Küba'yla ilgili olarak şunları yazar:

> [Küba] siyasi bağımsızlığını kazanmıştır ve bunun hemen ardından, ekonomik bağımsızlığını sağlama işine koyulmuştur (...) Eğer bir ülke kendi ekonomisine sahip değilse, yabancı sermaye o ülkeye nüfuz ettiyse, bağımlı olduğu ülkenin vesayetinden kurtulamaz... 1 Ocak 1959'da kurulan siyasi egemenliğin ayakları ancak tam ekonomik bağımsızlığa kavuştuğumuz zaman tam olarak sağlamlaşacaktır (Guevara 1987: 85-9).

Guevara bu ikinci mücadele safhasının ilkinden bile daha zor olabileceği konusunda uyarıda bulunur ve yazıları ile konuşmalarının büyük bölümü, bağımsızlık sonrası bir toplumun sorunları ve hedefleriyle ilgilidir. Guevara, bağımlılık ve dünyanın emperyalizme tabi olması konusundaki giderek artan vurgu hakkındaki eleştirilerinde Amin ve Wallerstein'ın Dünya Sistemi Teorisi'nin genel çerçevesini öngörmüştür. Eğer emperyalizm bir dünya sistemiyse, Guevara Üç Kıta'nın buna tabi olmayı reddettiğini ifade etmiş ve sosyalizmi, ekonomilerini ve kültürlerini emperyalizmin pençesinden kurtarmak için bir araç olarak görmüştür. Dolayısıyla Guevara, post-kolonyal bir toplumun sorunlarına odaklanarak, diğer ilgili özerklik türleri olmadan bağımsızlığın sınırlarının altını çizmiştir. Küba veya Hispanik-Amerikan kültürel özerkliği konusunda hiçbir zaman şüphesi olmamıştır; ancak eğer radikal bir değişim etkin bir şekilde gerçekleştirilecekse, ekonomik ve kurumsal dönüşümün önemini fark etmiştir. Bağımlılık onun düşmanıdır, ancak sonraki postkolonyal düşünürlerin yaptığı gibi türetilmiş söylem sorunlarıyla ilgilenmemiştir; zira Guevara'nın bakış açısı ulusal olmaktan ziyade, uluslararasıdır ve Batı ile Üç Kıta arasındaki içkin veya görünürdeki kültürel ayrımlara odaklanmamış ya da

bunları sorun etmemiş; bunun yerine mümkün olan en etkili araçlarla, yoksulluğu, adaletsizliği ve emperyalizmin diğer ilgili etkilerini yaratan farklı bir iç/dış ayrımının ve merkez ile çevre ayrımının sona erdirilmesine odaklanmıştır (Chatterjee 1986). Guevara, Fanon veya Gandi gibi fikirlerini siyasi olarak ilerici olan bütün kaynaklardan almıştır. Üçünün de değerleri uluslararasıdır çünkü üçü de birincil ilke olarak insana sahip çıkmaya cesaret etmiştir.

Companero: Che Guevara

"Fidel İçin Şarkı"
Güneşin doğacağını söyledin.
Gidelim
bu bilinmeyen yollarda...

(...) yüzlerimiz
kara asi yıldızlarla yıkandı
Ya zafer kazanacağız ya yıldırım gibi geçeceğiz ölümü...
Sesin dört rüzgârı böldüğünde
reforma agraria, adalet, ekmek, özgürlük
orada olacağız, aynı aksanlarla
yanında.

(Guevara 1968b)

Fanon ve Gandi gibi Guevara da Üç Kıta'nın büyük siyasi sembollerinden biri hâline gelen romantik bir kişilikti. 14 Haziran 1928'de Arjantin Rosario'da doğan Guevara'nın İrlandalı Lynch adlı dedesi İrlanda'nın batısındaki Mayo'dan on dokuzuncu yüzyılda göç etmişti. Bütün fotoğraflarından güçlü bir şekilde yayılan karizmatik kişiliğinin aurasından ve konuşmalarının retorik gücünden başka öne çıkanlar, Guevara'nın insani özellikleri, başta insanların eşitliği ve adalet olmak üzere ahlaki değerlere inancının azmi, merhametliliği ve sıradan insanlarla sıcak kişisel ilişkileriydi. Şili'deki meşhur Chuquicamata bakır madeninin yakınlarında açlıktan ölmek üzere olan ve iş arayan komünist bir evli çiftle karşılaşır:

> Mum ışığında mate çayı içen ve peynir ekmek yiyen adamın çökmüş hatları gizemli ve trajik bir şekilde insanın içine işliyordu. Basit ama dokunaklı bir dille bize cezaevinde geçirdiği üç ayı, örnek bir sadakatle kendisini takip eden açlıktan ölmek üzere olan karısını, yardımsever bir komşusuna bıraktığı çocuklarını, iş aramak için na-

file yere çıktığı yolculuğunu ve gizemli bir şekilde ortadan kaybolan yoldaşlarını anlattı (...)

Soğuktan uyuşmuş olan ve çöl gecesinde ısınmak için birbirine sokulan çift, dünyanın dört bir yanındaki proletaryanın yaşayan bir sembolüydü. Altında uyumak için tek bir kötü battaniyeleri yoktu; dolayısıyla onlara bizimkilerden birini verdik ve ben de diğerini elimden geldiğince etrafımıza sardım. Yaşadığım en soğuk gecelerden biriydi (Guevara 1995: 59-60).

Guevara'nın Birleşmiş Milletler'de konuşma yaparken kürsüde ayakta durduğu durumlar dışında, yalnız bir fotoğrafını bulmak zordur. Bu durumlarda bile, dünyanın bütün ezilen halkları adına konuşuyormuş gibi görünmeyi başarır. Küba Devrimi'yle ilgili fotoğraflarda hem Guevara hem de Castro, konuşurken veya nutuk çekerken değil, Küba halkının arasına karışırken, onlarla konuşurken, ilgilenirken, ellerini tutarken ve birlikte gülümserken defalarca fotoğraflanmıştır. Eğer bir grubun içinde oturuyorsa, biri kolunu rahat bir yakınlıkla omzuna atmıştır. Gerilla savaşçısı, doktor ve entelektüel olan Guevara aynı zamanda her zaman insanların değerlerine ve çıkarlarına öncelik veren bir halk adamıydı. Halkın değerleri onun değerleriydi. Tipik olarak ekonomik "az gelişmişlik" kavramını, mahrumiyet ve yetersiz beslenme nedeniyle gelişimi sakatlanan bir insan imgesiyle açıklamıştır (Guevara 1972, III: 66). Devrimci savaş sırasında, gerilla kolunun geçtiği her küçük köyde veya mezrada bir danışma istasyonu kurmuştur. Bunun monoton bir iş olduğunu yazmıştır; zira verecek çok az ilacı vardı ve insanların bütün durumları birbirine benziyordu: Yaşam biçimlerinin getirdiği ağır işten dolayı erken yaşlanan kadınlar, şişmiş karınlı çocuklar, parazitler, raşitizm ve kötü beslenme.

Sierra'da insanlar bakım ve ilgi görmeden yabani çiçekler gibi büyüyor ve herhangi bir karşılığı olmadan çalışıp kısa sürede yıpranıyorlar. Orada bu danışmalar sırasında, halkın hayatında kökten bir değişiklik gerektiğini etimizde ve kanımızda hissetmeye başladık. Tarım reformu fikri netleşti ve halkla bir olmak, bir teori olmaktan çıkıp varlığımızın temel bir parçasına dönüştü (Guevara 1996: 156).

Guevara'nın Sierra'daki klinikleri sayesinde Küba, bugün dünyanın en ileri hastanelerinden bazılarına ve dünyadaki en iyi sağlık hizmetine sahiptir. Devrimden sonra her hafta sonunu dinlenmekle değil, şeker tarlalarında veya fabrikalarda çalışarak geçirmiştir. Devrimden kısa bir

süre sonra Las Villas Üniversitesi, Guevara'yı Pedagoji Okulu'nda fahri profesör ilan etti. Bu nişandan dolayı duyduğu minnettarlığı ifade ederken, saygıdeğer üniversite profesörlerine de radikal talimatlar verdi: "Siyahi, melez, bir işçi, bir köylü olun; halkın arasına karışın, onların yani bütün Küba'nın bütün ihtiyaçlarına karşılık verin." (Retamar 1989: 45). Her zaman etnik kimlik farklılıkları konusunda dikkatli olsa da Guevara, bu farklar konusunda konuşmak yerine, öncelikle hepsinin ortak şekilde tecrübe ettikleri zulümle mücadele etmekle ilgileniyordu. Çalışmalarını devam ettirdiği büyük selefleri olan Martí ve Mariátegui'yle aynı şekilde Guevara da bu anlamda yapılması gereken ilk şeyin, Latin Amerika'da sistematik sömürü türlerinin temelinde olan ırkçılıkla savaşmak olduğunu düşünmüştür (Graham 1990; Wade 1997). Latin Amerika'daki "Kızılderili sorunu", Frank'in ifadesiyle "Kızılderililerin topluma kültürel veya ekonomik olarak entegre edilmesindeki herhangi bir *eksiklikten* kaynaklanmamaktadır. Kızılderili'nin sorunu daha ziyade, halkın çoğunluğu gibi sömürüye dayanan, genel olarak az gelişmişliği yaratan kapitalist sistemin yapısına ve gelişimine anakara-uydu *entegrasyonundan* kaynaklanmaktadır." (Frank 1969: 142). Sömürüye dayanan bu entegrasyon, Mariátegui'nin de savunduğu gibi, ırksal olarak aşağı olma argümanına başvurmak suretiyle savuşturulmuştur. Sömürünün gerçek temelinin ortaya çıkması ancak özsel ırk farklılıklarının temelinin reddedilmesiyle mümkün olacaktır. Öte yandan bu ırkçılık karşıtlığı, Guevara'nın yerel halklar arasında etnik kimliğin nasıl ortak baskıya dayanan diğer kimlik türlerine direnmelerini sağlayacağını hafife almasına neden olmuştur - bu bakış açısı sonunda, Bolivya'da Guaraní Kızılderilileriyle dayanışma sağlama konusundaki başarısızlığı nedeniyle hayatına mal olacaktı. Dikkatli bir dürüstlükle günlüğüne, "Köylü kitleler bize hiçbir konuda yardımcı olmuyor ve muhbirlere dönüşüyorlar." diye kaydetmiştir. Günlüğündeki en son kayıt şöyledir:

> *7 Ekim*
>
> Gerilla [savaşı] başladığından beri on birinci ayı tamamladık. Tehlikesiz, neredeyse kır havası içinde bir gündü; ta ki 12:30 sularında keçilerini otlatan yaşlı bir kadın kamp kurduğumuz dağ geçidine gelene ve onu tutuklamak zorunda kalana dek. Kadın askerlere ilişkin kayda değer bir bilgi vermedi; sorduğumuz sorulara bilgisi olmadığını, çoktan beri de buradan geçmediğini söyleyerek cevap veriyordu. Yalnızca yollara ilişkin bilgi verdi... 17:30 sularında İnti, Anice-

> to ve Pablito yaşlı kadının biri sakat, diğeri cüce iki kızının olduğu evine gittiler. Kadına 50 peso verip ağzını sıkı tutmasını söyledik; sözünü tutacağına dair pek umudumuz yok (Guevara 1968a: 156).

Paolo Freire'nin de gözlemlediği üzere Guevara'nın köylülerle temaslarını anlatma konusundaki belirgin tarzı bile "bu olağanüstü adamın sevgi ve iletişim konusundaki derin kapasitesini ortaya koymaktadır." (Freire 1972: 138). Garip bir şekilde Guevara'nın ölümünün ardından popüler bir "La Higueralı Aziz Ernesto" kültü, hayattayken kendisine karşı kayıtsız davranan insanlar arasında hemen gelişti (Guevara 1998: ix). Hekimlik eğitimi almış olan ve ciddi bir astım rahatsızlığı bulunan Guevara, aktif olarak işçilerin ve köylülerin koşullarına dalmış ve bu şekilde onlarla iletişim kurmaya ve özdeşleşmeye çalışmıştır. "Bir İşçi Sınıfı Partisi Kurmak" başlıklı makalesinde bir Marksist'in nasıl olması gerektiğine dair tarifi, Guevara'yı iyi tanımlar ve fikirlerini ne dereceye kadar uyguladığını gösterir:

> *Compañeros,* her zaman aklınızda tutun ve bütün sapmalara karşı en etkili silah olarak hafızanıza kazıyın. Bir Marksist insanların en iyisi, en tamamı, en mütekâmili olmalıdır - ancak her şeyden önce bir insan olmalıdır. Kitlelerle temas içinde yaşayan ve sarsılan bir parti üyesi olmalıdır; kitlelerin bazen formüle edilmemiş isteklerini somut ilkeler hâlinde şekillendiren bir lider olmalıdır; her şeyini halka veren yorulmaz bir işçi olmalıdır - dinlenme saatlerini, kişisel huzurunu, ailesini veya hayatını devrime adayan fedakâr bir işçi ancak hiçbir zaman insanlarla temasa yabancı olmayan biri (Guevara 1987: 195).

Guevara hiçbir zaman insanlarla temasa yabancı olmamıştır; insanları kendisine çekmiş ve hep yanlarında olmaya gayret etmiştir. "Sosyalizm ve Küba'dan İnsan" (1965) başlıklı yirminci yüzyılın en büyük siyasi ve kültürel metinlerinden biri olan denemesinde şu cesur ifadeyi kullanmıştır: "Gerçek devrimcinin büyük bir aşk hissiyle yönlendirildiğini söylememe izin verin." (Guevara 1987: 258-9). Pek az devrimci, böyle bir şeyi söylemeye ve devrimcinin dogmatizmden kaçınmak ve "yaşayan insanlığa karşı bu aşkın itici bir güç olarak gerçek eylemlere, örnek olacak davranışlara dönüşmesini" (a.g.e., 259) sağlamak üzere, halka yönelik bu aşkı ideal hâline getirmesi gerektiğini savunmaya cesaret edebilirdi. Aşk gerekli bir yardımcı kuvvet olarak, devrim aşkına, yoldaşlığa ve aynı ve farklı cinsiyetler arasında sosyal bağ kurma hazzına dönüşür

(Guevara 1972, III: 322). Guevara 11 Nisan 1962'de Castro'nun yaptığı açıklamayı alıntılar:

> Kim söylemiş Marksizm'in insani duyguların, yoldaşlığın, bir *compañero*'ya duyulan aşkın, bir *compañero*'ya duyulan saygının, bir *compañero*'ya verilen önemin reddi olduğunu? Kim söylemiş Marksizm'in bir ruha ve duygulara sahip olmamak olduğunu? Marksizm'in doğmasına sebep olan, insanlığa duyulan aşktır. Karl Marx'ın zihninden tam da Marksizm'in ortaya çıkmasının mümkün olduğu o anda Marksizm'in doğmasına sebep olan insana ve insanlığa duyulan aşk, proletaryanın sıkıntılarına karşı mücadele etme arzusu, yoksullukla, adaletsizlikle, ıstırapla ve proletaryanın sömürüsüyle mücadele etme arzusudur. Karl Marx'ın tercümanı olduğu, sosyal devrime yönelik gerçek bir olasılık - ve gerçek bir olasılıktan daha da öte, tarihsel ihtiyaç - ortada çıktığı anda doğdu. Karl Marx'ın, Engels ve Lenin gibi adamlarda bulunan insani duyguların çokluğu değil de ne, bu tür bir tercüman olmasını sağlamıştır (Guevara 1987: 194)?

Guevara'ya göre "devrim insanla yapılır": İnsani değerler üzerine inşa edilen bir toplum için yürütülen devamlı bir mücadeleyle yapılır. Guevara komünizmi kurmak için yalnızca ekonomik altyapı düzeyinde bir değişim veya kültürel bir dönüşüm değil, insanı değiştirme ihtiyacının da gerekli olduğunu savunur.

Yeni İnsan

Guevara "yeni bir insana" duyulan ihtiyacı dile getiren ilk kişilerden biri olsa da ve devrimci Küba'da toplumsal cinsiyet eşitliğinin sağlanması konusunda tam bir bağlılık sergilese de, ilk eşi Hilda Gadea'dan öğrendiği toplumsal cinsiyet siyaseti, toplumsal cinsiyet kimliği türlerinin sorgulanması ihtiyacıyla değil, öncelikle eşitsizliğin yarattığı adaletsizlikle ilgiliydi (Gadea 1973). Yine de burada sakalı, purosu ve savaş yorgunluğuyla kişiliği ne kadar maço görünürse görünsün, siyasette duygulara duyulan ihtiyaçtan bahsetmek ve sosyalizmi insana duyulan aşk ideali ve insani değerlere uygun olarak örgütlenen bir toplum üzerinden tanımlamak suretiyle hassas görünmekten de korkmamıştır. Devrimci bir erkek aktivistin karşılaştığı, ailesiyle özellikle de çocuklarıyla daha mesafeli bir ilişki sürdürmek zorunda kalması bağlamında sıkıntılardan da sıklıkla söz ederdi

ancak bunun, bireyin her zaman mücadele etmesi gerektiği bir şey olduğunu vurgulardı:

> Eğer bir adam bütün hayatını devrime adamanın, bunun karşılığında çocuğunun belli şeylerden mahrum kaldığı, çocuklarının ayakkabılarının yıprandığı, ailesinin belli ihtiyaçlarının eksik olduğu gibi endişelerle dikkatinin dağılmaması gerektiği anlamına geldiğini düşünüyorsa, bu mantıkla zihnini yozlaşmanın mikrobuyla hastalanmaya açmaktadır (Guevara 1987: 259).

Yozlaşma mikrobu, kalbin katılaşması ve normal insani bireysel ihtiyaç ve isteklerle temasını kaybetmek olacaktır. Aynı zamanda Guevara, kendi çocuklarının diğer çocuklardan daha fazla şeye sahip olmaması gerektiğini de savunur. Guevara'nın gerilla kampanyalarındayken çocuklarına yazdığı dokunaklı mektuplar şefkat, sevgi ve çocuklarının gündelik hayatının detaylarına ilişkin alakayla beraber, daha büyük meselelerin önemine ve başkalarının da iyiliği için kendini feda etme ihtiyacına yönelik devamlı bir vurgu içermekteydi. Kızı Hilda'ya yazdığı sevgi dolu mektupta, "Çok devrimci ol. Bilmelisin ki ben düşmanlarıma karşı savaşmak için elimden geleni yapmak üzere hâlen çok uzaklardaydım ve daha uzun süre yanında olmayacağım. Çok büyük bir şey de değil, ancak ben bir şeyler yapıyorum." diye yazmıştır (Guevara 1997: 351; 1972, III: 322).

Debray'nin meşhur argümanı, Küba Devrimi'nin devrim içinde bir devrim gerçekleştirdiğini öne sürer (Debray 1967). Bu devrim, Moskova tarafından kontrol edilen bürokratik komünist partilerin giderek iflas eden rolüyle temelde bir ayrışmayı ve kendilerine karşı mevzilenen çok daha büyük konvansiyonel kuvvetleri yenebileceklerini göstermiş olan küçük bir öncü grubun liderliğinde yerel halkın, ilk aşamada da şehirli proletaryadan ziyade köylü sınıfın, devrimci amilliğine dayanan yeni bir sosyalizm türünün elde edilmesini simgelemekteydi. Küba Devrimi başka tür bir devrimin mümkün olduğunu göstermişti. Sovyet ideolojisi ve onun fırsatçı politikalarının çıkmazıyla yaşanan radikal ayrışmada, doktriner komünizmden tamamen insani değerlere dayanan bir topluma doğru geçişi Guevara temsil etmiştir. Guevara'ya göre sosyalizm, insanların başka insanlar tarafından sömürülmesinin sona erdirilmesi olarak tanımlanabilir (Guevara 1971, III: 368). Bu bakımdan aldığı pozisyon Afrika sosyalizmine yakındır; sıklıkla alıntı yaptığı José Martí gibi Guevara'nın da bakış açısı daha enternasyonalistti ancak Guevara, aynı zamanda Anglofon hâkimiyetindeki bir dünyada

sosyal anlamda kendini ortaya koyma şekli olarak yerel değerleri ve özellikle de Hispanik kültürlerin değerini teyit etmiştir. Cabral'a benzer şekilde halkın ihtiyaçları konusundaki anlayışı, sahada uzun süre bulunması ve insanlarla karşılaşmalarına dayanıyordu ancak yakınlık duyduğu yerel halklara her zaman yabancı kalmak zorundaydı. Küba Devrimi'ne katılımı, Latin Amerika ülkelerinde yaptığı, kıtadaki halkların yaşantısındaki çetin gerçeklikleri ve sömürü türlerini birinci elden gördüğü ve deneyimlediği üçüncü uzun seyahatinin sonunda gerçekleşmiştir (Guevara 1995). "Sosyalizm ve Küba'da İnsan" (1965) başlıklı denemesinde, Küba'daki, Sovyetler Birliği'nde kaybedilmiş olan insani değerlere dönen yeni devrimci sosyalizme ilişkin vizyonunu açıklar. Bu deneme, özellikle, "sosyalizmin inşasının tuhaf ve hareketli dramasında bireyi ve aktörü hem benzersiz bir varlık hem de toplumun bir üyesi olarak ikili varoluşuyla tanımlamaya" çalışır (Guevara 1987: 249). Hem kapitalizmin metalaşmış ilişkilerinde hem de Stalinist devlet sosyalizminin aynı derece gayri şahsi mekanizmalarında kaybolan bireyin bu iki boyutuna yönelik ilgi, Guevara'nın düşüncesinde ve pratiğinde merkezî öneme sahiptir. Freud'un yanı sıra, Guevara'nın şevkle okuduğu Sartre bireyle başlayıp adım adım bireyin sosyal alana katılımı gerekliliğine geçerken, Guevara her zaman bu ikisini eş zamanlı olarak ele almış ve ikisinin de diyalektik öneminde ısrar etmiştir (Gadea 1973: 36-7). Guevara, muhtemelen sosyalizmi birey düzeyinden savunmak için bu kadar çaba harcayan tek Marksist siyasi liderdir ve tek başına bireyin sosyal yaratıcılığa aktif bir şekilde katılmadan eksik ve yarım kaldığını savunmuştur. Aynı zamanda komünist toplumun ancak, "kendini ifade etme ve kendini sosyal organizmada hissettirme olanaklarını" (Guevara 1987: 253) tamamen anlayan, toplumun bilinçli motoru olacak "yeni insanın" amilliği aracılığıyla inşa edilebileceğini öne sürmüştür. Bu yolla, kapitalist ülkelerde özellikle yabancılaşmış bireyler ve onlarla özdeşleşen pasif bir seyirci için estetik alanında bir kaçış olanağı sunmaya adanan ve 1950'li yılların doğu bloğundaki sosyalist ülkelerde realizmin tek bir yansıtıcı estetiğine indirgenen sanatın rolü, kültürel alanda heterojen devrimci ifade türlerine dönüştürülebilir (a.g.e., 257). José Martí'nin unutulmaz bir şekilde "Bizim Amerika" olarak adlandırdığı farklı bir *mestizo* Latin Amerika kültürünün Calibanesque vizyonu aracılığıyla bu yeni farklı sanatsal ifade şeklinin olasılığını geliştiren en önemli kişi Havana Üniversitesi'nde filoloji profesörü olan büyük şair ve deneme yazarı Roberto Retamar'dı (Martí 1977: 84-94; Retamar 1989: 17). *Bizim* Amerika: Bunu söyleyebilmek 1895 yılında başlayan ikin-

ci Küba bağımsızlık savaşının tarihsel önemini tanımlanmıştır. 1959 Küba Devrimi, daha önceki devrimlerin başaramadığı bağımsızlık ve özerkliği sağlamayı amaçlayan bir devrimdi. Guevara'nın başarısı, bir kez daha "Bizim Amerika"dan bahsedilmesini mümkün hâle getirmesiydi.

"Sosyalizmin inşasının bu döneminde yeni insanın doğmakta olduğunu görebiliriz." (Guevara 1987: 252). Her ne kadar bu, ahlaki ve maddi teşviklerle sağlanacak olsa da Guevara'ya göre, bu yeniden inşanın yerleşmesi "yeni bir değerler terazisi bulunan bir bilincin gelişimini gerektirmektedir. Bir bütün olarak toplum kocaman bir okula dönüştürülmelidir." (Guevara 1987: 251). Castro ve Guevara 1 Ocak 1959'da Havana'ya giderken Kübalı çocukların yüzde 50'si okula gitmiyordu: Küba bugün Latin Amerika'da en yüksek okuma yazma oranına sahip. Eğitim ve daha geniş bir kendi kendine eğitimle güçlenme bilinci, daha sonra Brezilya'da Paolo Freire'nin "ezilenlerin pedagojisi"nde (Freire 1972) geliştirilecek özgürleştirici bir potansiyeli açığa çıkararak devrimci Küba'da merkezî öneme sahip bir değer hâline gelmiştir. Eğitimin sınıf bariyerlerini ve sosyal imkânlardan mahrum olanlar için diğer sosyal tahakküm türlerini yıkma konusundaki radikal gücü, her zaman Küba sosyalizminin merkezî bir ilkesini teşkil etmiştir.

Üçkıta (Tricontinental)

Her şeyden önce, Fanon gibi Guevara'nın da bakışı adaletsizliğin küresel sahası üzerindeydi. Küba Devrimi'ni gerçekleştirmede faydalı olduktan sonra 1964 yılında Lumumbacı popüler kuvvetlere destek vermek üzere, Enternasyonalist bir kolun başında Kongo'ya ve üç yıl sonra da silahlı mücadeleyi orada başlatmak üzere Bolivya'ya gitmeyi tercih etti (Gálvez 1999; Guevara 1968a). Bu, tutarlı bir şekilde aldığı pozisyonu hayata geçirmek anlamına geliyordu: Avrupa'nın sömürgeciliklerinin ve ABD emperyalizminin büyüyen kuvvetlerinin kalıntılarına karşı küresel mücadeleyi, Üç Kıta'da oluşturulacak ve Üç Kıta'nın liderliğindeki radikal bir Üç Kıta siyasetinde bir araya getiren Guevara'ydı.

> Bütün bunlar saldırganların zulümlerine karşı ve halkların çektiklerine dair hislerimizin genişliğinin Latin Amerika çerçevesinde veya Latin Amerika ve sosyalist ülkelerin birlikte çizdiği çerçeveyle sınırlı kalamayacağını unutmadan yapılmalıdır. Gerçek proleter en-

> ternasyonalizmini hayata geçirmeli ve dünyanın her yerinde insan onuruna ve insanların mutluluğuna karşı yapılan bütün saldırıları, tecavüzleri ve eylemleri sanki kendimize yapılmış gibi hissetmeliyiz (Guevara 1987: 195).

Guevara, BM Ticaret ve Kalkınma Konferansı'nda yaptığı konuşmada, piyasalardaki hâkimiyeti "bağımlı dünyanın açlığına ve sömürüsüne" (Guevara 1987: 302) dayanan gelişmiş kapitalist ülkelerle bağımlı ülkeler arasındaki ayrımı eleştirmiştir. Bu dengeyi onarmanın tek yolunun, ikinci grubun birinci grup tarafından sömürülmesini "beraberinde getirdiği bütün sonuçlarla birlikte" (a.g.e., 303) ortadan kaldırmak olduğunu savunmuştur. Birleşmiş Milletler'de 11 Aralık 1964 tarihinde yaptığı "Sömürgecilik Ölüme Mahkûmdur" başlıklı konuşmasında, Küba'nın ve pek çok diğer üçkıta toplumlarının üzerinde devam eden tahakküm hakkında Guevara en göz önünde, en samimi ve kapsamlı analizini yapmıştır. Analizinin girizgâhında Küba Devrimi'nin beş kıtadaki ezilen halklar için önemini özetleyen temel mesajını – "insanlığın mevcut koşullarında eylemleriyle ve günlük olarak ortaya koyduğu örnekle halkların kendilerini özgürleştirebilecekleri ve özgür kalabilecekleri" (a.g.e., 322) – aktarmıştır. Küba, bu zor kazanılan ve devamı ABD'nin yaptırımları ve askerî müdahaleleriyle sürekli tehdit altında olan onurla özerkliğini kanıtlamıştır. Her düzeyde onlarca yıl süren tahakküm ve bağımlılığın ardından, Kübalılar ve bütün Latin Amerika için boyun eğmeyen bu ulusal benlik davasının önemi – ki bu önem "Patria o Muerte!" (Vatan yahut Ölüm) sloganıyla kesintisiz olarak hatırlatılmaktadır – hafife alınamaz. Ancak Guevara, Küba'daki durumla yetinmek konusunda tatmin olmamıştı. Castro üçkıtasal devrimci ruhla milliyetçi bir enternasyonalistken; Guevara proleter bir enternasyonalistti. Guevara, Küba'nın ülkeler arasında barış içinde bir arada yaşama ilkesine ilişkin onayı hakkında şunları söyler: "[Bu onay] sömürgecilerle sömürülen, ezenlerle ezilenin bir arada yaşamasını kapsamaz. Bu nedenle özgürlüklerini talep etme suçunu işledikleri için katledilen sözde Portekiz Ginesi, Angola, Mozambik'le dayanışmamızı dile getiriyoruz." (a.g.e., 323). Guevara, aman vermez bir biçimde bir emperyalist tahakküm bölgesinden diğerine gitmiştir - Kamboçya'dan Laos'a, Vietnam, Kıbrıs, Porto Riko, Kore, Panama, Britanya Guyanası, Guadeloupe ve Martinik, Güney Afrika, Kongo, Rodezya, Güneybatı Afrika (Namibya), Basutoland, Bechuanaland, Svaziland, Somali, Filistin ve "emperyalizm ve sömürgecilikle çatışma hâlindeki tüm halklara. Hepsi-

ne desteğimizi teyit ediyoruz" (a.g.e., 326). Guevara Latin Amerika'daki ABD operasyonlarına dönerek, nihayet Venezuela, Nikaragua, Meksika, Haiti, Dominik Cumhuriyeti, Guatemala ve Kolombiya'da – ve Küba'da – ABD'nin baskıcı müdahalelerini eleştirir. Guevara'ya göre, Amerika Birleşik Devletleri emperyalist sömürünün birincil failidir ve temel sahaları Amerika, Asya ve Afrika kıtalarıdır. Vietnam'daki savaş küresel tahakküm çabalarının bir simgesidir. Guevara'nın 1967 Üçkıta'sına meşhur mesajı olan "İki, Üç, Daha Fazla Vietnam Yaratın" başlıklı konuşmada Vietnam merkezî ve sembolik bir rol üstlenir:

> Bizim dünyadaki ezilen halklar olarak oynamamız gereken rol nedir? Üç Kıta'nın halkları Vietnam'ı izliyor ve kendilerine bir ders çıkarıyorlar (...) Çatışmanın her noktasında şiddetle ve ara vermeden saldırmak - bu bütün halklar için genel taktik olmalıdır.
>
> Ya bu katlanmak zorunda olduğumuz sefil barışın kırılamadığı yerlerde görevimiz ne olacaktır? Ne pahasına olursa olsun özgürlüğümüze kavuşmak (Guevara 1997: 317).

Abdel-Malek'in de işaret ettiği gibi burada temel bir değişiklik meydana gelmiştir. *Komünist Manifesto* veya Komintern Kararları dünyadaki işçilere seslenirken, Guevara özne pozisyonunda temel bir değişiklik yapar: "Biz, dünyanın ezilen halkları.", "Biz, mülksüzleştirilenler" (Guevara 1997: 326). Biz postkolonyal özneler. Guevara'nın Üçkıta'ya Mesajı'yla postkolonyal özne epistemolojisi doğmuştur. Fanon bile, her ne kadar bu özneler hakkında ve onlara yönelik olarak konuşsa da hiçbir zaman dünyanın madun halklarının genel kitlesinin sesi olma rolünü üstlenmemişti. Guevara, esasen Doğu'nun Müslüman halklarının proleter halklar olduğunu öne süren Sultan Galiyev'in pozisyonunu genişletmiştir. "Burada önemli olan formülasyon, 'biz Üç Kıta'nın komünistleri' değil, 'biz dünyanın ezilenleri'dir. Batı'nın az gelişmiş ülkelerinin proletaryası olan ve küresel olarak var olduğu kabul edilebilecek *biz*." (Abdel-Malek 1981, II: 94). Burada üç dünya değil, iki dünya vardır: "Ezenlerin ve ezilenlerin mücadele ettiği yalnızca bir dünya, ezilenlerin, uzak bir gelecekte değil yakında, zafer kazanacağı bir dünya vardır." (Retamar 1989: 55). Guevara'nın son siyasi beyanatı olan 1967 *Üç Kıta'ya Mesaj*'ı, Üç Kıta'da yaşayanları güçlü ve ikna edici bir şekilde enternasyonalist bir bakış açısıyla tasarlanan küresel bir gerilla savaşıyla yeni direniş cepheleri açmaya çağıran, genel enternasyonalist bir hegemonya

karşıtı pozisyonun ilk kez mülksüzleştirilmiş bir emperyalizm öznesi tarafından dile getirilmesiydi.

Bununla ilgili bir şekilde Ocak 1966'da Havana'da gerçekleştirilen Üçkıtasal Afrika, Asya ve Latin Amerika Halklarının Dayanışması Konferansı, pek çok açıdan postkolonyal teorinin bir ürünü olduğu uluslararası bir direniş alanının resmen açılmasını temsil ediyordu. Bugün bağımsız Afrika ve Asya devletlerinin ilk büyük konferansı olarak çok daha yaygın şekilde bilinen 1955 Bandung Konferansı, yakın geçmişte dekolonize olmuş ülkelerin bir araya gelmesini ve Soğuk Savaş'ın iki büyük gücüne ilişkin stratejik bir bağlantısızlık kararını temsil ediyordu (Appadurai 1955). 1966 Üç Kıta Konferansı'nın farkı, ilk olarak bütün Batılı olmayan dünyadan, yani Üç Kıta'dan temsilcileri bir araya getirmesi ve ikinci olarak da her ne kadar Sovyetler Birliği veya Çin'den gelecek herhangi bir yönlendirmeden bağımsız olduğunu ilan etse de sağlam bir şekilde sosyalist kampa yerleştiren radikal bir antiemperyalizmle birlik olmasıydı. Bu konferansın sonucunda Afrika-Asya Latin Amerika Halkları Dayanışma Teşkilatı OSPAAAL tarafından kurulan *Tricontinental* dergisi, bundan sonra bu çalışmaları bir araya getirmek gibi önemli bir siyasi, kültürel ve entelektüel görevi yerine getirmiş ve postkolonyalizmin teorik ve siyasi temellerini sağlayacak bağdaştırıcı bir yazın alanını ilk kez kurmuştur. *Tricontinental* dergisinin sayfalarında ilk kez üçkıtasal sosyal, teorik ve kültürel siyasi düşüncenin birlikteliğini görürüz: Guevara, Cabral, Fanon, Ho Chi Minh ve pek çok başka kişi ilk kez tutarlı bir siyasi çalışma bütünü içinde bir araya getirilir. Postkolonyalizm *Tricontinental* ile doğmuştur. Üç Kıta'daki güncel siyasi olaylar hakkında yayın yapan tamamlayıcı bir dergi olan *Tricontinental Bulletin*'in ilk sayısında Salvador Allende, bu konferansın sonuçlarının "çok büyük bir tarihsel öneme sahip olduğunu, emperyalizm ve eski ve yeni sömürgeciliğe karşı ortak mücadelemizin sağlamlaşmasını temsil ettiğini" yazar. PAIGC Genel Sekreteri Amilcar Cabral, "Özgür ve sosyalist Küba'da birlik ve mücadeleye dair bir Üçkıta Teşkilatı'nın kurulması, ulusal kurtuluşları için mücadele eden halkların emperyalizme, özellikle ABD emperyalistine vurduğu – en büyük değilse – en kapsamlı darbedir." diye yazar. "Şimdi görevimiz, kararları hayata geçirmek ve emperyalizmin ve eski ile yeni sömürgeciliğin tasfiyesini hızlandırmak için mücadeleyi güçlendirmektir." diye de ekler. MPLA (Angola) lideri Luis de Azevedo şu yorumu yapmıştır: "Üçkıta Konferansı, insanlık tarihinde ilk kez halkların kurtuluş hareketlerinin sömürgecilere

karşı ortak mücadelede birliğini sağlamıştır." Benzer açıklamalar Zaire, ANC, ZAPU, Venezuela, Kolombiya, Guatemala, Peru, Dominik Cumhuriyeti, Uruguay, Şili, Vietnam, Laos, Çin, Kamboçya, SSCB, Gine, Angola, Kongo, Güney Afrika, Zimbabwe, Gine Cumhuriyeti liderleri ve temsilcileri tarafından da yapılmıştır (*Tricontinental Bulletin* I, 1966: 6-7)

Üçkıta'ya Mesaj'ında Guevara, kendini feda etmenin ve uluslararası mücadelenin gerekliliğini vurgulamıştır:

> Ve gerçek bir proleter enternasyonalizmi geliştirelim; uluslararası proleter ordularla, altında çarpıştığımız bayrak kutsal insanlığı kurtarma davası olacaktır. Bugün silahlı mücadelenin devam ettiği birkaç yeri sayarsak; Vietnam, Venezuela, Guatemala, Laos, Gine, Kolombiya, Bolivya ve Brezilya'nın bayrağı altında ölmek bir Amerikalı, Asyalı, Afrikalı ve hatta Avrupalı için eşit derecede şanlı ve istenen bir şeydir.

İnsanın doğmadığı bir ülkenin bayrağı altında dökülen her damla kan, geride kalanlara aktarılan bir deneyimdir (Guevara 1998: 172).

Guevara bir sonraki yıl, Bolivya ordusunun CIA tarafından eğitilen bir birimi tarafından yakalandı ve infaz edildi. Daha otuz dokuz yaşındaydı. Ölümünün ardından Guevara herhangi bir coğrafi sınır olmadan imkânları kısıtlı ve sömürülen halklara kendini fedakârca adamanın bir sembolü olarak radikal, merhametli solun bir ikonuna dönüştürüldü ve görüntüsü yaygın şekilde İsa ile kaynaştı. Yakın zamanda bu efsaneyi alaşağı etmek, kendisini siyasi bir başarısızlık öyküsü olarak silmek ve kendi dönemine özgü tarihsel anın koşullarına stratejik bir mücadelenin parçası olarak tasarlanan gerilla savaşına ilişkin *Foco* Teorisi'ni itibarsızlaştırmak için düzenli bir çabaya girişildi. Geniş anlamda bu, Amerika Birleşik Devletleri'nin Küba Devrimi'ni yok etmek ve Küba'nın ABD'ye ekonomik olarak bağımlı olan dünyaya taahhüt ettiği özgürlüğü reddetmek için hâlen devam eden çabalarının bir parçasıdır. Guevara, hayatında başarısızlıklar olduğunu kabul etmekten imtina etmeyecek biriydi. Hiçbir zaman insandan daha fazla bir şey olduğunu iddia etmemişti. Küba Devrimi üzerine yazdıklarında, devamlı iktidara gelindikten sonra yapılan hataları ele almış ve gelecek için bu hatalardan ders alma konusundaki istekliliğini göstermişti. Kongo'daki kampanyasının, her ne kadar büyük resimde Kübalılar tarafından Kongo, Gine-Bissau, Angola, Namibya, Zimbabwe ve Güney Afrika halkları yanında sömürgeci ve paralı ordulara karşı verilen

ve Güney Afrika'da sömürgeci yönetimin nihai olarak mağlup edilmesinde önemli bir unsur olan (Gálvez 1999: 293) desteğin bir parçasını temsil etse de, başarısız olduğunu Guevara söylemiştir. Guevara'nın Bolivya'ya son seferi başarısız olmuşsa da, esasen bu ülkedeki yoksulları tahakküm, sömürü ve mahrumiyet sisteminden kurtarma arzusuyla tasarlanmıştı. Bu seferin başarılı olamaması, onları ezenlerden başka kimseye bir fayda getirmemiştir. Bu tür kampanyaların karşı karşıya olduğu zorlukların farkında olan Guevara hem felsefi açıklamalar yapmıştır – "insanlığın kaderi tehlikedeyken bir insanın veya bir ulusun tehlikelerinin veya fedakârlıklarının ne önemi var?" (Guevara 1998: 175) hem de nihayetinde kendinden emindir:

> Nihai hesapta bir veya iki hareketin geçici olarak yenilmesi önemli değildir; zira kesin olan her gün daha da olgunlaşan mücadele kararı, devrimci değişime ihtiyaç konusundaki bilinç ve bunun mümkün olduğuna dair kesinliktir (a.g.e., 158).

Guevara'nın ismi ve imajı, uğruna savaştığı ilkeleri nihai yenilgisine rağmen hâlen güçlü bir şekilde simgeleyerek yaşamaya devam etmektedir. Görünüşteki başarısızlıklarının hiçbiri, Küba Devrimi'ndeki başarısını ve bunun Latin Amerika, üçkıtasal dünya, Afrika Kökenli Amerikalı militan direniş, ezilenler ve mülksüzleştirilenler için ne ifade ettiğini gölgeleyemez (Davis vd. 1971). Guevara'nın pozisyonunun haklılığını defalarca kanıtlamış olan on yıllar boyunca intikam güden ABD'nin baskısının karşısında bile olağanüstü başarıları, ne olmuş olabileceğine dair açık bir göstergedir. Her şeye rağmen, Küba ayakta kalmaya devam etmektedir ve hâlen Guevara'nın uğruna savaştığı ilkeleri cesurca savunmaktadır. Guevara ilkeli bir merhameti, diyalogcu bir özgürleşme türünü, Latin Amerika'daki sosyalist hareketlerin, Kara Panterler gibi radikal Kuzey Amerikalı grupların ve sömürgeci tahakküm sistemleriyle Guatemala, Venezuela, Kolombiya, Peru, Bolivya, Brezilya, Meksika'da devam eden devrimci köylü ve gerilla hareketlerinin, Freire'ninki gibi alternatif sosyal özgürleşme türlerinin ve hatta bireysel günah yerine toplumun - yoksulluk, adaletsizlik ve tahakküm – günahlarından kurtulmaya ve yoksulları tercih eden bir eğilime öncelik veren radikal kurtuluş teolojisinin öncüsü olmaya devam eden devrimci bir tartışmayı savunmuştur (Gallet 1972; Gott 1973; Gutiérrez 1988; Huizer 1973; Marighella 1971; Singelmann 1980; Stavenhagen 1970). Bu hareketlerin hiçbiri, Guevara'nın fikirlerini

veya stratejilerini herhangi bir değişiklik veya geliştirme olmadan tekrar etmemiştir; diğerlerinin yanı sıra, Parlayan Yıldız'ın tarihi belli koşullarda köylü mücadelelerinin Guevara'nın tahmin ettiğinden çok daha fazla etnik kimlik türleriyle bağlantılı olduğunu göstermektedir (Stern 1998; Gorriti Ellenbogen 1999; Guevara 1998: xiii). Tupamaros ve Montoneros gibi etkilediği grupların düşüşüne rağmen, Guevara Kolombiyalı ELN ve El Salvador'da FMLN gibi Latin Amerikalı devrimcilere esin kaynağı olmaya devam etmektedir (McClintock 1998). Meksika Chiapas'ta postmodern bir Guevara olan Subcomandante Marcos'un önderliğindeki Zapatista ayaklanması, uğruna savaştıkları ve Guevara'nın en önemli sembolü ve rol modeli olmaya devam ettiği ilkelerde çok az fark olduğunu göstermektedir (Campa Mendoza 1999; Duhalde 1994; Marcos 1995; Moguel 1998; Ronfeldt 1998).

Castro bir seferinde, "Koloniler konuşmaz." demiştir. "Koloniler kendilerini ifade etme olanağına sahip olana dek bilinmezler." (Castro 1972: 28). Guevara, sıklıkla Küba Devrimi'nin kurucu nitelikteki metnini oluşturan ve postkolonyal siyaset açısından bu devrimin mirasını temsil ettiği öne sürülebilecek olan "Küba, Havana, Küba, Amerika'nın Özgür Toprakları" olarak imzalanan ve dünyaya hitap eden 4 Şubat 1962 tarihli, meydan okuyan "İkinci Havana Deklarasyonu"nu hatırlatmıştır. Guevara, İkinci Havana Deklarasyonu'nu "proletarya, köylü sınıfı ve Latin Amerika'nın devrimci entelektüelleri için bir rehber" kabul etmiştir (Guevara 1987: 195). Onun bu metnin yazarlarından biri olmadığına inanmak zordur. Bu deklarasyon Küba Devrimi için Latin Amerika'nın post-kolonyal emperyalist siciline, özellikle de 1898'den sonra İspanyollardan bağımsızlığın ABD'ye zorla bağımlılık hâline dönüşmesini sağlayan Platt Değişikliği, 1959 devriminin ardından ABD'nin ekonomik ablukası, 1961 Domuzlar Körfezi işgali ve ABD'nin telkinleriyle Küba'nın Amerikan Devletleri Örgütü'nden 1962'de çıkarılması gibi olaylara karşı yanıt olarak tarihsel, ekonomik, kültürel ve ahlaki argümanları aynı anda sunması bakımından farklıdır (Pérez 1986). "Karşılıklı Bağımlık" Teorisi'nin, yakın dönemdeki kalkınma eleştirmenlerinin en iyi ifadeyle bir siyasi bilinç düzeyine düşürdüğü siyasi temelini sağlayan bu açıklamadır. Aynı zamanda bu deklarasyon güç ilişkilerinin dönüşümü ve dünyadaki ezilenlerin gücü eline geçirip kendi tarihlerini yazmaya başladıkları bir tersine çevirme hakkındadır:

Geleceğin tarihi aç Kızılderili kitleleri ve sömürülen işçiler tarafından yazılacaktır; tarih ilerici kitleler, Latin Amerika'nın talihsiz topraklarında bolca bulunan dürüst ve zeki entelektüeller ve kitlelerin mücadelesi ve fikirleri tarafından yazılacaktır: emperyalizmin kötü davrandığı ve hor gördüğü halklarımız, şu ana kadar fark edilmemiş olan ama artık uyanmakta olan halklarımız tarafından sürdürülecek bir destan.

Bu emekçi halklar, zalimce sömürülen, kırbaçla ve nezaretçilerle kontrol edilen bu yoksullar hesaba katılmadı veya çok az hesaba katıldı. Bağımsızlığın şafağından bu yana kaderleri hep aynı oldu: Kızılderililer, çobanlar, melezler, zenciler, zenci melezleri, mülkü veya geliri olmayan beyazlar, "millet"in tabakalarını oluşturan bütün bu insan kitlesi, hiçbir zaman bir fayda elde etmeyenler (...), hiçbir zaman onlar için hayatın temel ihtiyaçları - sıradan ekmek, hastane yatağı, iyileştiren ilaç, yardım eden el - bulunamadığı için açlıktan, tedavi edilebilir hastalıklardan ve ihmalden ölmeye devam edenler, onların kaderi hep aynı oldu.

Ancak şimdi (...) bu anonim kalabalık, bu renkli Amerika, kıtanın her tarafında aynı üzüntüyle ve hayal kırıklığıyla şarkı söyleyen bu kasvetli ve suskun Amerika, artık bu kitle kesin olarak kendi tarihine girmeye başladı, bu tarihi kendi kanıyla yazmaya başladı, bu tarih için acı çekmeye ve ölmeye başladı (...)

Evet, artık tarih Amerika'nın yoksullarını, tarihi kendileri için yazmaya başlamaya karar veren Latin Amerika'nın ezilenlerini ve reddedilenlerini hesaba katmak zorunda kalacak (Castro 1972: 165-6).

Afrika I: Anglofon Afrika Sosyalizmi

Muhtemelen dünya üzerinde geçmişte Afrika halkları kadar acı çekmiş ve sömürülmüş bir halk yoktur.

Cevahirlal Nehru,
1938 (Nehru 1941: 275)

Afrika'da Komünist Öncesi Dönem Sömürge Karşıtlığı

Afrika'da, Avrupa sömürgeci yönetimine karşı entelektüel, siyasi, felsefi ve kültürel bir yanıt olarak ortaya çıkan sömürgecilik eleştirisi, komünizmin Sahra Altı Afrikası düşüncesi ve siyasi pratiğini etkilemesinden uzun zaman önce başlamıştır. Afrika'daki sömürgecilik karşıtı hareketi hakkıyla tarif edebilmek için, kısa bir versiyonu C. L. R. James tarafından *History of Negro Revolt* (1938) (Zenci Başkaldırısının Tarihi) başlıklı eserinde; daha uzun bir versiyonu Rotberg ve Mazrui'nin (1970) sunduğu, Afrika'nın siyasi ve askerî direnişinin tarihini ve on sekizinci yüzyıldan itibaren Afrika'daki sömürge karşıtı ve milliyetçi düşünceler tarihini (ikincisi hakkında bazı belgelere, Langley'in 1979 tarihli ve Bragança ve Wallerstein'in 1982 tarihli derlemelerinden erişilebilir) dikkate almak gerekmektedir. Yalnızca Batı Afrika'da dahi, on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyılda Pan-Afrika hareketinin öncüleri olarak hareket eden hatırı sayılır bir entelektüel aktivist kitlesi, Avrupa sömürgeci sistemine karşı giderek artan bir direniş

göstermiş ve Afrika kültürlerine ait değerleri çeşitli biçimlerde savunmuşlardır. Bu canlı entelektüel ve siyasi kültüre dâhil olan önemli kişiler arasında, *West African Countries and Peoples: A Vindication of the African Race* (1868) (Batı Afrika Ülkeleri ve Halkları: Afrika Irkının Savunusu) başlıklı eserin yazarı James Africanus Horton; Sierra Leone'nin ilk siyahi valisi William Fergusson; tüccar, ekonomist ve *West African Reporter* gazetesinin kurucusu William Grant, siyasetçi George W. Johnson, her ikisi de göçmen (ABD Virgin Adaları ve ABD'den) ve filozof olan Edward W. Blyden ve Alexander Crummel; tarihçi Samuel Johnson ve C. C. Reindorf; Altın Sahilli avukat John Mensah Sarbah; sırasıyla İngiliz ve Fransız sömürgeciliğine karşı eleştirel tavırlarıyla bilinen gazeteciler John Payne Jackson ve Louis Huchard; milliyetçi Herbert Macaulay ve Blaise Diagné ve avukat Joseph Casely Hayford bulunmaktadır. Bunlardan en doğrudan siyasi etkiyi doğuran ve dolayısıyla en fazla ilgiye mazhar olan fikir, Blyden'in ve onun takipçisi olan, *Ethiopia Unbound* (1911) (Serbest Etiyopya) başlıklı eserin yazarı, Batı Afrika Kongresi'nin kurucusu Casely Hayford'ın Pan – Batı Afrika kültürel milliyetçiliği olmuştur (Geiss 1974; July 1968; Langley 1973: 37-40). Léopold Senghor ve ardından V. Y. Mudimbe, Crummel'i de *négritude* hareketinin ve Pan-Afrikanizmin öncülerinden biri olarak görürken Gilroy, onun Siyahi Siyonizm kavramını ortaya atan kişi olduğunu iddia etmiştir (Gilroy 1993; Mudimbe 1988). Senegalli Senghorlar (Lamine ve Léopold), Altın Sahilli Kwame Nkrumah ve Gineli Sékou Touré gibi 1920, 1930 ve 1940'larda çok sayıda aktivist Afrika'nın uzun ve kayda değer siyasi ve entelektüel direniş geleneğinden yararlandı. Bylden ve Crummell'in varlıklarının da işaret ettiği gibi Afrikalı, Afrikalı-Amerikalı, Afrikalı-Karayipli ve Latin Amerikalı radikal entelektüeller birbirleriyle yoğun temas hâlindeydi. Siyasi tarih bakımından Siyah Atlantik, tekil parçalarının birbirinden ayrılamayacağı bir bölgeydi: Kuzey ve Güney Amerika'nın ve Karayiplerin tarihi, Afrika'nınkiyle ayrılmaz bir şekilde iç içe geçmişti ve bunun tersi de doğruydu (Gilroy 1993).

Genel olarak postkolonyalizm gibi, üçkıta sömürge karşıtlığı da her daim diaspora topluluklarının ürünü, yerel ve kozmopolitanın alaşımı, yalnızca diasporanın kendisinin değil, aynı zamanda sömürgeci ve metropolitan bölgelerdeki baskı düzeyindeki farkların da bir ürünü olan devrimci bir karışım olagelmiştir. İki savaş arasındaki dönemi daha önceki siyasi hareketlerden ayıran, Afrika'daki sömürge karşıtlığının uluslararası boyutu olmuştur. Hiçbir zaman Afrika'da yapılmasına izin verilmeyen

Pan-Afrika kongreleri Amerika, Karayipler ve Afrika'daki aktivistler arasında uluslararası teması kolaylaştırmıştır. Bu kongrelerden ilki Afrika Derneği'nin kurucusu Trinidadlı Henry Sylvester-Williams'ın öncülüğünde, 1900 yılında Londra'da düzenlendi; kongrenin sonucu olarak da Pan-Afrika Derneği (Pan-African Association) kuruldu. Konferansın, "Dünya Milletlerine Hitap"ında var olan, "Yirminci yüzyılın sorunu, renk hattı sorunudur." cümlesinde de görüldüğü gibi, şüphe götürmez bir biçimde delege ve yazarlardan biri olan W. E. B. Du Bois'ya ait olduğu belli olan dil hem Afrika'daki hem de Afrikalı diaspora topluluğunun yaşadığı ülkelerdeki Afrikalıların durumuna verilen eşit önem nedeniyle dikkate değerdir (Du Bois 1989: 10; Langley 1979: 738). Bu eğilim, Birinci Dünya Savaşı'ndan önce gerçekleştirilen iki Afrika kongresi olan, 1911 yılında Londra'da yapılan Evrensel Irklar Kongresi ve bir sonraki yıl Alabama'daki Tuskegee'de yapılan ve Casely Hayford ile İngiliz Doğu Afrikası, Liberya, Nijerya, Ruanda, Portekiz Doğu Afrikası ve Güney Afrika'dan temsilcilerin katıldığı Booker T. Washington'ın Pan-Afrikanist "Uluslararası Zenci Kongresi"nde de belirgindi (Boahen 1985: 768; Langley 1973: 31-2). Afrika milliyetçiliği, muhtemelen başka herhangi bir emperyalizm karşıtı hareketten daha da belirgin olarak, enternasyonalizmi ve Afrika, Amerika, Karayipler ve Avrupa'daki Afrikalılar tarafından ortaklaşa bir şekilde geliştirilmiş olma derecesiyle her zaman özgün olmuştur. İster diaspora topluluğunun bir parçası, ister sürgün edilmiş olarak olsun, Afrika dışında yaşayanlar her zaman, yirminci yüzyılda Afrika'da kurulmuş siyahi siyasi örgütlerle temas hâlinde kalmayı becerebilmişlerdir: Pek çok başka örgütün yanı sıra, 1912'de kurulan Afrika Ulusal Kongresi (African National Congress), 1920'de Tunus'ta kurulan Destur ve Neo-Destur, 1920'de Altın Sahilli Casely Hayford ve Nijeryalı Dr. Akiwande Savage tarafından kurulan İngiliz Batı Afrikası Ulusal Kongresi (National Congress of British West Africa), 1920'li yıllarda kurulan Kenya Kikuyu Merkez Derneği (Kikuyu Central Association), 1930'lu yıllarda kurulan Senegal Sosyalist Federasyonu (Socialist Federation of Senegal) ve Fas Eylem Komitesi (Comité d'Action Marocaine) (Wallerstein 1961: 55) bu örgütler arasında örnek gösterilebilir. Üçkıta sömürge karşıtlığı her zaman, düşünsel bir düzlemde geliştirilen ancak aynı zamanda maddi strateji ve pratiklerle uygulamaya konan siyasi ve teorik bir eleştiri barındırmıştır.

Dolayısıyla Afrika kurtuluş hareketinin mekanizması ve üretimi, ABD ve Karayiplerin (daha sonra Küba'nın Angola'ya müdahalesi de, bu

durumdan radikal bir sapma olmayıp, aynı bağlamda tasarlanmıştır) kayda değer katılımı olmaksızın hiçbir zaman işlemeyen kıtalararası bir harekete dönüşmüştür. Bugün postkolonyal diaspora topluluklarının siyasetini ve yerel Afrika siyasetini birbirinden ayırmak tarihsel olarak pek bir anlam ifade etmeyecektir. Siyah Atlantik'in kurulmasından bu yana, iki kıtaya ayrılmış olan Afrikalılar bu ayrılığın kendilerini birbirlerinden uzak tutmasına asla izin vermemişlerdir. Yirminci yüzyılda, diasporaya dâhil olan aktivist Afrikalı entelektüeller, ülkeleri dışındayken siyasi grupları örgütlemiş, gazete çıkarmış, kitap ve makaleler yazmış ve böylece İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra memleketlerindeki siyasi eylemlere yoğun biçimde dâhil olmuşlardır. Anglofon ve Frankofon aktivistler arasında da yakın ilişkiler kurulmuştur: Örneğin Nkrumah Londra'dayken, Sourous Apithy ve Léopold Senghor da dâhil olmak üzere Fransız Ulusal Meclisi'nin Afrikalı üyeleriyle görüşmek üzere iki defa Paris'e gitmiş ve onlarla uzun saatler Batı Afrika Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nin kurulmasını planlamıştır. Daha sonra Apithy ve Senghor 1948'de gerçekleştirilen Batı Afrika Konferansı'nda Fransız Batı Afrikalıları temsil etmek üzere Londra'ya gitmişlerdir (Nkrumah 1957: 47-9). 1968 yılında Nkrumah şöyle yazmıştır: "ABD'deki Siyahi Güç (Black Power) hareketi ve Karayipler, Güney Amerika ve diğer yerlerdeki Afrika kökenli halkların mücadeleleri, Afrika siyasi-askerî devrimci mücadelesinin ayrılmaz bir parçasıdır." (Nkrumah 1968: i). Nkrumah'ın Gana'ya döndüğü zaman oluşturduğu kadro da her ne kadar yönetiminin bu boyutu kendi partisinin üyeleri arasında kabul görmese de, ABD ve Karayiplerden ekonomist ve siyasetçiler de dâhil olmak üzere Siyah Atlantik bağlantılarının bir modeli olmuştur.

Afrika Kökenli Amerikalı ve Afrika Kökenli Karayipli Radikallerin Etkileri

Afrika milliyetçiliği, Afrikalı askerlerin Doğu Afrika veya Avrupa'da savaşmak üzere silah altına alındığı ve bu vesileyle kendi durumlarına ve sömürgeci yöneticilerinin kırılganlığına ilişkin yeni bir uluslararası bakış açısı kazandıkları Birinci Dünya Savaşı ile hatırı sayılır ölçüde güçlenmiştir. Memleketlerine dönen askerler, sömürgeci güçlerle iş birliği yapan geleneksel liderlerin otoritelerine yönelik hoşnutsuzluk sergilemeye, iş bırakma eylemlerine ve bağımsızlık değilse de temsil taleplerini dillendirmeye baş-

lamışlardır. Başkan Wilson'ın kendi kaderini tayin hakkını da olumlayan On Dört Maddesi yeni siyasi mücadele türlerini teşvik etmek bakımından özellikle önemliydi (Boahen 1985: 305-6). Bu dönemde, aslen Karayipli olan Marcus Garvey de Afrika kurtuluş mücadelesinde çok önemli bir rol oynamaya başladı. 1920'li yıllarda Batı Afrikalılar, Liberya'daki Afrika Kökenli Amerikalılar için Afrika'daki ilk anayurdun kurulmasına ilişkin müzakereler sırasında, Marcus Garvey'in Evrensel Zenciler İlerleme Birliği (Universal Negro Improvement Association - UNIA) ile doğrudan ilişki içindelerdi. Bu müzakereler başarısızlıkla sonuçlanmış olsa da Garvey'nin Siyahi Siyonizm ideolojisi – ki Garvey New York'ta ilk "Geçici Afrika Başkanı" seçilmişti – Afrika'da da neredeyse ABD'deki kadar ünlü olmuştu. Garvey'nin UNIA örgütü Afrikalı halklar arasında en bilinen modern Afrika Kökenli Amerikalı siyasi hareket hâline geldi (Langley 1973: 306). "Garvey'nin sesi Afrika'da yankılanmıştır." diyen C. L. R. James, Jomo Kenyatta'nın kendisine söylediklerini şu şekilde aktarır:

> 1921 yılında okumayı bilmeyen Kenya milliyetçileri, Garvey'nin gazetesi The Negro World'ü okuyan birinin etrafına toplanır ve bir makaleyi iki veya üç kez dinlerlerdi. Daha sonra da kelime kelime ezberledikleri makaleleri, kendilerini içinde bulundukları kölelik bilincinden çekip çıkaracak doktrinlerin açlığını çeken Afrikalılara tekrar etmek üzere ormanda koşarak çeşitli yönlere ayrılırlardı (James 1992: 300).

Popüler siyah milliyetçiliği ve siyah gururu fikri, Garvey tarafından Booker T. Washington (*Up from Slavery*, 1899) okumaları ve Mısırlı milliyetçi entelektüel Duse Muhammed Ali (*In the Land of Pharaohs*, 1911 kitabının yazarı) ile İngiltere'deki temasları sonucunda geliştirilmiştir. Garvey'nin siyah milliyetçiliği ve siyah gururu fikri ile UNIA'nın Haklar Bildirgesi'nde siyahi halkların kendilerini ayrımcı kanunlara uymak zorunda hissetmemeleri gerektiğine ilişkin vurgusu, her zaman Afrika Kökenli Amerikalı siyasi kültürünün ve özellikle Malcolm X, Elijah Muhammed, Stokley Carmichael, Huey P. Newton, Bobby Seale, Angela Davis ve daha yakın zamanda Louis Farrakhan ile özdeşleşen siyahi güç hareketinin militan ayrılıkçı siyah milliyetçiliğinin merkezinde yer almıştır (Franklin 1992; Van Deburg 1997; Wolfenstein 1981). Yirminci yüzyıl boyunca, ABD'deki Siyahi Özgürlük Hareketi, sömürgeci Afrika'daki özgürlük hareketlerine, örneğin 1970'li yıllarda Güney Afrika'da Steve Biko'nun Siyahi Bilinç hareketine, devamlı surette ilham kaynağı

olmuştur (Biko 1978; Davenport 1991: 379; Fredrickson 1996; Altıncı Pan-Afrika Kongresi 1976: 222). Beklenebileceği üzere, Afrika Kökenli Amerikalı siyasi hareketin yönelimi Karayiplerde ve Afrika'dakilerden daha az Marksist'ti: Garvey, kapitalizme tamamen bağlıydı ve komünizmin ırkçılık karşıtlığına da aynı ölçüde karşıydı. Hareketinin, siyahi ırksal bilince olan vurgusu ve melez Afrika Kökenli Amerikalılara karşı açık antipatisiyle kendini gösteren aşırı milliyetçiliğine, sol kanatta, Garvey'nin geniş kitlelerinin desteğini alma yeteneğine hayran olan Amerikan Komünist Partisi tarafından karşı çıkılıyordu. Gururla "Biz ilk Faşistlerdik" diyecek kadar ileri giden Garvey ise soldaki siyahi aktivistlere düşmandı ve (aslında siyahi olmadığını iddia ettiği) Cyril Briggs gibi rakip liderlere saldırıyor ve Niagara hareketinin başlangıcı olan 1905 yılından beri ABD'de siyah hakları için aktif olarak çalışan W. E. B. Du Bois'ya hakaretler yağdırıyordu (James 1998; Kelley 1994; Padmore 1956: 97; Von Eschen 1997; Weisbord 1973).

Du Bois ise ulusal çaptaki hedeflerini; tedricen, kendi kaderini tayin hakkı, ırksal, sosyal ve siyasi eşitlik ve demokratik sosyalizm fikirlerine dayanan, Afrika çapında uluslararası bir program hâline getirmiştir. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından, Du Bois Pan-Afrika Kongresi'ni yeniden canlandırmıştır: 1919 yılında Versailles Barış Konferansı ile eş zamanlı olarak Paris'te gerçekleştirilen ilk kongre (ANC'den Sol T. Plaatje de dâhil olmak üzere) Afrika'dan, Batı Hint Adaları ve ABD'den delegelerin katılımıyla, temsil edilmeyen kolonileştirilmiş uluslar için bir baskı grubu olarak hareket etmek için yapılmıştır. "Afrika'nın Afrikalıların rızasıyla yönetilmesi gerektiğini" ifade eden Du Bois, konferansın Afrika'da kendi kaderini tayin hakkının başlangıcını sağlamasını ve eski Alman kolonilerinin, Portekiz ve Belçika kolonileriyle beraber, daha sonra Milletler Cemiyeti hâline gelecek örgütün uluslararası manda idaresi altında Afrikalılar tarafından yönetilmesini ümit etmiştir (Du Bois 1965: 8-12; Kedourie 1971: 373-6). Konferans manda fikrini kabul etmiş, ancak Alman kolonilerini Britanya, Fransa ve Güney Afrika'nın mandası altına koymuştur. Versailles'da Wilson tarafından ilan edilen kendi kaderini tayin hakkı ilkesi yalnızca Avrupa devletleri için uygulanmıştır. Ancak, Du Bois vazgeçmemiş ve Pan-Afrika hareketinin 1919'da ilk savaş sonrası kongreden sonra 1921, 1923 ve 1927 yıllarında yapılan üç kongreyle gelişmesine şahitlik etmiştir. Du Bois ayrıca Nkrumah, George Padmore, Jomo Kenyatta ve pek çok Afrikalı ve Karayipli liderin Afrika'nın başarılı bir şekilde sömürgesizleşmeyi için siyasi gündemi plan-

ladığı ve belirlediği, 1945'te Manchester'da gerçekleştirilen ünlü Beşinci Pan-Afrika Kongresi'ne de başkanlık etmiştir (Geiss 1974; Hooker 1975: 31; Padmore 1963). Irkçılığın her türüne karşı olsa da Du Bois, yükselen Afrikalılık bilincini ve Afrika kültürel kimliğinin güçlendirici kuvvetini vurgulamıştır. Du Bois'nın "her zaman kendine bir başkasının gözüyle bakma"-yı içeren çifte bilinç fikri, baskın beyaz kültürünün siyahi Amerikalılar üzerindeki yabancılaştırıcı etkileri hakkındaki ilk kayda değer Afrika Kökenli Amerikalı eleştiriyi teşkil etmektedir ve Fanon'un 1952'de yazdığı *Siyah Deri, Beyaz Maske* eserinde yer alan, sömürgeci bir kültürde, sömürgeleştirilmiş halklardaki aşağılanma etkisinin üretim mekanizmalarının daha derin psikolojik analizini öncelemiştir (Du Bois 1989: 3; Fanon 1986).

Hem Du Bois hem de Fanon, tahakkümün ve güçsüzleştirmenin, Hegelci bir bilinç anlayışıyla incelenen psikolojik etkilerinin analizlerinden, güçlendirme ve kendi kaderini tayin hakkına ilişkin giderek daha fazla radikalleşen sosyal ve siyasi taleplere yönelmişlerdir. Psikolojik ve siyasi düzeylerde analiz ve yeniden inşa, kültürün sosyal sahası aracılığıyla dile getirilmiştir: Bunlar, siyahi gücün kurulmasına aracılılık eden üç düğüm noktasını oluşturur. Afrika Kökenli Amerikalı geleneğin milliyetçiliği ve kültürel kendi kendini güçlendirme eğilimi ve Afrika diasporasıyla kültürel birleşimin biçimlendirici stratejisi aracılığıyla eşit haklar ve kendi kaderini tayin hakkı için mücadelesi, sömürgeci dünyadaki Afrikalıları giderek daha fazla etkiledi: ABD'deki ve Afrika'daki siyahların bastırılması ve kurtuluş hareketi her zaman birbirlerini desteklemiştir. Bütün sömürgeleştirilmiş halkların, Afrika Kökenli Amerikalıların Amerika Birleşik Devletleri'ndeki ayrımcılık ve baskıya karşı aktif ve yüksek sesli mücadelesinden ilham aldıklarını söylemek abartılı olmayacaktır. NAACP'nin 1909'da kurulmasından Garvey'nin Evrensel Zenci Geliştirme Derneği'ne ve 1960'lardaki Siyah Güç hareketine kadar Afrika Kökenli Amerikalılar tarafından ortaya konan güçlü örnek, Afrika'dakiler başta olmak üzere, bütün dünyadaki ezilen halklara ilham vermiş; mücadeleleri söz konusu hareketlerin ayrılmaz parçasını oluşturmuştur. Padmore gibi bunu algılayan Anglofon Karayipli siyasi aktivistler, eğitim görmeye Britanya yerine ABD'ye gitmeyi tercih etmiştir. Afrika'ya dönüş seyahati, geniş kitlelerce beyaz sömürgeciistleri dışarı atmak üzere, Afrika Kökenli Amerikalıların Afrika'yı işgal etme hareketinin öncülü olarak görülen, Amerika'da eğitim görmüş olan Altın Sahilli eğitimci J. E. K. Aggrey'den cesaret alan Azikiwe, Nkrumah ve Kamuzu Banda gibi Afrikalı Anglofon siyasi aktivistler de aynı nedenlerle ABD'ye

gitmişlerdir (Boahen 1985: 763-74). Afrika'nın sömürgeci baskıdan işgalci Afrika Kökenli Amerikalılar tarafından kurtarılacağına dair bu kurgu, daha sonra George S. Schuyler'in *Black Empire* (1937-8) (Siyah İmparatorluk) başlıklı dikkat çekici romanının da konusu olmuştur.

Du Bois dışında ABD'deki solcu aktivistler, kısmen ABD'de de daha az etkili olmaları, kısmen de Siyahi Siyonizm veya Pan-Afrikanizm ile ve dolayısıyla ABD-Afrika bağlantısını kurmakla daha az ilgilenmeleri nedeniyle Afrika'da daha az etkiye sahipti. Komünistler, Afrika Kökenli Amerikalıları ABD'de potansiyel bir öncü devrimci grup addetmişlerdir: John Reed'in 1920 yılında yapılan Komintern Kongresi'nde Afrika Kökenli Amerikalıların durumu hakkında yaptığı konuşmadan itibaren Lenin, Komintern'i, siyahi Amerikalıları, Amerika Birleşik Devletleri'nde komünist faaliyet bakımından stratejik olarak önemli bir öge olarak ele alması konusunda teşvik etmiştir. Bunun ardından Komintern, ABD'de en fazla devrimci potansiyele sahip grup olarak Afrika Kökenli Amerikalılara büyük önem vermiş ve daha geniş bir sınıf mücadelesi çerçevesi içinde ırk meselesini de mücadeleye katan radikal solcu bir pozisyonu teşvik etmiştir. Mart 1928'de Dördüncü Profintern Kongresi'nin (veya Kızıl Sendika Enternasyonalinin) benzeri bir kararının ardından, Amerikan Komünist Partisi'nin Afrika Kökenli Amerikalılara ilişkin başarısızlığından ötürü hayal kırıklığına uğramış olan 1928 Altıncı Komintern Kongresi, partinin "zenci özgürlük hareketi"ne daha aktif şekilde katılması talimatını vermiştir. ABD Komünist Partisi, Afrika Kökenli Amerikalıları mobilize etmek için bir dizi taktik kullanmıştır. Garvey hareketinin başarısız sızma girişiminden, Garvey'nin "Afrika'ya dönüş" kavramıyla rekabet etmesi planlanan, öte yandan azınlık durumunda olan etnik ve ırksal grupları, ulusal özerklik verilmesi gereken ezilen uluslar olarak tarif eden Stalinist tanımları hayata geçirecek özerk bir Afrika Kökenli Amerikalı devleti olan Siyahi Kuşak Devleti'nin kurulmasına yönelik eşit derecede yanlış tasarlanmış (Güney Afrika'da da uygulanmış) bir taahhüt lehine vazgeçilmiştir. Bu girişimin ardından, Amerikan Zenci İşçi Kongresi, başkanlığını Langston Hughes'un üstlendiği Zenci Hakları İçin Mücadele Birliği ve popüler cephe örgütü Ulusal Zenci Kongresi gibi çeşitli kısa ömürlü cephe örgütleri kurulmuştur. Garvey'nin düşüşünden sonra komünist örgütler, Cyril Briggs'in Afrika Kan Kardeşliği veya Washington'a Yürüyüş Hareketi gibi bir dizi rakip örgütle yarışmıştır (James 1998: 155-73; Padmore 1956: 303-17). Afrika Kökenli Amerikalılar sık sık Komünist Parti'nin, Afrika Kökenli Amerikalıların sorun ve ihtiyaçlarıyla ilgilenmekten ziyade,

kendileriyle yalnızca araçsal olarak ilgilendiğinden şüphelenmişlerdir. Briggs'in Kan Kardeşliği, Afrika sosyalizmininkine pek çok açıdan benzer bir stratejiyle, Garvey'nin siyahi kimlik ve bilinç vurgusuyla komünist ilkeleri bütünleştirme çabasıydı.

Amerika'daki Komünist Parti'nin değişen pozisyonları, siyahların ağırlıklı olarak beyazlardan oluşan bir teşkilata güvensizliğini azaltmayı başaramasa da Paul Robeson'un en ünlü örneğini oluşturduğu pek çok siyahi Amerikalı, olağanüstü hoşgörülü ve eşitlikçi ırksal özelliklerinden dolayı Sovyetler Birliği'ne hayranlık duymaya devam etmiştir. Trinidadlı ünlü kriketçi Learie Constantine, *Colour Bar* (Renk Bariyeri) adlı kitabında, özellikle "ABD'nin Georgia eyaletinde gerçekleşen bir linç olayında gaz yağıyla yakılarak öldürülen zenci"nin fotoğrafıyla, etnik azınlık grubu üyeleri olduğu belli olan genç bir kadın ile bir adamın beraber oturarak çalıştıkları, altında "azınlıklar için eşit eğitim; Tacik Devlet Üniversitesinde (SSCB) zooloji öğrencileri" yazan bir fotoğrafı karşılaştırmıştır (Constantine 1954: 46'nın karşısındaki sayfa, 70). Du Bois da "Sovyet Rusya'nın ırksal hoşgörü konusundaki sicili olağanüstüdür." demiştir. Du Bois, ömrünün sonlarına doğru, NAACP tarafından Özel Araştırma Müdürlüğü görevinden atıldıktan sonra, Paul Robeson'un Afrika Konseyi'ne (Council of African Affairs) katılmış ve nihayetinde komünist olmuştur. İkinci Dünya Savaşı zamanında ilk kez Afrika'nın özgürleşmesi fikri ile enternasyonalist sömürge karşıtı söylemi, Afrika Kökenli Amerikalı siyasetin temel bir parçası hâline getiren (üyeleri arasında Robeson, Max Yergan, Alphaeus Hunton ve Du Bois'nın bulunduğu) Afrika Konseyi ile (Walter White önderliğindeki) NAACP olmuştur. Walter White, Afrika Kökenli Amerikalılara, dünyada ezilen, sömürgeleştirilen halklarla bir kardeşlik hissi kazandıran ve "ABD'deki Zenci mücadelesinin Hindistan, Çin, Burma, Afrika, Filipinler, Malaya, Batı Hint Adaları ve Güney Amerika'daki emperyalizm ve sömürü karşıtı mücadelenin bir parçası" olduğu hissini verenin İkinci Dünya Savaşı'nın deneyim ve bakış açıları olduğunu ilan etmiştir (Von Eschen 1997: 8). 1930'ların sonundan itibaren düzenli olarak *Chicago Defender*, *Pittsburgh Courier* ve *Crisis*'da yazmaya başlayan Padmore'un bunun gerçekleşmesinde büyük payı vardır; Padmore, İkinci Dünya Savaşı sırasında Birleşik Zenci Basını'nın Afrika muhabiri olarak görev yapmıştır ve yazdığı haberler, siyahi Amerikan gazetelerinde geniş yer bulmuştur. Penny M. Von Eschen'in dediği gibi, Padmore'un bu görevdeyken, "Afro-Amerika düşüncesi üzerinde büyük etkisi olmuştur":

> Padmore, özellikle gazeteciliğiyle, 1940'larda siyahi Amerikalı söylemini canlandıran uluslararası hareket için popüler bir dil üretmiştir (...) Afrika Kökenli Amerikalı, Batı Hint Adalı, Batı Afrikalı ve Britanyalı gazeteler için üretken bir gazeteci ve makale yazarı olarak, Padmore ayrıca Amerika Birleşik Devletleri, Britanya, Karayipler ve (...) Kuzey Afrika'daki sömürge karşıtı aktivistler arasındaki iletişimi kolaylaştırmıştır (Von Eschen 1997: 13).

1940'ların sonu itibariyle (Robeson ve 1952'de ABD'den sınır dışı edilen ve Ellis Adası'nda hapsedilen C. L. R. James'i de hedefleyen) McCarthyci tasfiyeler ABD'de Komünist Parti'nin siyasi gücünü ve söz konusu partiyi Afrika Kökenli Amerikalı aktivist siyasetine bağlayan Robeson ve Du Bois gibi kişilerin etkisini sona erdirmiştir. 1950'lerin ortası itibariyle Soğuk Savaş atmosferi, Afrikalı özgürlük hareketlerinin siyasi bakımdan radikalleşmeleri ve giderek artan şekilde ABD içindeki Sivil Haklar hareketine yoğunlaşılması, Afrika'nın özgürleşmesi meselesini ana akım Afrika Kökenli Amerikalı siyasetin temel odak noktalarından biri olmaktan çıkarmıştır. Bütün bunlar, 1960'larda Los Angeles'ta Komünist Parti'nin militan katışıksız siyah kolektifi olan ünlü Che-Lumumba Klübü'nün kurulması ve üçkıta devrimci mücadelesine bilinçli olarak bağlı olan siyahi sosyalizm hareketinin Stokely Carmichael, Leroi Jones ve Kara Panterlerin lideri olan Huey P. Newton tarafından canlandırılması ile değişecekti (Davis vd. 1971; Gerassi 1971, 2: 675-742, 761-3). Carmichael, Castro'nun "Karayiplerdeki en siyahi insan" olduğunu ifade etmiştir (James 1998: 246).

O dönem "renk bariyeri" olarak bilinen deneyim karşısında komünistlerin ırksal eşitlik ısrarı, özellikle C. L. R. James ve Trinidadlı hemşehrisi ve daha çok George Padmore olarak bilinen Malcolm Nurse başta olmak üzere, pek çok Karayipli entelektüel ve siyasi aktivist için komünizmin cazibesini oluşturmuştur. Nurse, George Padmore takma adını aslen, 1928'de Howard Üniversitesinde okurken, ABD'deyken giderek artan komünist faaliyetlerini kolaylaştırmak için almıştı (Hooker 1967: 6-9). Karayipler ve ABD'den pek çok akranı gibi, Padmore da komünistlerin hem teoride hem de pratikte ırkçı karşıtı olmaları ve ırka dayalı olarak herhangi bir ayrımcılık yapılmayan evrensel eşitliğin geçerli olduğu bir modern toplum örneği sunmalarından ötürü komünizmden etkilenmiştir; komünistler ayrıca ulusların kendi kaderini tayin hakkına ve Amerika ve kolonilerdeki Afrikalıların özgürleşmesine siyasi olarak destek veren ilk uluslararası gruptular. Ancak Padmore'un Amerikan Zenci İşçi Kong-

resi için yaptığı çalışmalar, Amerika Birleşik Devletleri'nde işçiler arasında ırklar arası siyasi birlik yaratmanın ne kadar zor olduğunu görmesini sağlamıştır; beyaz işçiler ırkçı tutumlarını sürdürmeye eğilimliyken, siyahi işçiler de, beyazların çoğunlukta olması nedeniyle Komünist Parti'ye güvenmiyorlardı.

Sömürge karşıtı hareketteki pek çok Afrikalı entelektüel, lider ve aktivist gibi, Padmore da ömrü boyunca Trinidad, ABD, Moskova, Paris, Londra ve Gana arasında seyahat eden diaspora topluluğuna mensup bir kişiydi. Güçlü örgütleme ve hitabet becerileri, siyasi bağlılıkları zaman zaman Padmore'unkine yakın olan ancak kişisel çalışmaları öncelikle kurgu yazmaya ve Diop'unki gibi kayıp bir Afrika kültürünü açığa çıkarmak için değil, daha ziyade siyahi direnişin madun tarihini yeniden kurmak ve böylece, Afrika'yı modern tarihin merkezine yerleştirmek için tarihi yeniden yazmaya yönelmiş olan C. L. R. James ile birbirini besleyen ve destekleyen bir dostluğa yöneltmiştir. 1932'de Padmore, kendisini Komünist Parti aktivisti olmaya ikna etmek üzere, Constantine'in biyografisini yazmak için Britanya'ya gelen James'i ziyaret etti. Troçkist olan James ise reddetti. James'in siyasi düşüncesi, bu dönemde hâlâ olgunlaşma sürecindeydi: Ölçülü "The Case for West Indian Self-Government" (1933) ("Batı Hint Adalarının Özerkliği Meselesi") makalesiyle 1938 yılındaki devrimci *The Black Jacobins* (Siyah Jakobenler) adlı eseri arasında çarpıcı bir tezat bulunmaktadır. Bir açıdan bu eser, Troçki'nin Rus Devrimi üzerine yazdıklarının ardından, gelmiş geçmiş en büyük Troçkist tarihsel çalışma kabul edilebilir. *The Black Jacobins* başlıklı çalışmanın başarısı, siyahi devrimci mücadelenin kenarda değil de merkezde olduğu yeni bir tarih yaratmasıydı. E. San Juan'ın da ifade ettiği gibi, James de "kitlelerin her meseleye çare bulan, kendiliğinden gelişen ve yaratıcı gücünü, işçilerin ve kriz dönemlerinde mobilize olan kolektif gücün siyasi enerjisini" teyit etmektedir (San Juan 1998: 230). *The Black Jacobins*'de sömürgeci başkaldırının yüceltilmesine rağmen, Troçki'nin etkisi, James'in sömürgeci meseleye görece kayıtsız kaldığı bu dönemdeki diğer çalışmalarda belirgindir. 1937'deki *World Revolution* (Dünya Devrimi) adlı kitabında Avrupa'daki olaylara yoğunlaşması ve Çin'deki duruma ilişkin güçlü bir vurgunun (James 1937: 229-67) dışında sömürgeci soruna bir-iki ifade dışında değinmemesi dikkat çekmektedir. Kendisi de düşüncesindeki bu değişimi Padmore'a atıfla açıklamaktadır: "Troçkist harekete Avrupalı anlamda başladım. Daha sonra Padmore çıkageldi. Marksist olduğunu söy-

ledi ama sömürgeci sorun ne olacaktı? Ya Afrika? (...) Beni eğitti ve ben de devamını getirdim." (James 1987: 5).

James'in Afrika Kökenli Amerikalıların durumu hakkındaki pozisyonu hiçbir zaman Ortodoks olmamıştır. Komintern'in Afrika Kökenli Amerikalıların mücadelelerine ilişkin doğru pozisyonun ABD'de bağımsız bir siyahi devletin kurulmasına yönelik siyahi milliyetçi hedefin desteklenmesi olduğu yönündeki çizgisini reddetmiştir; daha da önemlisi James, Troçki bunun onlar açısından en verimli yol olmadığı yönündeki ikna çabalarını reddettikten (Troçki 1978) sonra, Afrika Kökenli Amerikalıların durumunu tartıştığı Troçki'nin kafasının bu konuda karışık olduğunu düşünmüştür. Kendisi için daha merkezî hâle gelen Lenin'e atıfla James, proletaryanın gelişimine katkıda bulunduğunu ve kendi başına "sosyalizm mücadelesinin kurucu parçalarından" biri olduğunu iddia ettiği Afrika Kökenli Amerikalı mücadelenin tarihini, özerkliğini ve sosyal gücünü savunmuştur (James 1992: 182-3, 372). Ancak geriye bakıldığında Afrika Kökenli Amerikalı militanlığın ABD'de bir sosyalist devrime yönelik herhangi bir sürecin önemli bir parçasını oluşturmadığı görülmektedir. Ancak, sosyalizm Afrika Kökenli Amerikalılar için bir seçenek olmaktan çıkarken, Afrika'da savaş sonrası Afrika sömürge karşıtlığının Marksizm'i, Karayiplerdeki ve Avrupa'daki radikal siyasetle bağlantılı olarak gelişmekteydi. James, Afrika sosyalizmini giderek daha fazla, 1924'te Lenin'in ölümüyle kaybolan bir taahhüdü yeniden kuracak yeni bir tür sosyalizmin öncüsü olarak görmeye başladığı için sonunda Pan-Afrikanizm'e dönmüştür (James 1969; 1977).

Nkrumah ve Léopold Senghor gibi önemli şahsiyetler her daim, Afrika Kökenli Amerikalı, komünist ve sosyalist siyasi çalışmalara borçlu olduklarını vurgulamışlardır; aynı zamanda bunu, Afrika, Avrupa ve ABD'den antropolog ve tarihçiler tarafından Afrika'nın zengin çeşitliliğini gösteren yakın zamanlı çalışmalara dayanarak Afrika kültürüne ilişkin olumlamalarla birleştirmişlerdir (Mudimbe 1988: 88-90). Eğer Afrika'nın özgürleşmesi her zaman üçkıtasal bir mesele olduysa, bunun nedeni kısmen kolonilerdeki baskının siyasi radikalleri ve entelektüelleri sıklıkla Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri'nde sürgünde yaşamak zorunda bırakmasıdır (pek çok Afrikalı entelektüel bugün benzer nedenlerle sürgünde yaşamaktadır). Bunun sonucunda, Londra ve Paris gibi emperyal başkentler, paradoksal olarak Afrika sömürge karşıtlığının canlı merkezleri ve temas noktaları olmuş ve her ne kadar istihbarat teşkilatları tarafından yakından takip edilseler de, farklı ülkelerden aktivistlere, bir

araya gelip faaliyetlerini koordine etme özgürlük ve imkânını sunmuştur (Robinson 1983: 369-75). Karayiplerden gelenler, özellikle Garveyizmin ve Pan-Afrika Kongresi'nin gücünün en düşük seviyede olduğu 1930 ve 1940'larda özellikle kayda değer bir rol oynamışlardır. George Padmore'un hayatına ilişkin olarak yazdıklarında C. L. R. James, "Afrika sorununu Britanya'nın siyasetinde yaşayan bir sorun hâline getiren Batı Hint Adalılardır ve bu durum, Nkrumah'ın 1940'ların başlarında Londra'ya gelmesine kadar devam etmiştir." diye yazmıştır (James 1992: 293). Paul Robeson ise şöyle yazmıştır: "Ben Afrika'yı Londra'da keşfettim." (Von Eschen 1997: 16). Klasik çalışmasında Cedric Robinson da Afrikalı veya siyahi Marksist gelenekte ayırıcı özellikleri geliştirmek konusunda özellikle etkili olanların Karayipli Afrika kökenli aktivistler olduğunu savunmuştur: Robinson'un listesinde Toussaint l'Ouverture, Aimé Césaire, Frantz Fanon, George Padmore ve C. L. R. James bulunmaktadır (Robinson 1983). Postkolonyal teori bu çalışmaları, temel ilham kaynaklarından biri olarak öncelemek bakımından sıra dışıdır ve bu nedenle bu geleneğin çağdaş temsilcilerinden biri olan Stuart Hall'un çalışmalarına özel bir itibar atfedilmiştir. Winston James (1998) de Afrika Kökenli Amerikalı radikal aktivizmin ne dereceye kadar Karayiplerden gelen göçmenler tarafından geliştirildiğini vurgulamıştır – bunlar arasında en önemli örnekler Cyril Briggs, Jesús Colón, Marcus Garvey, Hubert Harrison ve Claude McKay'dir. Kendi kuşağının pek çok temsilcisi gibi, McKay de başka yerlerdeki ilerici gruplarla temas hâlindeydi: *Banjo: A Story Without a Plot* (1929) (Banjo: Konusu Olmayan Bir Hikâye) başlıklı romanı, 1920'lerin Paris'inde Afrikalı sömürge karşıtı aktivistlerin dünyasının gerçekte neye benzediğini en iyi tarif eden eserdir (McKay 1929; Miller 1998: 21-3).

Afrika'da Komünist Faaliyet

Komünist Parti, Afrika Kökenli Amerikalılarla (veya onlar için) çok az şey başarmışsa da Afrika'da genelde zannedildiğinden çok daha başarılı olmuştur. İkinci Dünya Savaşı öncesinde Afrika'da çok az Komintern etkinliğinin meydana geldiği sıklıkla iddia edilmiştir. Esasen hem sömürge karşıtı konferanslar hem de sömürge karşıtı cepheyi yeniden canlandıran 1928'deki Altıncı Komintern Kongresi, Afrika'ya özel önem verilmesi gerektiğini vurgulamıştı. Sonuç olarak, Wilson'un Rusya'nın Afrika'ya mü-

dahalesine ilişkin olarak çok iyi belgelendirilmiş analizinde de gösterdiği gibi, pek çok küçük çaplı ancak önemli faaliyet gerçekleşmiştir (Wilson 1974). Bu kesinlikle, komünizmin Afrika'da 1925 ila 1939 yıllarında pek çoklarının yaşadığını iddia ettiği "faydasız hayat" değildi (Bottomore vd. 1991: 353). Bu tarih incelendiğinde ortaya birbiriyle bağlantılı üç nokta çıkmaktadır: Bunlardan ilki, Komünist Parti'nin pek çok kolonide halk tabanında örgütsel eylemliliğinin önemli başarısıdır. İkincisi, sömürge karşıtı hareketlerin yaygın uluslararası bağlantılarını teyit etmektedir. Üçüncü olarak, bağımsızlık hareketlerinin genellikle Komünist Parti'nin Marksist sömürge karşıtlığını aldığını ve kendi, hâlihazırda yerleşmiş siyasi önceliklerine uygun olarak yaratıcı bir şekilde dönüştürdüğünü göstermektedir. Afrika sömürge karşıtı hareketlerindeki bu unsurlar, Asya veya Orta ve Güney Amerika'daki sömürge karşıtı ve emperyal eylemlere ilişkin olarak farklı yollarla gösterilebilir. 1930'da Komintern'in sendika örgütü Profintern, Uluslararası Zenci İşçiler Sendika Komitesi'ni (International Trade Union Committee of Negro Workers - ITUC-NW) oluşturdu ve bu örgütün, Zenci Propaganda ve Örgütlenme Birimi'ni yönetmeleri için ABD'den Padmore ve ABD'deki Komünist Parti'nin siyahi aktivisti James W. Ford'u getirtti. Kıdemli parti yetkilileri statüsünü alan Padmore ve Ford, Kremlin'de bir ofis açtı ve efsanevi *The Negro Worker* isimli dergiyi yayımlamaya başladı. Temmuz 1930'da Ford ve LAI Genel Konsey'inin yönlendirmeleri üzerine, Padmore Hamburg'da ABD, Karayipler, Latin Amerika, Güney ve Batı Afrika'dan temsilcilerin katıldığı ve yalnızca sendikaya ilişkin konuları değil, aynı zamanda daha geniş olarak her yerde siyahların içinde yaşadığı sosyal ve siyasi koşulları, bir sonraki yıl Padmore'un dediği gibi "örneğin Afrika'da arazilere emperyalist hırsızlar tarafından el konması; alın teriyle para kazanan insanların Geçiş yasaları ve Afrika'daki diğer emek karşıtı ve ırkçı yasalarla köleleştirilmesi; Amerika Birleşik Devletleri'nde linç, borç karşılığı köleleştirme ve ayrıştırma; alın teriyle para kazanan milyonlarca siyahi işçinin sokağa atılmasına ve açlık ve ölüm tehdidiyle karşılaşmasına neden olan işsizlik" gibi konuların tartışıldığı küçük çaplı bir buluşma olan ilk uluslararası siyahi işçi konferansını örgütlemeye yardımcı olmuştur (Padmore 1931: 5; Ford 1938; Hooker 1967: 14-17). Profintern, söz konusu birimi kurarken ABD ile Güney Afrika'yı düşünmüşken, Padmore, Kenya'dan Jomo Kenyatta, Sudan'dan Garan Kouyaté, Nijerya'dan Herbert Macaulay, Gambia'dan E. F. Small ve Sierra Leone'den I. T. A. Wallace-Johnson da dâhil olmak üzere

diğer yerlerdeki Afrikalı milliyetçilerle hemen bağlantı kurmuştu. Bazıları Londra'da ve Paris'te yaşayan bu adamlar, kendi ülkelerindeki siyasi örgütlerle aktif temas ve bağlantılarını devam ettirmiş ve özellikle sendikalar ve gençlik örgütlerinde önemli derecede seçmen tabanı oluşturmak üzere Komintern'in örgütsel becerilerini kullanabilmişlerdir. Britanya'nın kolonilerinde yasaklanmış (Garvey'nin *The Negro World* dergisi de Afrika'daki hemen hemen bütün kolonilerde yasaklanmıştı) olan *The Negro Worker* dergisinin Sömürgeci Gemiciler Derneği ve Gemici ve Liman İşçileri Enternasyonali (International of Seamen and Harbour Workers - ISHW) gibi ilgili aktivist örgütlerdeki sempatizanlar aracılığıyla yasa dışı olarak dağıtılmasıyla, Padmore ve yoldaşları sömürge karşıtı propaganda yapabilmiş ve küresel bir Afrika direniş ağı fikrini yayabilmişlerdir. Bu çalışma, Britanya Komünist Partisi ile kolonilerdeki, LAI, Uluslararası İşçi Savunusu, Padmore'un başında olduğu ITUC-NW ve Afrika'daki liman şehirlerinde klüpler ve sendikalar işleten ISHW gibi uluslararası komünist örgütlerle iş birliği yapan, özellikle İngiliz Kuzey Afrikası Zenci Kalkınma Derneği gibi bağlantılı örgütler tarafından desteklenmekteydi.

Bu örgütler, kolonilerdeki, *Gambia Outlook*'un editörü, İngiliz Kuzey Afrikası Ulusal Kongresi'nin kurucu üyesi ve ilk (yasa dışı) Afrika sendikalarından olan ve 1929'da başarılı bir genel greve öncülük eden Bathurst Sendikası'nın örgütleyicilerinden E. F. Small gibi Afrikalı aktivistlerin temel çalışmalarını desteklemiştir. Bu bağlamda I. T. A. Wallace-Johnson da özellikle önemli bir şahsiyetti: Doğunun Emekçileri Moskova Üniversitesinde 1931-2 yıllarında eğitim gören Wallace-Johnson, Nijerya'da başarılı bir yasa dışı sendika (Nijerya Afrikalı İşçiler Birliği) örgütlemiş ve radikal bir kadın örgütünün kurulmasında rol almıştır. Britanyalı sömürgeci yetkililerce 1933 yılında Nijerya'yı terk etmeye zorlanmış ve buradan Altın Sahil'e (Gana) giderek, kısa zamanda önemli bir milliyetçi örgüt hâline gelen Kuzey Afrika Gençlik Birliği'ni (West African Youth League - WAYL) kurmuştur. Bütün gençlik, etnik ve benzeri örgütler arasında, WAYL taleplerinde açık ara en radikal örgüttü. Wallace-Johnson, Ashanti Özgürlük Topluluğu'nun kurucusu komünist Bankole Awooner-Renner ve Nnamdi Azikiwe gibi Pan-Afrikacı milliyetçilerle iş birliği yaptı. Aziwike Howard Üniversitesinde okumak üzere Nijerya'dan ABD'ye gitmiş, burada öğrenci olan George Padmore'la tanışmış ve *The New Negro*'nun (1925) yazarı Alain Locke ile çalışmıştı. Daha sonra 1934 yılında Londra'ya taşınarak *Liberia in World Affairs*'ı yayımlamaya başladı.

Aynı yıl Altın Sahil'e taşınarak, etkili *African Morning Post* gazetesinin editörü oldu. Padmore'un gazeteye katkı vermesini sağladı; 1937 yılında ise Londra'da merkezî bir sömürge karşıtı kuruluş olarak (LAI'nin yardımcı olduğu) Afrika Hizmet Bürosu'nu Padmore ile birlikte kurdu. Nijerya'ya 1937 yılında dönen Aziwike Nijerya Gençlik Hareketi'nin yönetimine dâhil oldu ve *West African Pilot*'ın editörlüğünü üstlendi. Nijerya Ulusal Konseyi'nin başkanı olarak, bağımsız bir Nijerya için federal bir anayasa gerektiğini şiddetle savundu; 1963 yılında Nijerya Cumhurbaşkanı oldu (Aziwike 1968, 1970). Wallace-Johnson ise isyana teşvik suçlamasıyla Altın Sahil'de tutuklanmış ve 1938 yılında Sierra Leone'ye dönerek, WAYL şubelerinin kurulmasını sağlamış ve *The Sentinel* başlıklı bir gazete yayımlamaya başlamıştı (Boahen 1985: 764, 629). 1945'te yapılan Pan-Afrika Kongresi'nin önerisiyle, Pan-Afrika milliyetçiliğini Kuzey Afrika'da uygulamaya geçirmek amacıyla Kwame Nkrumah ile birlikte Londra'da Kuzey Afrika Ulusal Sekretaryası'nı kurdu. 1946 yılı itibariyle, *The New African* başlıklı radikal bir aylık gazete yayımlamaya başladılar. Wilson'ın da ifade ettiği gibi, Afrika'da milliyetçi grupların parti örgütleri, sendikalar, kadın ve gençlik örgütlerinin gelişimini, gazeteler ve 1945 sonrasındaki bağımsızlık hareketlerinin pek çoğunun altyapısını oluşturan diğer siyasi mekanizmaları kurmalarını sağlayan bu aktivistlerin çalışmalarıdır (Wilson 1980). Afrika gençlik hareketleri siyasi, yasal veya sosyal reformlar bakımından pek az değişikliğe neden olmuşsa da, Herbert Macaulay'ın Nijerya Ulusal Demokratik Partisi gibi muhafazakâr anayasal siyasi partileriyle birlikte, 1945 sonrası milliyetçi hareketler için zengin ve etkili bir kaynak oluşturan bir siyasi kültür yaratmışlardır. Her ne kadar devrimci başarı yoluyla çok az başarı sağladığı belli olsa da Sovyetler Birliği, Afrikalı aktivistlere parti örgütleme tekniklerinin faydalarını sunabilmiş ve maddi ve manevi desteğiyle milliyetçi duyguyu pekiştirebilmiştir. Bunun sonuçları iki dünya savaşı arasında değil, 1945 sonrasında milliyetçi kendi kaderini tayin hakkı taleplerinin hızlıca ve etkili şekilde seslendirilebilmesinde görülmüştür.

Eğer örgütsel altyapıların oluşturulması konusundaki yoğun çalışmalar son yirmi yıldır devam ediyor olmasaydı, Nkrumah 1947'de Gana'ya gelişinden çok kısa süre sonra 1948 ve 1950 işçi grevlerini başlatmak için sendikaları ve ilgili örgütleri harekete geçiremez ve yeni bir radikal siyasi parti (Halk Partisi Kongresi) kuramazdı. Nkrumah'ın başarısı ayrıca, Lenin'in çalışmalarından edindiği bir fikir olarak, siyasi örgütün rolünü

kabul etmesinden kaynaklanmaktadır. ABD'de Nkrumah, dönemin Amerika'daki önemli Troçkistlerinden biri olan C. L. R. James ile tanışmıştır ve "kendisi sayesinde bir yeraltı hareketinin nasıl çalıştığını öğrendim" demiştir. Nkrumah ayrıca bütün önde gelen Afrika Kökenli Amerikalı örgütlerle, ideolojik olmaktan ziyade, pratik nedenlerle temas hâlinde olmuştur: "Amacım örgüt tekniklerini öğrenmekti. Sonunda Altın Sahil'e döndüğümde bu sorunla karşılaşacağımı biliyordum. Sömürgeci sorunun çözümüne ilişkin program ne olursa olsun, başarının kullanılan örgüte bağlı olacağını biliyordum." Bu dönemde yazılan Nkrumah'ın güçlü Leninist sömürge karşıtı broşürü *Towards Colonial Freedom*'da (1942-5), "Ne Yapmalı" başlıklı son bölümde, koloniler için özgürlük ve bağımsızlığın nasıl kazanılabileceği sorusuna şu cevabı vermektedir: "Öncelikle ve en önemlisi, Kolonyal Kitlelerin Örgütlenmesi" (Nkrumah 1973: 39). İki yıl Londra'da kaldığı dönemde, kendisine özgü siyasi enerjiyle Nkrumah, 1945 Pan-Afrika Kongresi, Kuzey Afrika Öğrenci Birliği, Kuzey Afrika Ulusal Sekretaryası ve öncü devrimci bir grup olan "The Circle"ın örgütlenmesinde merkezî rol üstlenirken, aynı zamanda Britanya'daki Afrikalı yoksul denizci ve işçiler için bir yardım kuruluşu olan Renkli İşçiler Derneği'ni kurmuştur. Gana'ya dönüşünde, Nkrumah, ABD ve Birleşik Krallık'ta tamamen aşina olduğu Komintern örgüt taktikleri modelinden faydalanmıştır (Bretton 1967: 10; Thompson 1969: 89-95). Yeni kurulmuş olan Birleşik Altın Sahil Konferansı'nın genel sekreteri olarak, Nkrumah partinin bir organı olarak bir gazete yayımlamaya başlamanın önemini derhâl arkadaşlarıyla paylaştı: "Cropper" model bir baskı makinesi aldı ve Eylül 1948'de *Accra Evening News* gazetesini yayımlamaya başladı. "En başından itibaren, *Accra Evening News* hareketin öncüsü ve ana propagandacısı, kampanyacısı, eylemcisi ve siyasi eğiticisi oldu. Günbegün insanlar gazetenin sayfalarında özgürlük mücadelesini, çürüyen sömürgeci sistemi ve emperyalizmin korkunçluklarını hatırladılar." diye yazdı Nkrumah. Ertesi yıl, *Morning Telegraph* ve *Daily Mail* gazeteleri Altın Sahil'deki diğer şehirlerde de yayımlanmaya başladı. Aynı zamanda, Nkrumah bir gençlik çalışma grubu da oluşturdu ve bu grup zamanla ulusal Gençlik Örgütü Komitesi'ne dönüşerek, Nkrumah'ın daha muhafazakâr olan Birleşik Altın Sahil Kongresi'nin kontrolünü ele geçirmesini ve Halk Partisi Kongresi adıyla bir kitle partisine dönüştürmesini sağladı. Bağımsızlığın elde edilmesinden sonra 1957 yılında Nkrumah geçmişe bakarak "Sömürgeciliğe karşı bir siyasi örgüt kuranların hızla başarıya ulaştıklarını söylemek

gerekir." yorumunda bulunmuştur (Nkrumah 1957: 76, 39). Başarı ise yanında bazı sorunlar getirmiştir: Nkrumah'ın siyasi örgütü o denli etkin ve mükemmeldi ki, bağımsızlıktan sonra mücadele ettiği sömürgeci güç geri çekilince, devletin kendisi giderek daha otokratik kişisel bir siyasi aygıta dönüştü.

Nkrumah'ın siyasi başarısı aynı zamanda, yalnızca sömürgeci güçlere değil, aynı zamanda sömürgeci kontrolü sağlamak üzere bir araç olarak kullanılan geleneksel elitlere de karşı olan yerel gruplarla da ittifak kurmasının sonucuydu. Yerel siyasi ortamın içerisindeki, genellikle komünist aktivistler tarafından da teşvik edilen radikalizm, Afrika'da başka pek çok yerdeki durum bakımından da sık rastlanan bir olguydu. Modern bireylere tehlikesiz gelseler de gençlik örgütleri, 1831'de kurulan ve dünyanın pek çok yerinde taklit edilen Mazzini'nin Genç İtalya hareketinden beri milliyetçi hareketlerin temeli olmuşlardır (Borsa ve Brocchieri 1984; Gandi 1997: 5, 27-8; Mack Smith 1994; Srivastava 1982). Sahra-Altı Afrikası'nda, bu gruplar arasında Altın Sahil Gençlik Konferansı Hareketi ve Gençlik Birliği, Nijerya Gençlik Hareketi, Sierra Leone'deki Batı Afrika Gençlik Birliği, Genç Kikuyu Derneği ve Genç Gabonlular bulunmaktadır. Özellikle Batı Afrika'da, etkili bir gazetenin ve yayımcılık kültürünün varlığı, yurt dışında yayımlanan ve sömürgeci topraklara gizlice sokulan daha da radikal sömürge karşıtı gazete ve dergilerle büyüyen milliyetçi duyguların kısıtlı da olsa ifade edilebilmesine olanak sağlamıştır (Boahen 1985: 575; Füredi 1994: 32-3). Bu tür bir yayımcılık kültürü, okuryazar, eğitimli ve genellikle elit sınıftan gelen bir profesyonel sınıfın varlığının sonucuydu. Aynı sınıf, atılması gereken adımın anayasal değişiklik olduğu varsayımını daha radikal devrimci bir tutuma doğru dönüştürmeyi amaçlayan Komintern faaliyetlerinin ana hedef grubunu da oluşturuyordu. Diğer yerlerde, Komintern'in ülkeye sızmasını engelleyen ve sömürgeci güçler bakımından çok daha büyük sıkıntı yaratan yerel direniş türleri arasında köylü hareketleri ve özellikle yerel dinlere veya Hristiyanlık veya İslam'a dayanan özgürleştirici Mesihçi hareketler – örneğin Güney ve Doğu Afrika'da Etiyopyanizm veya Batı Afrika, Mağrip ülkeleri ve Sudan'daki Mehdicilik ve Panislamizm – bulunmaktadır. Orta Afrika'daki binyılcı bağımsız kiliseler, sömürgeciliğin çok yakında çökeceği, bununsa zaman zaman ya özgürleştirmeyi sağlayacak ya da dünyanın sonunu getirecek (Kitavala, Kimbangucu veya Hakçı hareketler) özgürleştirici siyah Amerikalılardan oluşan kuvvetlerin gelişiyle gerçekleşeceği vaazlarını vermişlerdir; diğer bağımsız kiliseler arasında Uganda'daki Afrika Ortodoks

Kilisesi ve Nyasaland'daki Tanrı'nın ve İsa'nın Son Kilisesi bulunmaktadır. Doğu Afrika'da bu tür dinî protesto hareketleri Svahili'de *siasa* – ajitasyon, eylemcilik, direniş – olarak adlandırılan ve her zaman yerel düzeyde gelişen kitlesel hareketlerin bir parçasını oluşturmuştur. Bunlar, yerel sorunları dile getiren Klimanjaro Yerli Ekiciler (Kahve) Derneği, Genç Banganda Derneği, Tanganyika Afrika Derneği, Harry Thuku'nun Doğu Afrika Derneği veya Jomo Kenyatta'nın 1927'de liderliğini üstlendiği Kikuyu Merkez Derneği gibi elit ticari ve gençlik derneklerinden nitelik olarak çok farklıydılar. Dolayısıyla, diğer sömürgeci ülkelerde olduğu gibi sömürge karşıtlığı iki çok farklı durumu içeriyordu; bir taraftan seküler ve genellikle sosyalist bir milliyetçilik ve diğer taraftan gelenekselci bir dinî vatanseverlik veya yerel gruplarca belli bazı konularda geniş çaplı direniş (Boahen 1985). Bu iki tür sömürge karşıtlığı, genellikle Cezayir veya Mısır'da olduğu gibi yan yana var olurdu veya sömürgeci güçlerce Kenyatta'nın sorumlu tutulduğu ve alternatif bir mücadele türü olarak ilerde daha ayrıntılı olarak ele alınacak olan, kendiliğinden gelişen bir yerel direniş türü olan 1950'lerin Mau Mau kampanyasında olduğu gibi, zor ve kontrol edilmeyen bir ittifak hâlinde işlerdi. Bunlar arasındaki gerilim, bazı postkolonyal devletlerde sonradan ortaya çıkan sorunları açıklamaktadır.

Güney Afrika

Güney Afrika'daki durum, Afrika'nın geri kalanından çok farklı görünmektedir: Özellikle maden sanayi, kısmen sanayileşmiş olması ve kayda değer bir burjuva sınıfının varlığı anlamına geliyordu. Esasen, Afrika'nın diğer bölgelerinde de bulunan yerel direniş türlerinin pek çoğu burada da mevcuttu: yerel köylü hareketleri, önemli Afro-Hristiyan bağımsız kiliseleri ve kısmen emek göçünün sonucu olarak Afrika'nın pek çok yerinde bulunan "yerli derneklerinde" geniş şekilde taklit edilen Afrika Ulusal Kongresi başta olmak üzere anayasal siyasi örgüt çeşitleri. Ancak, militan işçi sınıfı hareketlerinin Güney Afrika'da görece daha ileride oldukları ve geniş katılımlı grev ve boykotların 1918 ila 1920 yılları arasında Transvaal, Johannesburg ve diğer şehirlerde yapıldığı da bir gerçekti. Bu nedenle Komintern, her zaman Güney Afrika'yı, Afrika'daki en umut vadeden siyasi bölge olarak hedeflemiştir. 1921'de, özellikle S. P. Bunting'in liderliğindeki Uluslararası Sosyalist Birliği (International Socialist League

- ISL) başta olmak üzere bir dizi beyaz işçi hareketi ve sosyalist gruptan, Komintern'e bağlı Güney Afrika Komünist Partisi (South African Communist Party – SACP) kuruldu. Bu, Afrika'daki ilk komünist partiydi. Bundan sonraki gidişatını ise iki öge belirledi. İlk olarak, Amerika Birleşik Devletleri'nde olduğu gibi, Güney Afrika Komünist Partisi de ağırlıklı olarak beyazların oluşturduğu bir örgüttü ancak siyahi siyasi gruplarla iş birliği hâlinde faaliyet göstermenin gerekliliğinin de farkındaydı: Güney Afrika'daki ilk siyahi milliyetçi siyasi örgüt olan Afrika Ulusal Kongresi (African National Congress - ANC) 1912 yılında kurulmuştu; 1917'de ISL, Afrika'daki en büyük siyahi ve renkli sanayi işçileri hareketi hâline gelen ve Nyasalandli Clements Kadalie'nin liderliğini üstlendiği Afrika Sanayi ve Ticaret İşçileri Birliği'nin (Industrial and Commercial Workers' Union of Africa – ICU) kurulmasına yardımcı oldu. SACP daha sonra ICU ve ANC ile iş birliği yaptı ve George Champion, E. H. Khalie ve J. A. La Guma gibi önemli kişiler, bu farklı örgütlerde eş zamanlı olarak görevler üstlendiler. ANC'nin genel başkanı seçildikten sonra, kendisi aslında bir komünist olmayan J. T. Gumede, "Güney Afrika'nın tüm siyasi partileri arasında, sadece Komünist Parti'nin açıkça Güney Afrika'nın Avrupalı olmayan halklarının özgürlüğünü ve diğer ırklarla eşitliğini savunduğu" gerekçesiyle Komünist Parti'yle yakın ilişki kurulmasını desteklemiştir (Meli 1988: 77-8). Bu, söz konusu örgütleri birbirine yakınlaştırsa da ANC ve ICU içinde de bir gerilim kaynağı hâline geldi. 1926 yılında ICU liderlik kadrosundaki komünistleri tasfiye etti. 1928'den sonra SACP da, Komintern'in değişen politikaları ve siyasi ittifaklarına uygun olarak kendini yeniden konumlandırma mecburiyeti nedeniyle sık sık tasfiyeler yapmak zorunda kaldı. Yerel olarak en korkunç politika değişikliği, Amerikan Komünist Partisi'nin ABD'de bir Siyahi Kuşak Devleti kurulmasından yana olduğunu ilan etmesine benzer şekilde ve SACP'ı 1939 Sovyet-Alman anlaşmasından da önce Güney Afrika'nın aşırı sağıyla aynı cepheye yerleştiren, ayrı bir yerel cumhuriyet kurulması önerisiyle geldi. ABD'de olduğu gibi, SACP'ın bu dönemdeki sorunu Komintern tarafından çok sıkı bir şekilde kontrol ediliyor olması ve kendi politikalarını yerel veya ulusal koşullara uygun olarak oluşturamamasıydı. Aynı zamanda, Cezayir gibi diğer yerleşimci kolonilerdeki Avrupalı sömürgecilerin ırkçı varsayımlarına uygun olarak hareket eden komünist partilerin aksine SACP, ırkçı olmayan, Afrikalıların katılımını aktif olarak destekleyen ve nüfusun çoğunluğu için sosyal ve siyasi adalet sağlanmasına davasına tamamen

inanmış, beyazların çoğunlukta olduğu tek partiydi. *Apartheid*'in resmi hükûmet politikası olarak belirlenmesiyle ve Güney Afrika'daki koşullar kötüleştikçe SACP, ANC ile uzun vadeli bir ittifak kurdu. Buna bağlı olarak da, beyaz Güney Afrikalılar için *apartheid*'a karşı samimi bir muhalefet göstermenin fiilen tek yolu komünist olmak oldu (Boahen 1985; Davenport 1991; Fredrickson 1996; Roux 1948; Wilson 1974, 1980). ANC'nin lider kadrosu da, Afrikalı siyasi aktivistlerinin pek çoğu gibi cezaevine veya Londra'da sürgüne gönderildi.

SACP'nin kısıtlamalarının dışında kalan ve büyük oranda muhalif komünistlerden oluşan devrimci bir entelektüel grup Troçkist bağlantılar geliştirdi. Yidiş konuşan bir klüp olan Gezerd Sovyet yanlısıyken, Troçkist gruplara dâhil olanların pek çoğu Nazilerden kaçan Yahudi göçmenlerdi. 1930'lardan sonra Güney Afrika'daki, özellikle Güney Afrika Komünist Birliği (daha fazla bilinen adıyla Lenin Klubü), Güney Afrika İşçi Partisi (Workers Party of South Africa – WPSA, daha fazla bilinen adıyla Spartaküs Klubü), Dördüncü Güney Afrika Uluslararası Örgütü, Uluslararası İşçi Birliği gibi farklı sol muhalefet gruplarının genel itibariyle ölümcül savaşlardan oluşan etkileyici tarihi (1934'te Johannesburg'ta Afrika Çamaşırhane İşçileri Grevi ile başlayan), siyasi eylemsellikleri ve ürettikleri yayınlar (özellikle WPSA'in lideri, "Bay B" Pole Yudel Burlak tarafından editörlüğü üstlenilen radikal teorik dergi *The Spark* (1935-9) ama aynı zamanda *Workers Voice*, *Socialist Action* ve *Umlilo Mollo* (*The Flame*)) kısaca Hirson'ın (1993) eserinde belgelendirilmiştir. Afrika sosyalizmi bakımından en dikkate değer gelişme, siyahi Güney Afrikalıların elinden topraklarını ve oy haklarını alan Hertzog Yerli Kanunlarına karşı bir kampanyanın merkezî olarak WPSA üyeleri tarafından 1935 Tüm Afrika Kongresi'nin kurulmasıydı. Liderliğini Isaac Bongani Tabata ile birlikte Goolam ve Jaineb Gool, Ben Kies ve diğerlerinin üstlendiği bu grup daha sonra, 1943'ten 1970'lere kadar devam edecek olan Avrupalı Olmayan Birlik Hareketi'ni (Non-European Unity Movement – NEUM) kurmak üzere bir Renkli WPSA örgütü olan Renkli Olmayan İşler Birimi veya Anti-CAD ile birleşecektir. Birlik Hareketi, büyük oranda hem Afrikalı hem de Renkli nüfustan belli düzeyde bir destek alabilen tek örgüt olduğu için, Troçkist bağlantıları olan bütün gruplar arasında en önemlisiydi. İsmine rağmen, SACP ve ANC arasındaki ittifaka giderek daha fazla muhalefet etmeye başladı ancak bunlardan ilkinin sunabileceği maddi ve siyasi destekle rekabet edebilecek hâle hiçbir zaman gelemedi (Tabata 1974). Bi-

ko'nun Siyahi Bilinç hareketi gibi bundan sonra gelen alternatif sol siyasi muhalefet gruplarının hepsi etkili bir şekilde *apartheid* rejimi tarafından bastırıldı. Sonunda, ekonomik ve kültürel yaptırımlar olarak ortaya konan uluslararası destekle başarılı olan SACP ve özellikle ANC idi. Her ne kadar Mandela silahlı mücadeleyi bırakmayı reddetse de, siyasi stratejilerinin ondan bir yüzyıl önce Gandi tarafından ortaya konan stratejilere yakın olması dikkate değerdir. Bunda, kendisine ilerde anlatılacak olan Güney Afrika'daki önemli kadın hareketinin de faydası dokunmuştur.

Padmore ve James

Almanya'da faşizmin yükselişinden dolayı telaşlanan Komintern'in, koşullarından birinin Britanya ve Fransa'ya karşı emperyalizm karşıtı propagandanın sona erdirilmesi olan popüler cephe stratejisine geçtiği 1933 yılından sonra, militan komünist sömürge karşıtı örgütlerin çalışmalarının çoğunun yavaşladığı tek yer Güney Afrika değildi. James, Padmore'a *The Negro Worker* gazetesinin artık Afrikalıların asıl düşmanının – Almanya'nın o dönemde Afrika'da hiç kolonisi bulunmasa da – faşistler; Britanya ve Fransa'nın ise demokrasinin dostları olduğunu yayması gerektiğinin söylendiğini aktarır (James 1992: 291-300). Popüler cephe Avrupa içinde olumlu bir hamle olsa da ve Britanya ile Fransa'nın kolonilerinde Wallace-Johnson gibi sömürge karşıtı aktivistlere destek sessizce devam etse de, Moskova'nın daha göz önünde olan ITUC-NW örgütü feshedildi ve *Negro Worker*'a verilen destek geri çekildi. Padmore bu kararı kınadı ve partiden ihraç edildi (Hooker 1967: 31-2). Bundan sonra Moskova'yı terk eden Padmore, önce Paris'e, ardından da Britanya Komünist Partisi'nin kendisini, daha sonra kendisinin ifade edeceği üzere "her zaman Komünistler tarafından kullanılan en ölümcül silahlardan biri olan" (Padmore 1956: 313) karakter suikastına maruz bıraktığı Londra'ya gitti. Partiden ayrılışı, her daim Afrika ve Karayip komünizminin bir özelliği olagelen ve pek çok üçkıta komünizmi türüyle paylaştığı bir özellik olan, Batılı komünist partilerindeki belirgin doktriner bükülmezliğin eksikliğini ortaya çıkardı. Komünist fikirler yerel ve ulusal önceliklere kolaylıkla uyarlanırdı ve soyut ve kesin bir şekilde uygulanmazdı. Özel olarak bu fikirler, baskın sömürge karşıtı ideolojiyi oluşturan bağımsız milliyetçiliğin içine eklenmişti ve aynı zamanda bu milliyetçiliğin şeklini de değiştirmişti. Komünist Parti'nin Afrika'daki etkinliğine ilişkin umudunun sona erdi-

ğini özetleyen bir ifadeyle Padmore, "Zencilerin kendi savaşlarını yürütmesi için başkalarına güvenmeye son vermelerinin zamanı çoktan geldi." demiştir (Wilson 1980: 87). Ancak Komünist Parti'den ayrılmış olsa da, Padmore soldaki eski yoldaşlarıyla beraber çalışmaya ve Sovyetler Birliği siyasi örneğine imrenmeye devam etti. Örneğin 1946 yılında, Dorothy Pizer ile birlikte, Britanya'daki iki partiye, Lenin'in Rusya'daki çarlık rejimine ilişkin davranışını örnek alarak kolonilerinden vazgeçmeleri konusunda meydan okudukları *How Russia Transformed Her Colonial Empire: A Challenge to the Imperialist Powers* (Rusya sömürgeci İmparatorluğu'nu Nasıl Dönüştürdü: Emperyal Güçlere bir Meydan Okuma) başlıklı kitabı yayımladı (Padmore ve Pizer 1946). Lenin'e olan hayranlığını hiçbir zaman yitirmese de, Stalin'e ilişkin hayal kırıklığı Padmore'un giderek Komünist Parti ile arasına mesafe koymasına, James'in yaptığı gibi Troçkizm'e yönelmektense, daha ziyade Pan-Afrikanizm'in sosyalist ideallerini benimsemesine ve dünyanın iki büyük gücünden kaynaklanmayan bir siyasi felsefeye ilişkin tercihini doğrulamasına yol açmıştır. Padmore'un komünizmden Pan-Afrika sosyalizmine geçişi, pek çok açıdan sol sömürge karşıtlığı siyasetinde 1920'lerden 1960'lara dek meydana gelen değişikliklerin sembolü olarak ortaya çıkmaktadır (Padmore 1931, 1856).

Padmore'un Sovyetler Birliği'nin eylemlerine yönelik eleştirileri, Sovyetler Birliği'nin Mussolini'ye Habeşistan'ın İtalya tarafından işgali için petrol tedarik ettiği ortaya çıkınca daha da haklı hâle geldi. Bunun sonucunda, Emperyalizme Karşı Birlik'e verilen destekte keskin bir düşüş yaşandı. 1935 sonrasında Etiyopya krizi sırasında Londra'da olan Padmore, Uluslararası Habeşistan'ın Afrikalı Dostları'nı (International African Friends of Abyssinia – IAFA) kurmak için diğer aktivistlerle bir araya geldi. Padmore'un yanı sıra, yönetim kurulunda Marcus Garvey'nin ilk karısı Amy Ashwood Garvey (sayman), Doğu Afrika Derneği'nin ve (daha sonra 1939 yılında kapatılan) Kenya Kikuyu Merkez Derneği'nin Genel Sekreteri Jomo Kenyatta (sekreter) ve başkan olarak Trinidadlı C. L. R. James de bulunuyordu.

IAFA Karayiplerdeki diğer destek gruplarıyla uluslararası bağlantılar kurdu; ABD'de ise Harlem'de bulunan Etiyopya'nın Savunması için Geçici Komite (Provisional Committee for the Defense of Ethiopia – PCDE) ile temas hâlindeydi (Kelley 1994: 129-32). Habeşistan'ın işgali, tarihçilerin de belirttiği üzere, siyahi diasporanın ilk defa küresel bir tepki vermesine neden oldu; Etiyopya Dünya Federasyonu gibi sömürge karşıtı

milliyetçi grupların kuruluşu, direniş merkezî ağlarının gelişiminin işaretini verdi ve merkez-kenar ilişkisinin, emperyal güçlerin giderek daha da dolandıkları bir örümcek ağına dönüşmesini sağladı (Mazrui ve Tidy 1984: 9; Von Eschen 1997: 11). Modern iletişim sistemlerinin ve Moskova'da ve daha sonra Kahire'de ve diğer yerlerde muhalif radyo istasyonlarının varlığı sayesinde, sömürgeci bir ülkedeki isyan haberleri dünyadaki diğer sömürge karşıtı aktivistlere şaşırtıcı bir hızla ulaşabildi. Bu ise ilk eş güdümlü tepkilerin ortaya çıkmasını sağladı. Füredi'nin yazdığı gibi:

> Siyahi diasporanın İtalya'nın Etiyopya'yı işgaline tepkisi, emperyalist baskıya yönelik öfkenin ve bağımsızlığa duyulan özlemin derecesini gösterdi. Etiyopya koloniler için Batı kontrolünden bağımsızlığın bir sembolü hâline geldi ve işgale yönelik tepki, ortaya herkesi hazırlıksız yakalayan bir tutku düzeyi çıkardı. Afrika, Siyahi Amerika ve Karayipler çapında işgal herkesin dikkatle takip ettiği büyük bir olay hâline geldi. Bu tepkinin benzersiz olmasının nedeni genele yayılmış olmasıydı. Bu, muhtemelen Batı'nın bir müdahalesine verilen ilk Üçüncü Dünya tepkisiydi (Füredi 1994: 23).

Mussolini'nin eylemleri ve özellikle Britanya'nın tepkisi, Londra ve New York'ta olduğu gibi Afrika'da da acil bir mesele hâline geldi. Füredi'nin gösterdiği gibi, Karayiplerde bu işgal siyasi bilinci ortaya çıkaran bir olay hâline geldi ve plantasyon sistemine ve dolayısıyla bütün emperyal sisteme yönelik yerel huzursuzluklar dile getirilmeye başlandı. Bu, Britanya Guyanası'nda ve Trinidad'da, Habeşistan'ın işgalinin Batı Hint ve Afrika Kökenli Karayipli topluluk üzerinde aynı radikalleştirme etkisine neden olmasında da görülebiliyordu. Haile Selassie'nin Mussolini'ye karşı Davut ve Golyat benzeri mücadelesinde, Etiyopya'nın kendisinin de emperyal bir güç olduğu gerçeği hiçbir zaman mesele edilmedi. Japonya gibi, Etiyopya da ne yapmış olursa olsun, yanlış bir şey yapmış olamazdı. Esasen, Japonya'da da olduğu gibi, Etiyopya'nın Avrupalı bir emperyal güç tarafından ele geçirilmeyi önlemek için bir emperyal güce dönüştüğü öne sürülebilirdi. Postkolonyal dönemin siyasi karmaşıklığının örneklerinden biri, Etiyopya bağımsızlığını kazandıktan sonra Eritre ve Tigray'da bağımsızlık mücadelelerinin başlamasıdır (Peberdy 1985; Fessehatzion 1999).

Habeşistan'ın işgalinin daha geniş bir Pan-Afrika direnişinin gelişmesini teşvik ettiği gerçeği, 1937'de IAFA komitesi üyelerinin Afrika'nın özgürleşmesi mücadelesinin merkezi olarak Uluslararası Afrika Hizmet Bürosu'nu (International African Service Bureau – IASB) kurmasında

görülebilir. IASB'nin baş görevlileri; Wallace-Johnson (genel sekreter), C. L. R. James (yayın yönetmeni), Jomo Kenyatta (genel sekreter yardımcısı), Britanya Guyanası'ndan gelen ve daha sonra Britanya'daki Pan-Afrika Federasyonu'nun genel sekreteri olan T. R. Makonnen (sayman) ve başkan olarak da Padmore'du (Padmore 1956: 145-6). IABS, bağımsız bir Afrika siyasi kimliği geliştirmeyi amaçlayan solcu bir örgüttü; Du Bois'nın Pan-Afrika Kongresi'yle bağlantı kurdu ve böylece Pan-Afrika Federasyonu veya Pan-Afrika Kongresi hareketinin Britanya bölümü hâline geldi. Federasyon; Cardiff, Dublin, Edinburgh, Glasgow, Londra ve Manchester gibi Britanya ve İrlanda şehirlerinde bulunan ve sayısının fazlalığının bu dönemde Britanya'daki Afrikalıların yaygın siyasi aktivizmini gösterdiği bir düzineden fazla Afrika örgütünden oluşmaktaydı. Federasyon ayrıca *International African Opinion* isimli bir dergi ve özel sömürgeci sorunlara ilişkin olarak pek çok broşür yayımlamaktaydı. Federasyon'un bazı liderleri de bu dönemde başka önemli çalışmalar yayımladı – bunlar arasında James'in *The Black Jacobins* (1938) ve *History of Negro Revolt* (1938), Kenyatta'nın *Facing Mount Kenya* (1938) (Kenya Dağı'nın Karşısında) ve Padmore'un *How Britain Rules Africa* (1936) (Britanya Afrika'yı Nasıl Yönetiyor) ve *Africa and World Peace* (1937) (Afrika ve Dünya Barışı) başlıklı eserleri bulunuyordu. Bu kitapların radikal siyasi gündemlerinin de gösterdiği gibi, Pan-Afrika Federasyonu, Pan-Afrika Kongresi tarafından öne sürülen, Afrikalı halklar ve diğer "tabi ırklar" için kendi kaderini tayin hakkı ve bağımsızlık, Afrikalı halklar için medeni haklar bakımından eşitlik ve tüm ırka dayalı ayrımcılık türlerinin ortadan kaldırılması gibi talepleri etkin bir şekilde öne sürmeye başladı. Talepler, Afrikalılar ve dünya çapındaki Afrika kökenli halklar için uygulanabilir olacak şekilde tasarlanmıştı.

1956'da Padmore kuru bir dille şunları yazdı: "Dr. Du Bois'nın Pan-Afrika Kongresi ile IASB arasındaki bağlantı, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki yıllarda Afrika'da en kapsamlı sonuçları doğuracaktı." (Padmore 1956: 148). Bu başarıda en büyük pay, Pan-Afrika Kongresi'nde itici güç ve Afrika'nın sömürgesizleştirilmesinin ve de Afrika sosyalizminin mimarlarından biri olan Padmore'a aittir. Du Bois'nın daha akademik orta sınıf hareketini Afrika'nın özgürleşmesi için kullanışlı bir örgüte dönüştüren anahtar kişi Padmore'du. Nkrumah, Padmore ve James Pan-Afrikanizmi tamamen sosyalist bir ideale dönüştürdüler ve Du Bois'nın ömrünün sonlarına doğru daha da sola kaymasını teşvik ettiler. Yukarıda da ifade

edildiği gibi, Padmore, Batı'dan veya Doğu'dan alınan bir siyasi felsefe yerine kendisini Batı'nın ekonomik üstünlüğüne ve beyaz kolonizasyonuna karşı bağımsız bir Afrikalı siyasi felsefe olarak tanımlayan sosyalist Pan-Afrikanizm'e giderek daha fazla yöneldi. James temelde Karayipler geleneğinden bir devrimci olarak kalırken Padmore, Afrika kültürünün özgünlüğünü ve Gandi modeline dayanan bir eylemselliğin siyasi olanaklarını vurgulayan sosyalist fikirlere meyletti. Bir uluslararası aktivist ekibi olarak, Padmore ve James belli açılardan Léopold Senghor ve Fanon'la karşılaştırılabilir: Her iki ekip de ortak bir entelektüel ve siyasi pozisyona sahipti ancak reformist veya devrimci tezlere doğru evrimleştiler. Senghor ve Fanon'un durumunda bağımsızlık mücadelesinin anayasal olarak mı, devrimci olarak mı yapılması gerektiğine ilişkin siyasi farklılıkları, büyük oranda içinde bulundukları bağlamın (Batı Afrika ve Cezayir) sonucudur. Padmore ve James'in durumunda ise ikisi de Trinidadlı olmalarına rağmen, bölgesel bir farklılık söz konusuydu. Padmore'un ilgisi Afrika'ya ve Pan-Afrika sosyalizmine, Moskova'dan Londra'ya geldiğinde ve burada kaldığında kaymışken, James'in ilgisi Afrika'ya yavaş yavaş kaydı ve Karayiplere döndü. Afrika sosyalizmi Nkrumah'ın düşüşünden sonra giderek daha sorunlu hâle gelince, James, 1959 Küba Devrimi'ni, hayatı boyunca tarihini geri kazanmaya ve yazmaya çalıştığı Karayipler devrimci geleneğinin zirve noktası olarak gördü.

Afrika II: Nkrumah ve Pan-Afrikanizm

İlk kez Afrika'da Tiyo Soga tarafından 1860'larda dile getirilen Pan-Afrikanizm kavramı, 1920'lerde ve 1930'larda Harlem Rönesansı ve *négritude* hareketiyle birlikte kültürel ve siyasi bir fikir olarak büyüdü; 1940'lar itibariyle Pan-Afrikanizm artık bağımsız Afrika için sanayileşme ve tarımsal üretim kooperatifleşmesini de içeren geniş bir sosyalist ekonomik politikayı da kapsıyordu (Esedebe 1994; Soga 1983). Burada İkinci Dünya Savaşı'ndan önce sömürgeci reform için tedricen bir siyasi platform olarak ortaya çıkmasından ziyade, kendi kaderini tayin hakkı ve Nkrumah'ın liderliğini üstlendiği ve 1945'ten sonra Afrika'da sömürgesizleşme talep edenlerin baskın ideolojisi olan sosyalizmle siyasi ilişkisine odaklanacağız.

İngilizce konuşulan dünyada Pan-Afrikanizm, Du Bois ve Padmore tarafından oldukça benzer şekilde tanımlanmıştır. İlginç olan, bu kişilerin ikisinin de Afrika'da doğmamış olmasıdır: Du Bois, "karanlık kıtanın bütün yerli halklarının düşüncelerini ve ideallerini birleştiren tek Afrika fikri doğal olarak Batı Hint Adaları'ndan ve Amerika Birleşik Devletleri'nden kaynaklanmıştır." demiştir (Kedourie 1971: 372). İdeolojik olarak, her ikisi de farklı yönlerde seyahat etmiş ve ortaya yakın bir yerde buluşmuşlardır. Du Bois, muhafazakâr bir biçimde dünya klasikleri profesörü olarak başlamış ve ırka dayalı ayrımcılığa yönelik bir kaygıdan yavaş yavaş soruna daha geniş çözüm sunduğuna inandığı insancıl sosyalizm ve Pan-Afrikanizme geçiş yapmıştır: 1945'ten sonra giderek daha fazla Rusya modeline dayanan komünizme bağlılık duymaya başlamıştır. Öte yandan Padmore'un Pan-Afrikanizmi, komünizme ilişkin hayal kırıklıklarının ve

Afrika sosyalizminin sosyalist olduğu kadar Afrikalı da olması gerektiğine dair giderek artan inancının sonucu olarak gelişmiştir. 1930 yılında ilk Uluslararası Zenci İşçiler Kongresi'nde Padmore, Pan-Afrikanizme karşı uyarılarda bulunuyor ve Kadalie ile Güney Afrika'daki arkadaşlarını suçluyor; Garvey'i "dürüst olmayan bir demagog", Gandi'yi Hindistan burjuvazisinin sınıf çıkarlarının bir temsilcisi ve Du Bois'yı "yalnızca makam ve mevki bekleyen ve Zenci kitlelerin dikkatini devrimci mücadeleden başka yöne çekmek üzere akıllarını karıştırmak için yönetici sınıflarca ücret karşılığı kiralanan demagoglar olan Amerikalı Zenci küçük burjuva reformistlerinden" biri olarak tanımlıyordu (Padmore 1931: 124-6). Ancak 1934 yılı itibariyle, Stalin'le yaşadığı talihsizliklerin ardından Padmore, liderliğini Garan Kouyaté'nin yaptığı Paris'teki Fransız Afrikalılar tarafından Paris'te düzenlenecek Zenci Dünya Birliği konferansına davet etmek üzere Du Bois'ya mektup yazıyordu. Padmore şöyle yazmıştı: "Afrika, Amerika, Batı Hint Adaları ve diğer topraklardaki Zenciler arasında bir birlik temeli oluşturmamız konusunda bize yardımcı olacak mısınız?" (Hooker 1967: 40). Padmore Moskova'dan Paris'e gelişinde Garan Kouyaté ve arkadaşlarıyla takılırken 1930'ların *négritude* hareketinin yaygın Pan-Afrikanizm'ine hızlı bir geçiş yapmış görünüyor; zira 1935 yılında Londra'ya yerleştiğinde, kıta birliğini sağlama yönündeki asıl amacına ulaşmak üzere Afrika'nın bağımsızlığı hedefine sıkıca bağlıydı. Hareketin uygulamadaki ve kavramsal anlamda enternasyonalizmi dikkate değer bir şekilde belirgindir. Padmore komünizmle paralelliği hem Marksizm gibi bir siyasi felsefe olarak hayata geçtiği ülkenin dışında gelişen Pan-Afrikanizm ideolojisinin ulusötesi niteliği bakımından hem de siyasi örgütlenmesi itibariyle kurmuştur (Padmore 1956: 319); Komünist Enternasyonal'in hem erken dönem gelişimini kolaylaştıracak hem de daha sonra bir model sunacak şekilde bir altyapı sunduğu açıktır. Sömürge karşıtı entelektüel aktivistlerin – Lamine Senghor, Garan Kouyaté, Padmore – Komünist Parti'den ayrılmaları, kendilerini partinin örgütsel siyasi mekanizmasının dışında bırakma dezavantajına neden olmuştu. Bu nedenle, onlar da bunu kendi imgelemlerinde yeniden yarattı.

Pan-Afrikanizm'e ilişkin mevcut görüş, Anthony Appiah'ın Pan-Afrikanist projelerin, "Afrika"nın Avrupa'nın bir icadı olduğunu ve yerel Afrika kültürlerinin birbirlerinden, diğer herhangi bir kıtanın kültüründen olduğu kadar farklı olduklarını unuttukları yönündeki görüşüyle özetlenmektedir. *Négritude* ile bağlantısı, özcülüğü nedeniyle kınanması

anlamına gelmektedir (Appiah 1992). Kıtaötesi Pan-Afrika projesinin büyüklüğü ve görkemi kaybolmuştur. Beyaz Avrupa'nın tahakkümüne (sömürge karşıtı veya ABD örneğinde olduğu gibi yurt içinde olmasına bakmaksızın) karşı ortak bir strateji olarak, Afrika'daki ve Amerika'daki Pan-Afrikanizm, ortak bir uluslararası dayanışma ve temsil hakkı, toprak hakları, eğitim, ekonomik yeniden yapılandırma, ırkçılığın ve kurumsallaşmış ırkçı uygulamaların sona erdirilmesini talep eden ortak siyasi program sayesinde her iki bölgedeki destekçilerine özel olarak kuvvet vermiştir. Dahası, büyük dünya güçlerinden herhangi birine veya onların ideolojilerine borçlu olmadan bağımsız bir proje olarak gelişmiştir.

V. B. Thompson işaret ettiği gibi, Atlantik'in iki yakasında Afrika kökenli halkların farklı eylemsellik türleri, siyasi yönelimleri ne kadar farklı olursa olsun, yirminci yüzyılın ilk yarısında şu tek fikre doğru şaşırtıcı bir şekilde gelişmiştir: (1) Garvey'nin "Afrika Afrikalılar içindir" kitlesel hareketi; (2) Du Bois'nın daha ılımlı, orta sınıf Pan-Afrika Kongresi hareketi; (3) komünistlerin ağırlıklı olduğu Batı Afrika Öğrenci Birliği ve Padmore'un Londra'daki Uluslararası Afrika Hizmet Bürosu'nun entelektüel ve siyasi faaliyetleri; (4) Britanya Batı Afrikası Ulusal Kongresi ve ilgili örgütlerin, Güney Afrika'da ise Afrika Ulusal Kongresi'nin faaliyetleri; (5) ve en bilineni Léopold Senghor olmak üzere Paris'teki ve Frankofon Afrika'daki aktivistler (Thompson 1996: 54). 1945 yılı itibariyle Pan-Afrika Kongresi, bu karma akımların tamamını gündeminde ve kendine özgü siyasi karışımında yansıtıyordu.

1945 Manchester Pan-Afrika Kongresi

1945 Manchester Pan-Afrika Kongresi, Afrikalı ve Karayipli entelektüellerin ve özellikle Düzenleme Komitesi'nin iki ortak sekreteri Nkrumah ve Padmore'un hazırlık çalışmalarından yararlanmıştır. Bu iki adam olağanüstü organizatörlerdi ve ateşli faaliyetleri çığır açan Kongre faaliyetinde meyvelerini verdi. Padmore hâlihazırda, Afrika'da Britanya yönetiminin ilk genel sömürge karşıtı eleştirileri arasında bulunan iki kitap yayımlamıştı (Padmore 1936, 1937). Kongre'nin talebi üzerine Padmore, Britanya Afrikası'ndaki sömürgeci durumu inceleyen ve savaş-sonrası İşçi Partisi hükûmetinin Padmore'un yeni Ekonomik Emperyalizmi (resmen "Sömürgeci Gelişim ve Refah") olarak tanımladığı politikasına özelikle

odaklanan bir araştırma raporu [*Africa: Britain's Third Empire* (Afrika: Britanya'nın Üçüncü İmparatorluğu),1949] yazdı.

1900 yılındaki ilk Pan-Afrika Kongresi, Afrikalılar ve Afrika kökenli halklar için eşit haklar talep etmişti; 1919'da Versailles'daki Pan-Afrika Konferansı da eğitim hakkı ve devletin adil muamelesi ve devlete siyasi katılım çağrısında bulunmuştu. Zamanlaması komünistlerin liderlik ettiği 1945 Dünya Sendikalar Konferansı ile aynı anda yapılmak üzere planlanan 1945 Pan-Afrika Kongresi çok farklı bir toplantıydı çünkü çok daha büyük bir Afrikalı katılımı mevcuttu ve artık Amerika Birleşik Devletleri'nden entelektüel ve reformcuların hâkimiyeti altında değildi. Batı Hint Adaları ve Afrika'dan mevcut katılımcılar, sendika hareketinin bir parçası olan öğrenci işçiler olarak, hâlihazırda sol siyasette aktifti ve özgürlük mücadelesinin bir parçası olarak çalışıyorlardı. Sonuçta 1945 Kongresi, siyasi olarak kendisinden önce yapılan konferanslardan çok daha ileri giderek, açıkça Afrika milliyetçisi ve sosyalist bir gündem çerçevesinde ilk kez Afrika için bağımsızlık ve kendi kaderini tayin hakkı talebini dillendirmiş ve telaffuz etmiştir. Nkrumah'ın ifade ettiği gibi;

> Afrika milliyetçiliği için bir çıkış noktası sağlayan ve Afrika siyasi bilincinin uyanmasını beraberinde getiren, bu Beşinci Pan-Afrika Kongresi olmuştur. Kongre esasen, Afrikalılar için Afrika kitlesel hareketi hâline gelmiştir (Nkrumah 1957: 44).

1945 Pan-Afrika Kongresi'yle birlikte Pan-Afrikanizm resmen yalnızca Pan-Afrikanizm idealleri ile değil, aynı zamanda Afrika sosyalizmi siyasetiyle de tanımlanmış oldu. Amerika'daki Pan-Afrikanizm artık tamamen Afrikalılaşmıştı. Nasıl Pan-Afrikanizm baskın ideolojisi, ırkçı bir ideoloji olmaktan Afrika sosyalizmi ideolojisine dönüştürüldüyse, Pan-Afrika hareketinin siyasi taktikleri de yeniden tanımlanmıştır. O zamana kadar bu konudaki iki alternatif, Afrika Ulusal Kongresi veya Batı Afrika Kongresi tarafından anayasal reform için ajitasyon ve baskı uygulanması veya 1920'lerin ve 1930'ların radikal aktivistleri tarafından savunulan devrimci Leninist doktrinlerdi. 1945 Pan-Afrika Kongresi, Gandici şiddete başvurmayan ve iş birliği yapmayan bir siyasi tekniğe dayanan, şiddet içermeyen bir pozitif eylem programına bağlı olduğunu ilan etti. Gandi tarafından önce Güney Afrika'da, daha sonra da Hindistan'da Hindistan Ulusal Kongresi tarafından ortaya atılan ve uygulanan *satyagraha*[2] yöntemleri Beşinci Pan-Afrika Kongresi'nde tartışılmış ve yabancı yöne-

ticilerin silahsız tabi halkların isteklerine saygı duymasını sağlayacak tek etkili ve kabul edilebilir yol olarak onay görmüştür. 1945 yılında, Gandi'nin Britanya'ya karşı kullandığı o zamana dek prestijli ve açıkça etkili olan stratejisi, yaygın biçimde, Britanya İmparatorluğu'nun ilk yerleşimci olmayan kolonisi olan Hindistan'ın kendi kendini yönetmesine, gelecekteki bağımsızlığını elde etmesine yardımcı olacak temel etken olarak algılanmaktaydı.

Nkrumah'a göre;

> Kongre, şiddet içermeyen pozitif eylem taktiklerine dayanan Afrika sosyalizmi doktrinini oy birliğiyle kabul etti. Kongre ayrıca İnsan Hakları Bildirgesi'nde telaffuz edilen ilkeleri kabul etti ve Afrikalılara ve her nerede olurlarsa olsunlar Afrika kökenlilere siyasi partiler, sendikalar, kooperatifler ve çiftçi kooperatifleri olarak örgütlenmeleri tavsiyesinde bulundu; bu örgütler, kendilerine siyasi özgürlük ve ekonomik ilerleme mücadelelerinde destek olacaktı (Nkrumah 1957: 43-4).

Kongre, Sömürgeci İşçi, Çiftçi ve Entelektüellere Bildirgesi'nde "Silahlarınız – grev ve boykot – yenilemez." der. Şiddete başvurmamanın kabulü, Pan-Afrikanizm ve Afrika sosyalizminin örgütlenmesi ve temsil ettiği insani değerler bakımından temel öneme sahipti. Ancak Gandi'nin siyasi etkisi, büyük oranda siyasi taktik ve stratejileriyle sınırlıydı: ortak Pan-Afrikanizm ideolojisi, Siyahi Marksist gelenek ve komünist sömürge karşıtı aktivizmden üretilen bir sosyalizmdi.

Afrika Sosyalizmi

Afrika sosyalizminin kurgusu Senghor, Garan Kouyaté, Nkrumah ve Padmore'un kendileri gibi, komünist siyasi faaliyet ve müdahalenin hudut veya sınır çizgilerinde işleyen siyasi bir bağlantı noktası oluşturmuştur. Bu esneklik de Çin'de Çin Komünist Partisi tarafından ilk alternatif üçkıta komünizminin geliştirilmesiyle – siyasi modernite karşıtlığının ilk kez şekillenmiş hâli - daha da kolaylaştırılmıştır. Padmore Afrika sosyalizmini "üçüncü yol" olarak sunarak, 1955 Bandung Konferansı'nda bağlantısızlar hareketinin yaratılmasıyla karşılaştırmıştır.

> Ulusal özgürlük, insan onuru ve sosyal kurtuluş için yürüttüğümüz mücadelede, Pan-Afrikanizm, bir tarafta Komünizm, diğer taraf-

> taysa Aşiretçiliğe ideolojik bir alternatif sunmaktadır. Hem beyaz ırkçılığını hem de siyahi şovenizmi reddeder. Mutlak eşitlik ve insan kişiliğine saygı temelinde ırkların bir arada yaşamasına olanak sağlar (Padmore 1956: 379).

Rus komünizmine ideolojik bir alternatif sunmuş olabilirse de Afrika sosyalizmi, en açık şekilde Padmore ve Du Bois'nın çalışmalarında görülen hem Rus tarzı komünizme yönelik heves hem de ona karşı direnişten ortaya çıkmıştır; aynı diyalektik, Afrika kültürünün zengin manevi boyutlarına olan vurguyu da ekleyen Senghor'un hümanist sosyalizminde bulunabilir. Pan-Afrikanizm'in hedefleriyle özdeşleşmesi (günümüzde gözden düşmüş olan), yeni hümanizmi olumlaması ve daha sonra açık bir şekilde siyasi bir proje olarak başarısız olması, bugün Afrika sosyalizminin görece daha az ilgi çekmesi anlamına gelmektedir. Ancak, Sovyet veya Çin modellerini, bu modelleri Afrika bağlamının özgüllüklerine uyarlama konusunda azalan girişimlerle daha da katı biçimde uygulayan Zimbabwe, Angola ve Mozambik'te takip edilen komünizm türü, geriye bakıldığında Afrika sosyalizminin ve onun modernlik karşıtlığı yorumunun ön kabullerinin geçerliliğini ortaya çıkarmıştır. Siyasi ve ekonomik bir program olarak, kısmen Nehrucu bir sosyalizm ve 1945-51 yılları arasında İşçi Partisi hükûmeti tarafından kurulan Britanya refah devleti modeline dayanmaktadır. Yirminci yüzyılda geliştirilen bütün sosyalizm türleri arasında bu örnekler, demokratik sistem çerçevesinde uzun soluklu radikal popüler programlar başlatabilme kapasiteleri bakımından öne çıkmışlardır. Britanya refah devletinin kurulmasının başarıları hâlen sıradan vatandaşların ihtiyaç ve beklentilerine cevap vermektedir.

Pan-Afrika sosyalizmi hiçbir zaman kapalı bir şekilde bir doktrin olarak tanımlanmadı ve bir dizi farklı vurguyu devam ettirdi. Pan-Afrika sosyalizmi sömürge karşıtlığı ve kendi kaderini tayin hakkına ortak bir bağlılığı, bağımsızlığa ulaşmak için şiddetin reddini, sınıf mücadelesinin Afrika'da Avrupa'daki koşullara uygun olarak gerçekleşmediği varsayımına dayanan sosyal dayanışmayı, genel bir ekonomik merkezîleşme ve millîleştirme politikasına bağlılığı, Afrika'daki kültürel mirası yeniden ortaya çıkarmaya ve yeniden yaşatmaya ve kültürel bir birliği geliştirmeye güçlü bir vurguyu içermektedir. Tek tek milliyetçilikler yerine siyahi milliyetçiliğe bağlılığı, nihai hedefi Afrika Birleşik Devletleri'nin kurulması olan Pan-Afrika bütünlüğü tasavvuruyla kanıtlanmaktadır. Uygulamada ise, bunun tasavvuru her zaman Frankofon ve Anglofon topraklar bağlamında daha kolaydır ve

iki grup da birleşik bir Afrika çağrısı yapsa da bu, özellikle eski sömürgeci güçlerin, yeni bağımsız veya yarı bağımsız ülkelerin Avrupa'ya bağlı kalmalarını sağlamak üzere, siyasi altyapıları aynen bırakması nedeniyle bazı sorunlar ortaya çıkarmıştır. Dahası, Britanya ve Fransa'nın sömürgeci yönetimi altında, Fransız Batı Afrikası gibi çok geniş topraklar tek bir genel koloni altında organize edilmişken, sömürgesizleşmeyle bir dizi ayrı devlet ortaya çıkaran bir Balkanlaşma süreci yaşanmıştır. Pan-Afrikanizmin stratejileri, Afrika'nın modern haritasındansa sömürgeci haritasının bakış açısından daha mümkün gözükmektedir. Nkrumah, kurtuluş mücadelesinde gerekli bir adım olsa da "Milliyetçilik hiçbir zaman halkımızın ekonomik ve siyasi sömürüsüyle ortaya çıkan sorunun nihai çözümü olarak algılanmamalıdır." diye yazar (Nkrumah 1968: 25). Afrika'da milliyetçilik, büyük oranda, tarihsel olarak Afrika'nın farklı sömürgeci devletlere rastgele bölündüğü jeopolitik çerçevede işlemek zorunda olması gerçeğiyle kısıtlanmıştır; sömürgesizleşme sürecinde ortaya çıkan bağımsız devletler hem tür olarak Afrikalı değildir hem de çoğunluğu, ekonomik olarak yaşayabilir değildir. Bağımsızlıklarından bu yana hayatta kalmak için mücadele etmiş olsalar da neokolonyal sömürü kuvvetleri, kıtasal ve çokuluslu şirketler ve uluslararası mal piyasaları aracılığıyla kendilerini Pan-Afrika ölçeğinde kontrol etmek için faaliyet göstermektedir. Nkrumah Latin Amerika'nın siyasi tahakküm altında tutulmasının ve ekonomik alanda sömürülmesinin, milliyetçiliğin sınırları bakımından daimi bir uyarı olarak algılanması gerektiğini söylemiştir. Çağdaş Afrikalı kültürel ve siyasi teorisyenlerin ulus-devletin temelini, fonksiyonunu sorguladıkları ve buna karşı çıktıkları postkolonyal dönemde, Pan-Afrikanizm tarafından sömürgesizleşme öncesinde ortaya konan alternatif seçenekler, kendilerine atfedilenden çok daha fazla akıl ve öngörü barındırmaktadır. Burada ortaya çıkan soru, Pan-Afrikanizm'in siyasi bir felsefe ve hedef olarak itibarsızlaştırılmasının altında ne tür siyasi ve ideolojik gerekçelerin yattığıdır. Ancak şimdi, taraftarlarının hiçbir zaman öngöremedikleri kadar gerekli bir modernlik karşıtlığı türü olarak görülebilmektedir.

Pan-Afrikanizm idealleri bazen uygulamada başarılı olmuştur. Örneğin, de Gaulle 1958'de Fransa'nın Afrika'daki kolonilerine Fransız sisteminin bir parçası olarak kalmaları veya derhâl ve tamamen çekilmeyle karşılaşmaları ultimatomunu verdiğinde Fransa, Gine halkının cesurca bağımsızlığı seçmesine neredeyse bir gecede ülkeden çekilerek ve ülkeyi kaosa sürükleyerek yanıt verdi. Nkrumah derhâl Gine'nin yardımına koştu

ve Sékou Touré ile birlikte Gana-Gine birliğini kurdu (daha sonra Nkrumah'tan daha otokratik olacak olan Touré, yıllar sonra Nkrumah görevden alındığında, bu iyiliğe karşılık verecekti). Daha sonra ortaya çıkan Gana-Gine-Mali birliği veya Senghor'un Mali Federasyonu (Senegal ve Mali) veya Nyerere'nin Pan-Afrika Doğu ve Orta Afrika Hareketi gibi, Gana-Gine birliği de uzun soluklu olmadı. Bağımsızlık elde edildiğinde Nkrumah, Kenyatta, Nyerere, Kaunda ve Mboya gibi birinci nesil Afrikalı liderler ve Afrika Kökenli Amerikalı diasporanın parçası olan daha önceki siyahi milliyetçiler için çok değerli olan bütün kıtanın siyasi olarak birleşmesi hedefi, daha gevşek siyasi ve ekonomik gruplaşmalar ve sömürgeci veya beyaz yerleşimci yönetimi altında bulunan Güney Afrika ülkelerinin özgürleştirilmesi gibi daha aciliyet arz eden taahhütler nedeniyle geçerliliğini kaybetmiştir. Gerek sanayileşme konusundaki farklar, gerekse doğal kaynaklar alanındaki farklar, gündelik siyasi, kültürel, bölgesel ve ekonomik gerçeklikler, Afrika hayatının gerçekliklerinden uzaktaki ve Afrika Kökenli Amerikalıların hayatının sert gerçekliklerinden yola çıkarak soyutlanmış ırkla ilişkili hayallerin ardından gelmiştir. Devletler kültürel ve siyasi eğilimlerine uygun olarak farklı gruplara bölünmüştür – örneğin, radikal Casablanca grubu, daha muhafazakâr Monrovia grubu ve eski Fransız topraklarındaki Brazzaville grubu. Ancak Pan-Afrikanizm fikri, hâlen 1963 yılında kurulan Afrika Birliği Örgütü'nün (Organization of African Unity – OAU) bünyesindeki tüm uluslarüstü siyasi, ekonomik ve kültürel Afrika kurumlarının dayanağını sağlayan devamlı bir olasılık olarak kalmaya devam etmektedir (Amate 1986; El-Ayouty 1994; Naldi 1999).

Afrika sosyalizmi yirminci yüzyıl Afrika siyasi teorisinin önemli başarılarından biriydi. Afrikalıydı, ancak küresel sömürge karşıtı hareketin de bir parçasını oluşturuyordu. Hayatının sonuna doğru 1959'da Gana'da yazdığı *Guide to Pan-African Socialism* (Pan-Afrika Sosyalizmi Rehberi) başlıklı makalede Padmore ulusal kurtuluş mücadelesinin "mülksüzleştirilenlerin ve sömürülerin statüko karşısında haklarını aramaları için dünya çapında yürütülen mücadelenin bir parçası" olduğu fikrine bağlı kalmaya devam etmiştir. Lenin'in sözlerini tekrarlayarak, sömürgeci kitlelerin "ezilenlerin ezilenleri" olduğunu eklemiştir (Friedland ve Rosberg 1964: 224). Padmore tutarlı bir şekilde, Lenin'in devrimden sonra, "Ortodoks Marksist stratejiden keskin bir ayrılış" diye tarif ettiği Asya ve Afrika'ya yönelik stratejik yönelim örneğini, sosyalizmi Afrikalılaştırma ihtiyacının kanıtı olarak hatırlatmıştır:

> Marksizm'i kendi eleştirel incelememize tabi tutmak ve Marksizm'de genel olarak Afrika'da özelde ise Gana'da karşılaştığımız koşullara faydalı bir şekilde uygulanabilecek neler olduğunu görmek bize, Afrikalılara düşmektedir (Friedland ve Rosberg 1964: 225-7).

Burada Padmore, Mao Zedung'un, pek çok Marksist'in yaptığı büyük hatanın, Marksizm'i entelektüel anlayış için bir araç ve sosyal kalkınmayı sağlamak için bir rehber olarak kullanmak yerine, bir dogmaya çevirmek olduğu yönündeki ifadesini, onaylar bir şekilde alıntılar: Bunun yerine Padmore, nasıl "kendi koşullarımıza ve tarihsel arka planımıza uygun sosyalizm türümüzü geliştirmemiz gerektiğini (...), kendi Afrikalı ortamımıza ve tarihsel arka planımıza uygulanabilir yeni sosyalist teknikler geliştirmemiz" gerektiğini vurgular. Dolayısıyla, Padmore'un tanımladığı şekliyle Afrika sosyalizmi, sosyalizmin Afrika'nın özgül koşullarına uyarlanmasıdır. Amaç ve hedeflerini siyasi, ekonomik ve sosyal olarak tanımlar. Siyasi olarak amacı, "temel insan hakları, sosyal adalet ve hukukun üstünlüğüne" dayalı demokrasidir. Ekonomik olarak amacı, üretim ve dağıtım araçlarının ortak mülkiyetiyle halkın refahını artırmaktır, ancak karma devlet ve özel (yerli ve yabancı) sektörlere de yer vardır. Sosyal olarak amacı, "her yurttaştan becerisine göre" ve "her yurttaşa ihtiyacına göre" olarak tanımlanmıştır. Padmore hem ekonomik altyapının değişimini hem de "halkın gelenekleri, alışkanlıkları ve kurumlarında esaslı değişikler ile düşünme tarzlarında kapsamlı bir revizyon (...) yalnızca toplumumuzdaki temel kurumların değil, aynı zamanda halkın fikirlerinin, bakış açılarının ve sosyal alışkanlıklarının da tamamen yeniden organize edilmesini" içeren bir refah devletinin oluşturulmasını öngörür. Sosyalizmin bir ekonomik sistemden daha fazlası olduğunu ve bunun, ekonomiden farklı olarak hem güçlü olduğu hem de sorun teşkil ettiği yön olduğunu gözlemler. Uygulamada Padmore, "asıl modelin Afrika'nın altyapısının üzerine inşa edilmesi gerektiğini" söyler; ekonomik yeniden yapılanmanın başlangıç noktası toprak olmalıdır (Friedland ve Rosberg 1964: 229-34). Pek çok Afrikalı sosyalist için ortak program hem çiftçilerin koşullarını iyileştirmek hem de sanayi sektörünün gelişimi için kullanılabilecek bir artı değer yaratmak ve dolayısıyla, ticarete dayalı ekonomiyi sanayi ekonomisine dönüştürmek için tarım sektörünü geliştirmekti. Pek çok bağımsızlığını yeni kazanmış ülke için sosyalist yol, gerçek bağımsızlığı kazanabilmek üzere, sözde siyasi bağımsızlığı yansıtacak bir "ekonomik bağımsızlığı"

üretecek şekilde ekonomik kendine yeterliliği sağlama amacıyla özdeşleştirilmişti. Bu, bağımlılık ekonomisi döneminde Gana'dan Küba'ya postkolonyal hükûmetlerin tutarlı hedefiydi.

Nkrumah

Kolonileştirilmiş Afrika kalıbını sonsuza dek parçalayan adam, bir Afrikalı olan Kwame Nkrumah'tı (Altıncı Pan-Afrika Kongresi, 1976: 220).

Padmore, "Afrika Özgürleşmesinin Babası" olarak bilinirken, Nkrumah'ı "Pan-Afrika Sosyalizminin Bayraktarı" olarak tanımlamıştır (Altıncı Pan-Afrika Kongresi 1976: 222). Padmore'un "Rehber"i, yakın arkadaşı olan Nkrumah'ın yakın zamanda yeni bağımsızlığını kazanmış Gana'nın cumhurbaşkanı olduğu yeni bir dönemin başlangıcında iyimser bir anda yazılmıştı. Padmore'un Afrika sosyalizminin temeli, Londra'da beraber çalıştıkları dönemde Nkrumah ile birlikte geliştirilmişti ve Afrika'daki sosyalizmin hedefleri konusundaki açıklamaları birbirine benzerdir. Her ikisi de eski komünist olan bu iki adam, fikirlerini siyasi ortaklık içinde geliştirdi. Nkrumah cumhurbaşkanı olduğunda, Padmore'u Afrika işleri özel danışmanı olarak atadı (Hooker 1967: 132-3). Padmore'un ölümünden ve dolayısıyla Pan-Afrika temsilcisinin kaybından sonra, Nkrumah'ın acil öncelikleri arasında, Afrika sosyalizmini kurmaktan ziyade, Pan-Afrikanist emeller ve bilimsel bir Marksizm-Leninizm daha bariz şekilde ortaya çıkmaya başladı. Yönetimi otokratikleştikçe, Gana içinde ve dışında daha fazla güvensizlik sergilemeye başladı. 1966 yılında görevden alındığında, Afrika, Pan-Afrikanizmin mimarını ve bağımsızlık döneminin en karizmatik liderini kaybetmişti (Ikoku 1971).

Nkrumah'ın ve Padmore'un uluslararüstü Pan-Afrikanizmle meşguliyetleri, kuşkusuz eski komünist günlerinin enternasyonalizmiyle ilgilidir ve yeni sömürgeciliğin tehlikelerine yönelik ilgilerinden ayrı düşünülemez. Gana bağımsız olduktan kısa bir süre sonra Nkrumah, Nisan ve Aralık 1958'de her ikisi de Akra'da yapılan iki önemli Pan-Afrika konferansı toplamıştır: Bağımsız Afrika Devletleri Konferansı ve Tüm-Afrika Halkları Konferansı. Büyük oranda Padmore tarafından düzenlenen ilk konferansta Nkrumah, sömürgecilik ve ırkçılığı sona erdirme ortak hede-

fine dayalı dört aşamalı bir Pan-Afrikanizm vizyonu ortaya koydu: "ulusal bağımsızlık, ulusal konsolidasyon, ulusötesi birlik ve topluluğun kurulması ve ekonomik ile sosyal yeniden yapılandırma." (Nkrumah 1961a: 125-30; Hooker 1967: 135). Konferanslar, Afrika çapındaki devletler arasında siyasi köprüleri kurmak bakımından başarılı oldu ve Cezayir'de Fanon'un FLN'sine destek veren, Güney Afrika'da *apartheid* politikalarını kınayan ve "Afrika'nın özgürleşmesi mücadelesinin Afrikalıların kendisine düşen bir görev olduğunu" vurgulayan ortak bildirilerle sona erdi (Altıncı Pan-Afrika Kongresi 1976: 87) Bu programın en dikkat çekici kısmı, Afrika Birliği Örgütü'nün 1963 yılında kurulmasıydı. Pan-Afrikanizm, herhangi bir siyasi ve pratik ihtiyaçtan ziyade, mistik ve ırka dayalı bir Afrikalılık fikrine dayandığı gerekçesiyle eleştirildi ve reddedildi. Ancak Nkrumah ve Padmore için Afrika'nın nihai olarak siyasi ve ekonomik birliği, Batı kapitalizminin devam eden ekonomik tahakkümünden bağımsız, bütüncül ve kendine yeten bir sosyalist kültür hâline gelmesinin yoluydu. Bu büyük siyasi hırslar Nkrumah'ın felaketi olacaktı. Yapılan hatalardan biri, ekonomik birlikten ziyade siyasi birliği öncelemekti [Afrika Devletleri Birliği (1960) tarafından 1961 yılında Gana, Gine, Mali, Fas, Cezayir ve Mısır'ın katılımıyla kurulan Casablanca grubunun kabul ettiği pozisyon]: Eğer Monrovia grubunun daha pragmatik ancak az sosyalist olan pozisyonuna daha olumlu yaklaşsaydı ve örneğin bir Afrika Ortak Pazarı kurulması önerisine odaklansaydı, pek çok Afrikalı devletin bu tarihten sonra ekonomik düşüşüne ilişkin gidişat çok daha farklı olabilirdi – ve Avrupa'da olduğu gibi, siyasi bütünleşme tek bir pazarın oluşturulmasının doğal sonucu olarak gelişebilirdi. Ekonomik veya siyasi birlik olmadan pek çok Afrika devleti, birincil ekonomik ilişkilerinin kendi bölgelerindeki ülkelerle olmak yerine, Batı'yla olduğu bir bağımlılık pozisyonunda kaldı.

Paulin J. Hountondji, tarihsel bir bakış açısıyla, Nkrumah'ın nasıl erken dönemdeki "Afrikacı" aşamadan daha geleneksel Marksist-Leninizm'e geçiş yaptığını göstermiştir. Esasen Nkrumah, ABD'de bulunduğu gençlik yıllarında da Marksist-Leninizm'e ilgisinin işaretlerini vermişti: Nkrumah, Padmore'un etkisiyle Afrikacı bir pozisyon benimsemeye başladı; Padmore'un ölümünün ardından giderek, Serequeberhan'ın (1994) da öne sürdüğü gibi, Afrika'nın özgüllüğünü yeniden Avrupa modernliğinin türleri altında sınıflandıran evrensel bir bilimsel sosyalizme döndü. Nkrumah, ömrünün sonlarında doğru sürgündeyken yazdığı yazılarda, Afrika'ya özgü bir Afrika sosyalizmi fikrini "karışık düşüncelere bir ör-

nek" olarak reddetmiş, sosyalizmin ilkelerinin evrensel olduğunu ilan ederek, modern Afrika'da sınıf mücadelesinin ilkelerini vurgulamıştır (Hountondji 1996: 137; Nkrumah 1968: 28-9; 1973: 438-45). Yine de bu yazılarda bile, sosyalizme giden farklı yollar olabileceğini ve sosyalizmi kurmanın tek yolunun, "her birinin özel şeklini, belli bir devletin belli bir tarihi dönemdeki özel koşullarından aldığı genel sosyalist hedefleri amaçlayan politikaların tasarlanması" olduğunu kabul etmiştir (Nkrumah 1973: 444). Nkrumah'ın Afrika sosyalizmine özgün katkısı, temel sosyalist öğretilere uygun olarak ortaya koyduğu ve her zaman pragmatik, uygulamaya dönük bağlamlarda sunulan sosyalist ilkelerden ziyade, daha önceki, Afrika'da sosyalist bir toplum için yeni felsefi ve ideolojik temelleri sunma ve dolayısıyla sömürgesizleşme sonrasındaki zor dönemde sosyal konsolidasyonuna olanak sağlama girişimidir. "İnsanlar, sosyalist yeniden yapılandırmayı yürütmedeki rolleri hakkında yeni bir bilince uyandırılmalıdır." diye yazar ve şöyle devam eder: "Kendilerini bağımsızlığa taşıyan siyasi özgürleştirme savaşına doğru yönlendiren ruh hâliyle yeniden esinlendirilmelidirler." (Friedland ve Rosberg 1964: 263; Nkrumah 1961b). Afrikacı döneminin sonlarında yazdığı en orijinal çalışması olan *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization* (1964) (Bilinççilik: Dekolonizasyon Felsefesi ve İdeolojisi) başlıklı kitabında Nkrumah, Marksizm'i ve Batı felsefesini ideolojik fonksiyonları çerçevesinde yeniden değerlendirmiş ve bunlardan Afrika toplumuna uygun bir felsefi pozisyon geliştirmiştir: "Bizim felsefemiz, silahlarını Afrika halkının içinde bulunduğu ortamda ve yaşam koşullarında bulmalıdır." Nkrumah, "Afrika'nın hümanist ve eşitlikçi ilkelerinin yeniden kazanılması, sosyalizmi gerektirir." der (Nkrumah 1970: 77-8). Afrika'da sosyalizmin devrimci olmadığını, zira Afrika'daki komüncülüğün temelindeki asli ilkeleri çağdaş bir dille yeniden ifade ettiğini savunur. Daha sonra gelen İslami ve Avrupa-Hristiyan etkilerin karşısında bu geleneksel Afrika toplumunun uyumunu ancak sosyalizm yeniden kurabilir. 1964'teki ilk baskıda Nkrumah bunun barışçıl bir şekilde başarılabileceğine inanırken, son baskıda (1970) Nkrumah da Fanon gibi, sömürgeci öncesi el değmemiş bir komüncü kültüre dönmenin mümkün olduğu fikrini reddeder. Bunun yerine, postkolonyal bir devletin antagonistik tarihî gerçekliklerine uygun yeni bir felsefi ve ideolojik pozisyona ihtiyaç vardır:

> Bu tür bir felsefi ifade, bugünkü Afrika toplumunda bulunan üç kolla karşılaşan Afrikalılık bilincindeki krizden doğacaktır. İslami

> ve Avro-Hristiyan varlığıyla Afrika'nın deneyimini ve geleneksel Afrika toplumunun deneyimini kapsamayı hedefleyen bir ideolojinin teorik temelini verecek ve fikir aşamasıyla, o toplumun uyumlu şekilde büyümesi ve gelişimi için bunları kullanacak olması nedeniyle bu tür bir felsefi ifadeyi felsefi bilinççilik olarak adlandırmayı öneriyorum (Nkrumah 1970: 70).

Dolayısıyla bilinççilik farklı, birbirine rakip etkileri içine alan bir postkolonyal kültüre uygun bir kültürel ideolojiyi temsil etmektedir; yerli olmadığı düşünülen ve dikkatlice seçilen ögeleri reddederek zamanı geri alma girişimi yerine, görevi bunları yeni ortaya çıkacak bir formda eritmektir. Aynı zamanda, ulusal koşullar içinde anlaşılsa dahi bilinççilik ulusu, uluslararası, kozmopolit bir ortama yerleştirir. Nkrumah'a göre ana çatışma, sırf kültürel değil, kapitalizmin altında yatan Batılı ilkelerin "geleneksel Afrika toplumunun sosyalist eşitlikçiliği" ile çatıştığını düşündüğü için ekonomiktir. Bilinççilik, Padmore'un tarif ettiği gibi herhangi bir sosyal devrimin arkasında bulunması gereken ideolojik devrimi felsefi terimlerle ifade etme çabasını temsil etmektedir. Nkrumah'a göre bu devrim, "silahlarını Afrika halkının içinde bulunduğu ortamda ve yaşam koşullarında bulmalıdır. Felsefemizin entelektüel içeriği bu koşullardan yaratılmalıdır":

> Bilinççilik, Afrika toplumunun Afrika'daki Batılı ve İslami ve Avro-Hristiyan ögeleri sindirmesini ve bunları Afrika karakterine uyacak şekilde geliştirmesini sağlayacak kuvvetlerin kullanımının entelektüel anlamdaki haritasıdır. Afrika karakteri, geleneksel Afrika toplumunun temelinde bulunan hümanist ilkelerin öbeğiyle tanımlanmaktadır (Nkrumah 1970: 78-9).

Nkrumah'ın, *negritude* hareketinin *la personalite nègre*'sinin (zenci karakteri) ruhu içinde, Afrika sosyalizminin hümanist temelini vurgulamak için kullandığı anlamda "Afrika karakteri", "Sömürgeciliğin miras bıraktığı sosyal karışım" olan farklı kuvvetlerin birbirine aykırı şekilde işlemesi nedeniyle hâlihazırda çatışma durumundadır: Bilinççiliğin amacı, bu kuvvetlerin uyumlu bir şekilde çözülmesine uğraşmak değil, bu diyalektiği pozitif ve ilerici bir yönde geliştirmektir. Böylece Nkrumah, postkolonyal teorinin pek çok kaygısını öngören, kaçınılmaz bir durum olan, dekolonileşmiş bir devletin melez çok kültürlü sömürgeci mirasına ilişkin bir teori oluşturmuştur. Sosyal ve felsefi farklara ilişkin açıklaması her zaman günlük hayatın zor gerilimleri için tasarlanmıştır: "Afrika karakterinin"

hatlarına ve ihtiyaçlarına duyarlı sosyalizm anlayışı, her ne kadar bu anlayış büyük oranda kendi demokratik, Afrikacı ilkelerinden saptıktan sonra görevden alınmasıyla değişmiş ve böylece bundan sonraki Gana tarihindeki sıkıntıyı başlatmışsa da, en etkili ve ilgi çekici anlayışlardan biridir. Politikalarını Afrika'daki hayatın özgüllüklerine uyarlamakla daha az ilgilenen Marksist rejimlerin, 1970'ler ve 1980'lerdeki yükselişiyle gözden düşen Nkrumah'ın Padmore safhası olarak adlandırılabilecek dönemdeki Afrika sosyalizmi, Afrika siyasi felsefesinde temel ilham verici metinlerden biri olmaya devam etmektedir:

> Eğer bağımsızlık halktan uzaklaştırılmayacaksa, özgürleştirilmiş bir ülkenin sosyalizmi bir dizi ilkeye tabidir. Sosyalizm amacına bağlı kaldığında, halkın sömürgecilik sosyal evrimlerini tahrip etmeden evvelki eşitlikçi ve hümanist geçmişiyle bir bağlantı arar; halkın çıkarlarına uygun olacak şekilde uygulanabilecek, sömürgeciliğin sonu olan ögeleri (yeni üretim veya ekonomik örgütleme yöntemleri gibi) arar; sömürgeciliğin kapitalist alışkanlıklarının yarattığı anomalileri ve baskın çıkarları kontrol altına almayı ve bunların yayılmasını engellemeyi amaçlar; halkın psikolojisinden "sömürgeci zihniyeti" silerek, onu iyileştirir ve kararlı bir şekilde halkın bağımsızlığını ve güvenliğini savunur. Kısaca, sosyalizm diyalektiği tanır; birbirine karşı olan kuvvetlerden bir şey yaratılabileceğini bilir; mücadelenin yaratıcılığını ve gerçekte kuvvetlerin herhangi bir değişime doğru hareket etmesi gerektiğini bilir. Aynı zamanda materyalizmi kucaklar ve bunu sosyal anlamda eşitliğe dönüştürür (Nkrumah 1970: 106).

Eğer Nkrumah'ın *Towards Colonial Freedom* (1947) (Kolonyal Özgürlüğe Doğru), Padmore'un *Pan-Africanism or Communism?* (1956) (Pan-Afrikanizm mi Komünizm mi?) ve Césaire'in *Discourse on Anti-Colonialism* (1950) (Sömürge Karşıtlığı Üzerine Söylev) başlıklı kitapları, Mudimbe'nin söylediği gibi "savaş sonrası dönemin büyük erken dönem özgürlük kitapları"ysa, Nkrumah'ın *Consciencism* başlıklı eseri, Afrika'da kültürel ve entelektüel özgürlüğün kurulmasına katkıda bulunan çalışmalar arasında merkezî bir yere sahip olmalıdır (Mudimbe 1988: 90).

Nkrumah çok yetenekli bir siyasetçi olarak ortaya çıktı, ancak sonunda kötü bir siyasetçi hâline geldi. Hatası, bağımsızlık kazanıldığında, elde etmek için çok çaba harcadığı siyasi özgürlük pahasına, ekonomik özgürlük ve Afrika'nın özgürleştirilmesi ve bütünleşmesi ("Bu hedefin büyük-

lüğü, diğer bütün amaçların üstüne çıkmaktadır ve yüceliği çok derindir.") hedeflerine odaklanabileceğini varsaymasıdır (Nkrumah 1961a: 221). Nkrumah'ın çok dikkat çektiği yeni sömürgecilik tehlikesi de, ülke içinde muhalefeti bastırmak ve özel olarak Afrika'ya ait özgürlüğün kendine özgü ihtiyaçlarını gözden kaçırmak üzere kullanılmıştır (Serequeberhan 1994). Mudimbe'nin söylediği gibi, "Söylenebilecek en iyi şey, teorisini uygulamaya geçirmekte başarısız olduğudur. Yine de, teorik mirası devam etmekte ve devrimsel değişim ve kültürel dinamizm arayan yeni nesil Afrikalı Marksistlerin merakını cezbetmekte ve zihinlerini açmaktadır." (Mudimbe 1988: 95-6). Nkrumah'ın, yeni Afrikalı ulusların tek başlarına ayakta kalmaya çalışırlarsa "erken ve kesin dağılma" riskiyle karşı karşıya kalacaklarına yönelik korkusu pek çok açıdan haklı bir öngörüydü (Nkrumah 1961a: 228). 1972 yılında, Cabral, Nkrumah'ın Afrika'nın tarihine katkısının olumlu boyutlarını vurgularken, başarısızlıklarının da yalnızca kişisel olarak algılanmayıp analiz edilmesi gerektiğini savunmuştur. Vardığı sonuç şu olmuştur: "Emperyalizm var oldukça, *Afrika'da bağımsız bir devlet, iktidar sahibi bir kurtuluş hareketi olmalıdır – yoksa var olamaz.*" (Bragança ve Wallerstein 1982, II: 109). İşleyebilir bir Afrika sosyalizminin tam olarak gerçekleşmesini formüle edecek kişi, Cabral'ın kendisi olacaktı. Pan-Afrikanizm'in Afrika için özel olarak geliştirilmiş bir hoşgörü, barış, şiddetsizlik ve eşitlik politikası mirası daha yakın zamanda, Güney Afrika'da, kendisi de daha önceki, hümanist ve hoşgörülü ve dünyaya "Afrikalıların adalet, hoşgörü, hürriyet, bireysel özgürlük ve sosyal ilerlemede lider olabileceklerini" göstermeyi amaçlayan bir nesle köprü kuran Mandela'nın liderliğinde yeniden ortaya çıkmıştır (Nkrumah 1961a: 82).

Nyerere

Benzer ilkeler Tanzanya'da Julius Nyerere tarafından benimsenmiş ve uygulamaya konmuştur. Nyerere'nin sosyalizm anlayışı, teorik olarak daha az etkileyicidir ancak pek çok açıdan, sonra meydana gelecek gelişmeleri öngörür ve geriye bakıldığında, Mudimbe'nin ifade ettiği üzere, "muhtemelen bütün Afrika sosyalizmleri arasında en pragmatik olanı" gibi görünmekte ve Nyerere de "en muteber siyasi düşünürlerden biri" olarak öne çıkmaktadır (Mudimbe 1988: 94, 92). Padmore ve Nkrumah gibi, Nyerere de sosyalizmin ilk bakışta alternatif bir ekonomik sistem olmadı-

ğını, daha ziyade farklı bir sosyal sistem olduğunu vurgular: Vizyonu, aynı ilkeler etrafında birbirlerini idame ettirecek bir Afrika ülkeleri topluluğu oluşturacak şekilde, karşılıklı desteğe dayalı ortak değerler temelinde yeni bir ulus yaratılmasıdır. Nyerere Afrika sosyalizmini, *Ujamaa* veya komüncülük olarak tanımlamakta ve bir grup içinde yaratılan destek ortamı örneği üzerinden sosyalist olanaklara ilişkin ayrıntıları ele almaktadır: "Afrika sosyalizminin temeli ve hedefi geniş ailedir." Bu, Afrika sosyalizminin toplumsal cinsiyet temelli olarak, bir dizi dönüştürücü imkân başlatabilecek ve Engels'in son derece kuvvetli şekilde reddettiği burjuvazinin küçük aile yapısına alternatif bir model sunabilecek şekilde açıklanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Nyerere, savunduğu sosyalizm öncelikle Afrikalı olduğu için Afrika'nın gerçekliklerini dikkate almayan ve esnek olmayan dogmatik bir sosyalizm türünü benimsemeye hazır değildir:

> Sosyalizm – demokrasi gibi – zihnin bir tavrıdır. Sosyalist bir toplumda, insanların birbirlerinin refahını umursamalarını sağlamak için gerekli olan şey, standart bir siyasi kalıba sıkı sıkıya bağlılık değil, sosyalist zihinsel tavırdır (Nyerere 1968: 1).

Dolayısıyla Nyerere de bağımsız bir Afrika sosyalist devletine yönelik ilk adımın, sömürgeciliğin yarattığı mahrumiyetler nedeniyle kaybedilen zihinsel tavrı yeniden kazanmak üzere eğitim ve yeniden eğitimi içermesi gerektiğini düşünür: "Geleneksel Afrika toplumumuzda bir topluluktaki bireylerdik. Biz toplulukla ilgilenirdik, topluluk bizimle ilgilenirdi. Yanımızdaki dostlarımızı sömürmeye ne ihtiyaç duyardık ne de bunu dilerdik." (a.g.e., 6-7). 1967 yılında açıklanan önemli Arusha Bildirgesi'nde, Nyerere ve partisi, savundukları sosyalizm türünü, kendine yeterliği ve küçük çaplı projelerin tercih edilirliğini vurgulayarak tanımlamışlardır. Nyerere'ye göre kem ekonomik hem de sosyal anlamda, yerel tarım ve sanayinin durumuna ilişkin küçük çaplı projeler, büyük çaplı modern sanayiyi geliştirmeyi amaçlayan görkemli projelerden çok daha faydalıdır: "Görece daha küçük bir maliyetle neyin mevcut olduğunu veya neyin elde edilebileceğini ve neyin halk tarafından işletilebileceğini düşünmeliyiz. Bu yolda geleceğe yürüyerek, büyük çaplı sosyal kargaşayı ve insanların acı çekmelerini önleyebiliriz." (a.g.e., 97-8). Nyerere'nin, C. L. R. James'in ifadesiyle "Afrika'nın durumuna yönelik son derece yaratıcı cevabı", geleneksel Afrika topluluğunu kabul eden ve kapsayıcı bir topluluk olan "bir karşılıklı yardım toplumu" olarak gö-

ren Zambiyalı Kenneth Kaunda tarafından da desteklenmiştir (James 1977: 219; Kaunda 1967: 5-6). Öte yandan, Nkrumah giderek daha fazla millîleştirme ve hükûmet tarafından yürütülecek kilit altyapı projelerine dayanan bilimsel bir sosyalizm türünü savunmuştur ve bunu, kırsal toplulukların ihtiyaçlarını hafife alan ve şehirlerde sanayinin yayılması için büyük altyapı projelerine odaklanan merkezî programlar oluşturan Mozambik, Angola ve Etiyopya'nın Sovyet tarzı sosyalist ideolojileri takip etmiştir. Uygulamada bu etki, Tanzanya'da Arusha Bildirgesi sonrası bile ekonomik kuruluşların ve iş yerlerinin büyük çaplı millîleştirme projelerine katkıda bulunmuştur: Nyerere de en iyi ilkelerini uygulamaya geçirmede başarısız olmuştur. Ancak yakın zamanda, Afrikalı olmayan sosyalizm – ve kapitalizm – türleri Afrikalı toplumlar için uygulanabilir seçenekler olarak gözden düşünce, Nyerere'nin yerel ve sürdürülebilir çözümleri vurgulayan bakış açısı, sömürgeci dönem öncesi toplumlardaki siyasi ve ekonomik ilişkilerin karmaşıklığı ve ekonomik ve sosyal dönüşümde farklı aktörlerin rolleri hakkında yeni bir kavrayışla desteklenerek, çağdaş Afrika Kalkınma ve Ekoloji Çalışmaları ekonomistleri, teorisyenleri ve uygulayıcıları tarafından, en etkili sosyal stratejinin ne olduğu üzerine yapılan tartışmalarda temel olarak kabul edilmeye başlamıştır (Maddox, Giblin ve Kimambo 1996; Shivji 1989).

Pozitif Eylemden Şiddete

Afrika sosyalizmi, kısmen Pan-Afrikanizm ile bağlantısından kısmen de fikirleri bugün yürürlükten kalkmış gibi algılandığından dolayı, bugün görece çok az ilgi çekmektedir. Şiddete başvurmama ilkesi ile kurulan güçlü özdeşlik, artık Afrika siyasetine ilişkin kamuoyunun algısını belirlememektedir. 1945 yılında Pan-Afrika Kongresi'ne katılan liderler, Gandi'nin ilk kez Güney Afrika'da kullanılan başarılı stratejileri ile özdeşleşebilmişlerdi. Nkrumah, Gandi'den öğrendiği kolonilerde, Sovyetler Birliği gibi üçüncü bir taraftan yardım almadan, askerî baskıyla bastırılması muhtemel silahlı ayaklanmanın zorluğuna karşı geliştirilmiş bir strateji olan *Ahimsa* veya şiddete başvurmama dersini özümsemiştir. Kongre'nin şiddet içermeyen direniş stratejisi üzerindeki ısrarı, daha sonra Nkrumah, Nyerere ve diğerleri tarafından başarıyla uygulanmıştır. Nkrumah birbi-

riyle bağlantısı olmayan sendikalar, kadın ve gençlik örgütlerinden oluşan mevcut örgütsel altyapıyı kullanarak ve bir araya getirerek 1957 yılında yirminci yüzyılda bağımsızlığını kazanan ilk Afrika ülkesi olan Gana'da pozitif eylemi hayata geçirmiştir.

Devrimci geçmişe sahip Nkrumah, Gandi'nin yolunu takip etmekle bağımsızlığı kazanmaya çalışmanın alternatif yolunu reddettiğinin her zaman farkındaydı. 1949 yılında yazdığı "What I mean by Positive Action" (Pozitif Eylemle neyi kastediyorum") başlıklı broşürde, kendi kendini idare hakkını kazanmanın iki yolu olduğuna işaret etmiştir: silahlı devrim veya anayasal ve meşru şiddet içermeyen yöntemlerle Gandici bir ahlaki baskı.

> Biz ikinci yöntemi savunduk. Özgürlük, hiçbir sömürgeci ülkeye gümüş tepside sunulmamıştır, ancak sert ve güçlü mücadelelerden sonra kazanılmıştır. Kolonilerin eğitim alanındaki geriliklerinden dolayı, halkın çoğunluğu okuryazar değildi ve anlayabildikleri tek şey vardı – eylem.
>
> Pozitif Eylem'i, ülkedeki emperyalizm kuvvetlerine saldırabileceğimiz bütün meşru ve anayasal araçların benimsenmesi olarak tanımladım. Bu husustaki silahlar, meşru siyasi ajitasyon, basın ve eğitim kampanyaları ve son çare olarak, Gandi'nin Hindistan'da kullandığı şekliyle, kesin bir şiddete başvurmama ilkesine dayanan anayasaya uygun grev, boykot ve iş birliği yapmamadır (Nkrumah 1957: 92).

Bu strateji, Anglofon ve Frankofon Batı Afrika'da başarılı oldu. Bu dönemde hiç kimse Gandi'nin *satyagraha* yönteminin Güney Afrika'da, yerleşimci bir kolonide çoğunluk yönetimini oluşturmak için değil, yalnızca Hindistanlılar için belirli siyasi hakları kazanma veya savunma alanında başarılı olduğu gerçeğinin sonuçlarını dikkate almak istemedi. Ancak Güney Afrika'da kötüye giden durum ve Kenya'daki Mau Mau hareketi örneği, Pan-Afrikanist şiddete başvurmama pozisyonunun devam ettirilmesinin giderek daha zorlaşması anlamına geliyordu.

Nkrumah, 1958 Bütün Afrika Halkları Konferansı'nın "Kıtanın diğer bölgelerindeki Afrikalıları, Mau Mauizm yerine şiddet içermeyen devrim yolunda Altın Sahil'in ayak izlerini takip etmek konusunda esinlendirmeye ve teşvik etmeye yarayacağına" inanmıştı (a.g.e., 185). Şiddetin gerekliliği üzerine yaptığı konuşmayı daha sonra *Yeryüzünün Lanetlileri* başlıklı eserinin ilk bölümü hâline getirecek olan FLN'den Fanon kendisine karşı

çıkmıştır. Nkrumah mesajını pekiştirmek için 7 Nisan 1960 tarihinde Akra'da kararlı bir şekilde "Şiddeti kınıyor ve reddediyoruz. Şiddet içermeyen pozitif eyleme bağlıyız." ifadeleriyle açılan Afrika'da Pozitif Eylem ve Güvenlik başlıklı bir konferans düzenledi. Ancak bu konferans, esasında pozitif eylemin bir strateji olarak sonuna işaret ediyordu. Konferanstan kısa bir süre sonra Fransızlar Sahra Çölü'nde nükleer denemeler yapmaya başladılar: Nkrumah nükleer denemeleri protesto etmek için Afrika çapında pozitif eylem çağrısında bulundu ve "sonucun Gandi'nin tarihi Tuz Yürüyüşü kadar güçlü ve başarılı olabileceğini" öne sürdü (Nkrumah 1961a: 215). Ancak, Gandi'nin dâhice stratejisiyle boy ölçüşebilecek herhangi bir somut önerisi yoktu ve pozitif eylem başarısız oldu. Pozitif eylemin sınırları zaten, Ağustos 1959'da Portekiz Ginesi'nde yaşanan ve grev yapan liman işçilerinin yeniden çalışmaya başlamaya zorlanmalarıyla elli liman işçisinin hayatını kaybettiği Pidgiguiti katliamı ile görülmüştü. Ancak en ağır yenilgisini, 1960 yılındaki Sharpeville katliamıyla aldı. Güney Afrika'da Geçiş Yasaları'na muhalefet ederken kullanılan şiddet içermeyen pozitif eylem stratejisi, altmış dokuz barışçıl göstericinin Güney Afrika hükûmetinin güvenlik kuvvetlerince vahşice katledilmesiyle sonuçlandı (Davenport 1991: 358). 16 Aralık 1961 tarihinde ANC'nin yeni kurulan silahlı kanadı, Umkhonto we Sizwe (Ulusun Mızrağı) tarafından ilk örgütlü sabotaj eylemleri gerçekleştirildi. Yayımlanan bir bildiri, yeni bir karşılıklı şiddet politikasını duyuruyordu:

> Umkhonto we Sizwe, özgürlük ve demokrasi mücadelesine, oturmuş ulusal kurtuluş hareketinin eylemlerini tamamlamak üzere gerekli olan yeni yöntemlerle devam edecektir (...) Halkın sabrı sınırsız değildir. *Her ulusun ömründe, önünde sadece iki seçeneğin kaldığı anlar gelir: boyun eğmek veya savaşmak. Bu an, Güney Afrika için gelmiştir* (...) Hükûmetin kuvvet, baskı ve şiddet politikasına artık yalnızca şiddet içermeyen direnişle karşılık verilmeyecektir (Meli 1988: 214)!

Bir yıl sonra, Nelson Mandela da ilk yargılanmasında mahkemeye verdiği ifadede aynı savı destekleyerek, "Tutumlarımız, bizim yaratmadığımız bir tarihle şekillendirildi (...) Devletin uyguladığı şiddet ancak tek şeyi başarabilir, o da karşı şiddeti beslemektir. Şiddete devamlı surette başvuran Devlet'in bu ülkede ancak halk arasında karşı şiddeti besleyeceği konusunda defalarca uyarıda bulunduk." demiştir (Bragança ve Wallerstein 1982, II: 38). Söz konusu karar, Gandi'nin Natal Hint Kongresi'ni kurmasının yetmiş beşinci yıldönümü nedeniyle 1969 yılında ANC'nin dergisi *Sechaba*'da ya-

yınlanan "From Gandhi to Mandela" (Gandi'den Mandela'ya) başlıklı makalede bir kez daha gerekçelendirilmiştir. Makale, Gandi'nin 1938 yılında yaptığı bir açıklamayı, ANC'nin şiddet içeren mücadele yöntemlerini benimseme kararının onaylanması olarak yorumlayarak alıntılamıştır: "Korkaklık ve şiddet arasında bir seçim yapılması gerektiğinde, şiddeti tavsiye ederim. Bütün bir ırkın güçsüzleştirilmesindense şiddeti bin kez tercih ederim. Onursuzluğun alçak bir şahidi olarak kalmaktansa, onuru savunmak için silah kullanmayı tercih ederim." (Bragança ve Wallerstein 1982, II: 43). Gandi'den Mandela'ya, *satyagraha* sona ermişti. Ancak Mandela'nın tavizsiz fedakârlığı şeklinde geri dönecekti.

Güney Afrika'nın yanı sıra, bu dönemde kalan kolonilerin birçoğu – Cezayir, Angola, Kenya, Nyasaland, Rodezya/Zimbabwe, Güneybatı Afrika, İspanyol Sahrası – ya yerleşimci kolonilerdi ya da uzlaşmaz sömürgeci güçler olan Portekiz ve İspanya'nın elinde tuttukları yerlerdi. 1960'ların başlarında Cezayir, Portekiz Angolası ve Gine-Bissau ve Güney Afrika'da silahlı mücadelenin başlatılması, pozitif eylem stratejisini kesin olarak sona erdirdi. 1961'de Afrika'daki Portekiz kolonilerine karşı silahlı mücadeleyi koordine etmek için kurulan birleşik cephe olan CONCP oluşturuldu ve 1968 Hartum Konferansı'nda bu ittifak, Güney Afrika, Zimbabwe ve Namibya'daki ANC, ZAPU ve SWAPO gibi silahlı mücadeleye başlayan diğer özgürlük hareketleriyle bağlantılar kurdu. Afrika dışında, 1959 Küba Devrimi ve Vietnam'da giderek şiddetlenen savaş, dönemin değişen gidişatına işaret ediyordu: Eğer emperyal bir gücü yenmek mümkünse, neden sömürgeci bir gücü yenmek mümkün olmasın?

Günümüzde, örneğin Fanon'un yazılarında şiddete başvurmama, şiddete kıyasla çok daha az ilgi çekmektedir. Anca, şiddete yönelik oldukça farklı vurgusunda Fanon, Kuzey Afrika'da Fransız yerleşimine karşı çok uzun süren şiddet içeren direniş tarihi bağlamında hareket ediyordu: Şiddet, durumun aciliyetinin gerektirdiği bir olguydu. Bunları keskin ideolojik veya ontolojik farklar olarak ele almak yanlış olacaktır. Mandela gibi, Fanon da şiddetten nefret ederdi. Diğer taraftan, Anglofon Afrika'da Nkrumah, Nyerere ve Kenneth Kaunda gibi şiddete karşı çıkan pek çok kişi pozisyonlarını değiştirdi. Nkrumah'ın pozitif eylemden vazgeçerek devrimci savaşa doğru yönelimi, kendisine karşı yapılan darbenin neokolonyal bir komplo olduğuna dair yorumuyla hızlanmış olsa da görevden düşmesinden önce başlamış bir süreçti (Hountondji 1996: 135). Nkrumah, pozitif eylem ilkelerinden vazgeçmiş olsa da Pan-Afrikanizm

idealine sadık kaldı: *Handbook of Revolutionary Warfare* (1968) (Devrimci Savaşın El Kitabı) kıtanın tamamı için düşünülmüştü ve Afrika'nın siyasi birliğini sağlamak üzere hem yerleşimci hem de kukla rejimlere karşı silaha başvuracak bir Tüm Afrika Halkları Devrimci Partisi ve Tüm Afrika Halkları Devrimci Ordusu'nun kurulmasını öneriyordu. Pek çok açıdan daha dikkat çekici olan, Zambiya'yı şiddete başvurmama kampanyasıyla özgürlüğe taşıyan ve bundan sonra fiziksel güçten ziyade, ahlaki güce dayanan Gandi siyasetinin taraftarı olan Cumhurbaşkanı Kenneth Kaunda'nın fikirlerini değiştirmesiydi. Ancak, dünyanın geri kalanının kendisini kınamasından etkilenmeyen ve yurt içinde liberal muhalefeti bulunmayan veya etkisiz olan düşmanlara karşı, sadece ahlaki güç başarılı olmaz. 1963-4 yıllarında Güney Afrika'daki Rivonia davası ve bir sonraki yıl Rodezya'da beyaz yerleşimci rejimin Tek Taraflı Bağımsızlık İlanı, şiddete başvurmama ilkesinin en tutkulu taraftarlarına dahi, kemikleşmiş beyaz yerleşimci rejimlerin, Gandi'nin elli yıldan fazla süre önce Güney Afrika'da geliştirdiği tekniklere tamamen duyarsız kalabildiğini kanıtladı. ANC'nin, NDP'nin ve Rodezya/Zimbabwe'de ZAPU'nun müzakereler ile anayasal reform elde etmeye çalışma yönündeki geleneksel duruşları hiçbir sonuç vermedi. Umkhonto we Sizwe'nin kuruluşunun ardından, Mozambik ve Zimbabwe'de 1964 yılında silahlı mücadelenin başlatılması, Afrika'daki kurtuluş mücadelelerinde yeni bir dönemin başladığını teyit etti. Angola'da MPLA, Portekizli rejimin askerî koşulları altında, gerilla savaşının tek olası ve geçerli mücadele yöntemi olduğunu ilan etti (Bragança ve Wallerstein 1982, II: 74). 18 Nisan 1966 tarihinde Zanu, *Chimurenga*, yani silahlı mücadeleyi başlattı. Rodezya'daki Smith rejiminin eylemlerini ele alan Kaunda, şu sonuca vardı:

> Adalet, yasallık ve ahlak meseleleri bir kenara bırakılabilirse ve bu tür bir devleti savunmak için şiddet kullanmak doğruysa, onu ortadan kaldırmak için şiddet kullanmanın da yanlış olmayacağı açıkça görülmektedir (Kaunda 1982: 75).

Altıncı Pan-Afrika Kongresi ilk kez Afrika topraklarında, 1974'te Darüsselam'da gerçekleştirildiğinde Afrika ulusal kurtuluş mücadelelerine ilişkin tartışmalarda, Angola, Gine-Bissau ve Yeşil Burun Adaları, Mozambik, Namibya, Somali, Güney Afrika, İspanyol Sahrası, Zimbabwe ve Filistin'deki silahlı mücadeleler öne çıkıyordu. Artık şiddet içermeyen direniş uygun görülmüyordu ve Pan-Afrikanizm, Devrimci Pan-Afrikanizm olarak adlandırılmıştı. Açılış konuşmasında Nyerere, Afrika sosyalizmi-

nin diğer iki değerini teyit etti: Ekonomik adaletsizliğe ve beyaz olmayanların insanlığını reddeden ırkçılığa son, "çünkü bu kıtanın ve dünyanın geleceği için temel öneme sahip bir gerçek bulunur. İnsanlık bölünemez bir bütündür. İnsanların renk ve ırklarından dolayı aşağılanmalarını kabul eden hiç kimse kendine saygı duyamaz veya başkalarının saygısını hak etmez." (Altıncı Pan-Afrika Kongresi 1976: 9, 90-1). Üç yıl sonra, Nyerere bile, sekiz yıllık şiddet dolu diktatörlüğünün ardından Uganda'daki İdi Amin'i iktidardan düşürmek için askerî güç kullandı. Ancak 1979 Monrovia Zirvesi'nde, "Afrika İnsan ve Halkların Hakları Şartı" kabul edilerek Nyerere'nin temel ilkeleri onaylanmış oldu.

Bununla birlikte, 1959 yılından sonra Cezayir, Angola, Mozambik, Güney Afrika ve Zimbabwe'deki özgürlük savaşçıları tarafından benimsenen daha sert siyasi seçenekler, o zamana kadar Afrika sosyalizmi ve Pan-Afrikanizm'e bağlılık gösteren rejimleri bile etkisi altına almaya başladı. Çok kesin bir kural olmasa da (Sri Lanka bunun kanıtıdır) Afrika'da ve diğer yerlerdeki rejimlerin bağımsızlıktan sonra başarısız olmaları, sömürgesizleşme süreci için gerekli olan şiddetin devam eden etkilerinden bağımsız düşünülemez. Cephe hattındaki ülkeler, Güney Afrika ve Amerika Birleşik Devletleri'nin devam eden istikrarsızlaştırma sürecine de maruz kaldı. Bu bağlamda, en sonunda popüler ve uluslararası düzeyde ahlaki, ekonomik ve askerî baskıların bir karışımı sonucu özgürleşen Güney Afrika'da, Afrika sosyalizminin iki alternatif olasılığı etkin bir şekilde birleştiren çağdaş bir versiyonunun yeniden ortaya çıkması dikkat çekicidir. Güney Afrika'nın kurtuluşu, şiddet ile şiddete başvurmama arasındaki seçimin her zaman mutlak bir seçim olmadığını ve kullanılan tekniklerin çeşitlerinin tek tek olaylara bağlı olarak belirlenmesi gerektiğini gösterdi. Güney Afrika'daki durum belli açılardan, şiddete başvuran ve başvurmayan farklı grupların bir araya gelmesiyle etkin bir diyalektik karşı-hegemonya aracının ortaya çıktığı Hindistan'daki duruma benziyordu. Mandela, adaletsiz bir rejimle karşı karşıya kaldığında şiddetten vazgeçmeyi reddetse de, temel bir ilke olarak şiddete başvurmama ilkesine bağlı olduğu için başarılı oldu. Güney Afrika'da yaşamaya devam eden Afrika sosyalizminin devam eden ilkeleri, ilk defa ekonomik olarak güçlü bir Afrika Devleti'nin, Afrika toplumları için yeni bir rejim ve yeni bir gelecek tanımlayabilecek durumda olması anlamına gelmektedir.

Afrika III: Senghorlar ve Frankofon Afrika Sosyalizmi

Siyahi Atlantik, sadece İngilizce konuşan bir topluluk değildi; aynı zamanda Fransızca, İspanyolca ve Portekizce de konuşan bir topluluktu. Afrika için yeni bir siyasi ve kültürel kimliğin yaratılması, aynı zamanda Frankofon ve son dönemlerde de Portekizce konuşan kolonilerden sömürge karşıtı entelektüel-siyasetçilerin üretimidir. Devrimci komünizmden Pan-Afrikanizm ve Afrika sosyalizmine geçiş, Frankofon ve Portekizce konuşan Afrikalı entelektüeller arasında da gerçekleşmiştir. Langley'in (1973) gösterdiği gibi, Anglofonlar büyük 1945 Kongresi'nde öne çıkmışlarsa da Pan-Afrika hareketi, *Kamerun Halkları Birliği* (*Union des Po-*

nı gösterdi. Anglofon Afrika'ya ilişkin olarak gözlemlenen, pozitif eylem ve şiddet arasındaki diyalektik burada da izlenebilmektedir; bu durumda iki olası kutupluluğu temsil eden alternatif bölgelerden gelen iki baskın karakter vardı: Léopold Senghor ve Fanon. Nkrumah ve Gandi'de olduğu gibi, ikisinin de stratejilerini, pozisyonlarını hangi alternatiflere karşı tanımladıklarını ele almadan incelemek, müdahalelerinin tarihsel diyalektiğini bastırmaya neden olur.

Fransa'nın Afrika'yı sömürgeleştirme tarzındaki farklılıklar, siyasi ve kültürel olarak ve bir de kendi kaderini tayin hakkı seçeneği bakımından, Frankofon Afrika'daki durumun, Britanya'nın kolonilerindekinden kayda değer ölçüde farklı olması anlamına gelmektedir. Britanya'nın sistemi, herhangi bir kolonileştirilmiş ülkenin teorik ve arzulayabileceği bir durum olarak ve genel anlamıyla bağımsız arazilerin bir federasyonuna doğru giden bir imparatorluk fikrine dayanırken; Fransızların asimilasyona dayalı sömürgeci sistemi, bütün imparatorluğun Fransız ana karasının hakiki bir parçası olarak görüldüğü anlamına gelir. Fransız Devrimi'nin eşitlik hevesi nedeniyle, Martinik gibi daha eski kolonilerin ve Senegal'in dört komününün (Saint-Louis, Dakar, Rufisque ve Gorée) sakinleri anayasal olarak Fransa'nın vatandaşlarıydı ve Fransız Ulusal Meclisi'ne milletvekili gönderiyordu. Sadece Fransız sömürgeci tebaadan olan başka yerlerde doğmuş kişiler bile, en azından teoride, kendilerini Fransız olarak düşünmek üzere eğitiliyordu. Bu politika, özellikle Karayiplerden ("Antiller") ve Batı Afrika'dan gelenler bakımından dikkate değer ölçüde başarılıydı ve sömürge karşıtı hareket içinde farklı bir dinamik yarattı. Fransız medeniyetine (farklı derecelerde) asimilasyonu öngören resmî doktrin, Britanya veya Hollanda tarzı daha hiyerarşik bir "birliktelik" politikasına doğru bir değişiklik lehine yüzyılın başından beri saldırı altında olsa da sömürgeleştirilmiş halkların Fransız kültürü ve eğitimini almasına daha çok önem verilmesi ve siyasi olarak Fransa'dan ayrılmaya yol açacak herhangi bir anayasal yol üzerine düşünmeyi reddetme mirası aynen devam etmiştir (Betts 1961). Topyekûn asimilasyon az sayıda kişi için başarılı olmuştur ancak, özellikle kolonilerini Fransız Meclisi'nde temsil etmek için Paris'e giden Blaise Diagné gibi sadık temsilciler olmak üzere önemli kişilerde etkili olmuştur (Cezayir gibi yerleşimci kolonilerde, bu tür temsilciler her zaman yerleşimci nüfus arasından seçilirdi). Afrika'da Fransız yönetiminin koşullarına karşı olanların ilk işi kendilerini, kendi "temsilcilerinin" memnuniyetle asimile olmuş duruşlarına karşı tanımla-

mak olmuştur. Ancak, asimilasyonun yasal olarak yazılı veya uygulamada dahi olmaması nedeniyle, imkânlar Britanya'nın sömürgeci tebaasının sahip olduğu imkânlardan kısmen farklıydı; aktivistler, garip bir şekilde hem tam entegrasyonu hem tam bağımsızlığı eşit şekilde savunabiliyordu. Yalnızca bu, neden bazı Fransız kolonilerinin sonunda Fransız anakarasının bir parçası olarak kalmayı tercih ettiğini açıklayabilir.

Dolayısıyla, paradoksal olarak pek çok durumda sömürge karşıtı milliyetçilik ve siyasi ve kültürel kendini tanımlama, daha geniş ve sorgulanmayan bir şekilde hâlen Frankofon kültürünün bir parçası olma varsayımının çerçevesi içinde yürütülüyordu. Bu tutum, Birinci Dünya Savaşı sırasında sömürgeci askerlerin silah altına alınması için yürütülen ve bütün sömürgeci öznelerin Fransız olduğu ve Fransa için savaşmak istediğini öne süren propaganda ile desteklendi; sonrasında savaş sırasında ve Rhineland'da savaş sonrasında sömürgeci askerlerin kullanımı ve *dette de sang*, yani Fransa'nın kendisi için yapılmış fedakârlıkların karşılığını vereceği karşılıklı bir yükümlülük anlamına gelen varsayımı ortaya çıkarmıştır (Dewitte 1985). Bu sav Britanya'nın, savaşta yer alan Afrika, Karayipler ve Asya'daki kolonilerinden gelen askerlerin birçoğu tarafından da kullanılmış ancak hiçbir zaman, Fransa'dakine benzer bir resmen tanımı elde edememiştir (Tabili 1994). Bu farkların sonucunda, Fransız sömürgeci vatandaş ve özneleri tarafından yazılan siyasi ve kültürel eserlerin çoğu, Fransa'nın bir parçası olmasa da en azından Fransız kültürünün bir parçası olarak kalma yönünde devam eden varsayım çerçevesinde, kültürel ve siyasi kendini tanımlama kavramları geliştirmiştir. Kültürel karışım ve modernliğe yönelik olumlu bir tutum kural olarak kalmıştır. Christopher Miller'ın da öne sürdüğü gibi, Frankofon Afrika entelektüellerinin erken yirminci yüzyıl kültürel teorisi, postkolonyal dönemde kültürel melezlik ve kültürler arası yazınbilime yapılacak vurguyu ve özellikle, günümüzle genellikle göz ardı edilen kültürel, entelektüel ve siyasi bir devamlılık bulunduğu izlenimini veren, *métissage* [karışım] ve *créolité*'ye [melezlik] yapılan vurguyu öngörür (Miller 1998: 3). Bu devamlılık, kariyeri Roman Jakobson'unki gibi, genellikle farklı nesillere ait olduğu düşünülen hareketleri kapsayan Edouard Glissant'ın kişiliğinde en açık şekilde görülebilir (Glissant 1989, 1997). Léopold Senghor gibi Fransız kültüründe farklılıklar olduğunu savunan ve dolayısıyla, başlangıçta bağımsızlığa karşı çıkanların siyasetlerine bugün kuşkuyla bakılmaktadır. Buna karşın, *Discourse on Colonialism* (1955) (Kolonyalizm Üzerine Söylev) başlıklı

sömürgecilik hakkındaki en büyük ahlaki şikâyetnamelerden birini yazan ve daha sonra Martinik'in Fransız ana karasıyla siyasi asimilasyonunu savunan ve bağımsızlığı reddeden bir siyasi partiye başarılı bir şekilde liderlik eden Césaire'in daha çelişkili pozisyonu bile, şüphesiz yazdıklarının net olması ve Césaire'in o dönemde vermesi gereken siyasi kararlardan bağımsız bir şekilde tartışılabilmesi nedeniyle, daha az sorunlu ele alınır görünmektedir (Césaire 1972). Sonuç olarak Césaire, postkolonyal yazının büyükleri arasında öğrencisi Frantz Fanon'unkine benzer bir konumda bulunmaktadır. Her ikisi de siyasi görüşlerine rağmen, kültürel anlamda asimile olmuş entelektüellerdir. Fanon'un siyasi radikalliği ancak, siyasi ortamı Karayipler veya Batı Afrika'dakinden çok farklı olan Cezayir'e taşınmasından sonra tam olarak gelişmiştir.

Genelde Anglofon sömürge karşıtı kültür, imparatorluk içinde kendi kendini yönetme hedefiyle başlamış ancak özellikle Rus Devrimi ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında tam kültürel ve siyasi bağımsızlık amacına giderek yaklaşmışken (Gandi'nin siyasi kariyerinde somutlaşan bir dönüşüm), Frankofon sömürgeci kültürleri daha diyalektik olarak, Ho Chi Minh ve Fanon gibi tam bağımsızlık talep edenler ile Césaire ve Senghor gibi anakara-kolonyal bölge ilişkisini daha eşitlikçi koşullarda yeniden oluşturmayı hedefleyerek, anayasal olarak bağımsız olunsun veya olunmasın, daha geniş Fransız siyasi ve ekonomik kültürünün bir parçası olarak kalmayı savunanlar olarak bölünmüştür. Postkolonyal teorinin (kabaca konuşulduğunda), Fanon'u desteklerken Léopold Senghor'u reddederek birçok açıdan Fanon'un Manişeist dünyasından ziyade, Senghor'un kültürel farkların birbirleriyle ilişkili türlerini incelemesine yaklaşması ilginçtir. Dahası, siyasi anlamda radikal olsa da Ho Chi Minh ve hatta muhtemelen Fanon'un daha diyalektik ikili modeli, üçkıta kültürlerinin koşullarından siyaset ve kültürel siyaset modelleri geliştirmekten ziyade, Avrupa Marksizmi'nin evrensel modelini Avrupalı olmayan bağlamlara uygulama çabasını temsil etmektedir (Ho Chi Minh 1967).

İki Dünya Savaşı Arasında Fransa

Her ne kadar Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında Fransız kolonilerinde devamlı isyan ve yaygın direniş hareketleri bulunsa da (Boahen 1985) sömürge karşıtı hareket büyük oranda anakaranın başkentinde,

yani Paris'te ifadesini bulmuştur. Bunun nedeni kısmen, kolonilere kıyasla burada daha fazla siyasi özgürlük bulunması, kısmen farklı kolonilerden Paris'e gelen aktivistlerin burada buluşması ve örgütlenmesi, kısmen de maddi kaynak ve diğer desteklerin Fransız Komünist Parti'sinden kolaylıkla elde edilebilmesiydi. Söz konusu harekete katılanların çoğunluğu, kolonilerin kısıtlayıcı ortamına kıyasla Paris'in özgürlükçü havasından, mevcut eğitim olanaklarından ve kültürel imkânlardan etkilenerek 1918'den sonra Paris'te kalan savaş gazisi aktivistlerdi (Langley 1973; Lawler 1992; Recham 1996). Büyük oranda, Christopher L. Miller'in deyişiyle "asimilasyonun cisimleşmiş hâli" olan, ancak 1915'te Gandi'nin de ünlü ifadesiyle "Britanya İmparatorluğu'nun aşık olduğum bazı ideallerini keşfettim." diyerek Hindistan'da Britanya ordusunda savaşmak üzere asker topladığı gerçeğiyle karşılaştırıldığında, doğrudan daha az kınanabilir görünen Senegalli milletvekili Blaise Diagné'nin asker toplama çabaları sayesinde, Birinci Dünya Savaşı'nda savaşmak üzere Avrupa'ya yaklaşık 200.000 Afrikalı getirildi (Conklin 1997: 142-50; Echenberg 1991: 45-6; Miller 1998: 17; Overstreet ve Windmiller 1959: 19). Kuzey Afrika'dan gerçekleşen ilk büyük çaplı göç olayında, pek çok Cezayirli de cepheye giden işçilerin yerini doldurmak üzere Fransa'ya getirildi. Mevcut siyasi özgürlük çerçevesinde Messali Hac'ın 1920'lerde Paris'teki Cezayirliler arasında Kuzey Afrika Yıldızı (Étoile Nord-Africaine) adlı örgütü kurmasını sağlayan da bu oldu. Savaşın öngörülemeyen sonuçlarından biri Afrika, Karayipler ve Çinhindi'ndeki farklı kolonilerden bireyleri bir araya getirerek, tam da komünistlerin evrensel bir sömürge karşıtı ideoloji sunduğu dönemde genel olarak bu tür bir ideolojinin geliştirilmesini kolaylaştıracak şekilde etnik, kültürel ve coğrafi ayrımları aşan yeni bağlar yaratmasıydı. Britanya'nın kolonilerinde olduğu gibi, Fransa'nın bütün kolonilerinde Fransızcanın her alanda dayatılmasının da, farklı ülkelerden gelen aktivistlerin birbirleriyle iletişim kurabilmelerini kolaylaştırmak gibi amaçlanmayan bir sonucu olmuştu. Bu tür bir koordinasyonun kamusal alandaki ilk tezahürü, özellikle Çinhindi bölgesi ve Antillerden olmak üzere Fransız İmparatorluğu'nun bütün bölgelerinden gelen aktivistleri kapsayan bir komünist organizasyon olan, 1922 ila 1926 yılları arasında çıkan *Le Paria* başlıklı gazeteyi yayımlayan ve Ho Chi Minh tarafından kurulan Koloniler Arası Birlik'ti (Union Inter-coloniale). Koloniler Arası Birlik, kolonilerin kurtuluşunun Avrupa'daki devrimin ardından gerçekleşeceği yönündeki resmî Komintern çizgisini takip ediyordu

ancak dikkatini Çinhindi, Antiller ve Afrika'daki Fransız yönetimini ifşa etmeye yöneltmişti (Dewitte 1985; Langley 1973: 293). 1928'den sonra ve Komünist Parti'nin sömürge karşıtı pozisyonunun Altıncı Komintern Kongresi'nde canlandırılmasının ardından Fransız Komünist Partisi, her ay *Bulletin Colonial* (Kolonyal Bülten) başlıklı bir dergi yayımlayan Kolonyal Komisyon'u kurmuş ve Fransız kolonilerinde, her daim Paris'teki Komünist Parti tarafından denetlenmesi gereken komünist parti ve örgütlerin kurulmasını teşvik etmiştir. Britanya ve Britanya'nın kolonilerinde olduğu gibi, diğer yerlerdekine benzer şekilde Afrikalılar, radikalizmleri ırkçı karşıtı ve sömürge karşıtı olsa da nadiren Afrikaların ihtiyaçlarına ve bakış açılarına uzanan beyaz Avrupalılar tarafından bu tür kontrol edilme çabalarına direnme eğilimi gösterdiler. Komünist olmayan bir alternatif de Garveyizm'de mevcuttu. Paris'te ve PCF'nin yakın yörüngesinin dışında Fransız kolonilerindeki bu ve diğer sömürge karşıtı aktivizm türleri bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Ancak bu ayrım, hiçbir zaman tam olarak kesin olmadı. Başka yerlerdeki sömürge karşıtı aktivistlerde de sık sık karşılaşıldığı üzere, resmî ve resmî olmayan komünist ve sömürge karşıtı milliyetçilik hiçbir zaman mutlak bir şekilde ayrı değildi ve hükûmetler ile istihbarat örgütleri tarafından sıklıkla birbirine karıştırılıyordu. Bu, Garan Kouyaté gibi parti üyelerinin genellikle aynı zamanda komünist-olmayan örgütlere üye olması ki bunun tersi de doğrudur ve partinin komünist olmayan gruplara da maddi veya başka tür destek vermesi nedeniyle anlaşılabilirdir. "Komünist cephe örgütü" kavramı, genellikle ana hatlarıyla temel ideolojik eğilimi yansıtmak için kullanılır.

Sömürge Karşıtı Aktivistler: Houénou, Senghor veGaran Kouyaté

İki dünya savaşı arasındaki yıllarda Paris'te, doğrudan PCF kontrolü dışında bulunan üç önemli Afrikalı sömürge karşıtı siyasi örgüt bulunmaktaydı ve bunlar üç şahsiyetin liderliğinde faaliyet gösteriyorlardı: Tovalou Houénou (Dahomey'den), Lamine Senghor (Senegal'den) ve Tiémoho Garan Kouyaté (şimdiki Mali olan Fransız Sudanı'ndan). Bu kişilerin hepsi, milliyetçi olmaktan ziyade Afrikalı bir bakış açısı benimsedi. 1960'lara kadar devamlı ve üretken bir şekilde işleyen radikal bir entelektüel-siyasi gelenek oluşturdukları için diasporanın bir parçası olan bu kişilere, dâhil

oldukları örgütlere ve geliştirdikleri sömürge karşıtı ideolojilere odaklanacağım. Söz konusu gelenek, bütün Frankofon Afrika'nın özgürlük siyaseti üzerinde büyük etki sahibi olmuştur ve Fanon ve diğerleri aracılığıyla, postkolonyal teoriyi doğrudan beslemektedir. Savaş öncesi dönemde Frankofon Afrika'da yerel siyasi faaliyetler, Anglofon kolonilerde olduğundan daha az etki yarattı. Önemli gelişmeler arasında, dört komünün Senegal'de Fransız Temsilciler Meclisi'nde ilk siyasi Afrikalı Temsilciyi, Blaise Diagné'yi seçmesi bulunmaktadır. Kendisi de bir reformcu ve – W. E. B. Du Bois tarafından ikna edilerek – 1919'da Paris'teki Pan-Afrika Kongresi'nin organizatörlerinden biri olan Diagné, 1914 yılından 1934 yılında hayatını kaybedene dek temsilci olarak kalmıştır (Du Bois 1965: 9). Kısa zamanda Houénou, Senghor ve Garan Kouyaté tarafından, kendi sembolik statüsünden ödün vermeye ve Fransız yönetiminin tedrici reformcu politikalarını kabul etmeye fazla istekli olarak algılanmaya başlanmıştır. Kendisinin liderlik ettiği Cumhuriyetçi Sosyalist Parti'nin gücü ve Senegal'de kalıcı siyasi etkisi, Léopold Senghor'un daha sonraki ılımlı duruşunu kısmen açıklamaya yardımcı olur. Birinci Dünya Savaşı'nın ardından, Anglofon Afrika'da olduğundan daha az yaygın olsa da bir siyasi platform çeşitliliği sağlayan pek çok gençlik örgütü ve sosyal örgüt kuruldu. Yerel düzeyde en etkili olanlar, Batı Afrika'da İnsan ve Vatandaş Hakları Cemiyeti (Ligue des Droits de l'Homme et du Citoyen) ve Fransız Ekvator Afrikası'nda André Matswa'nın liderlik ettiği Fransız Ekvatoral Afrikası Kökenlilerle Yardımlaşma Cemiyeti (Société Amicale des Originaires de l'Afrique Equatoriale Française) idi. Her iki örgüt de iş bırakma eylemi başlattı ancak başlattıkları eylem, sömürgeci makamlar tarafından etkili bir şekilde bastırıldı.

Tovalou Houénou ve Siyah Irkın Müdafaası Evrensel Birliği (LDRN)

Genellikle daha sonra ortaya çıkan *négritude* teorilerinin en önemli habercilerinden biri olarak kabul edilen *Involution de métamorphoses et des métempsychoses de l'univers* (1921) (Evrenin başkalaşımının ve ruh göçünün involüsyonu) başlıklı olağanüstü eserin yazarı ve o tarih itibariyle Paris solunun sosyal çevrelerinde tanınmış bir şahsiyet hâline gelmiş olan Tovalou Houénou 1924'te, siyahi bir adamın yanındaki masaya oturduk-

larını gördüklerinde çok öfkelenen ve Amerikan turistlerin tipik kültürel emperyalizmleriyle, hâlen Amerika Birleşik Devletleri'nin Jim Crow[3] dünyasında yaşadıklarını kendilerinden emin bir şekilde varsayan bazı beyaz Amerikalılar tarafından Montmartre'da bir kafeden atıldı. Gandi'nin Güney Afrika'ya gelişinden kısa süre sonra birinci sınıf tren vagonundan atılmasına gösterdiği tepkiyle karşılaştırılabilecek bir aydınlanma anı olan bu deneyim, Houénou'nun adının da gösterdiği gibi, o dönem Karayipler, Batı Afrika ve Paris'teki Afrika diasporasının üyeleri arasında çok etkili olan Garveyci Pan-Afrikanist ilkelere dayanan Siyah Irkın Müdafaası Evrensel Birliği'ni (Ligue Universelle de Défense de la Race Noire – LDRN) kurmasına neden oldu. Hareketin çökmesine rağmen, Garveycilik, Houénou'dan 1940'ların sonlarında ortaya çıkan *Présence Africaine*'in kültürel gündemine kadar *négritude* hareketi aracılığıyla siyasi aktivistlerin hayallerini sık sık şekillendirmeye devam eden olanaklar ortaya koydu. Houénou'nun hâlihazırda Komünist Parti'yle ve kendisini UNIA'nın Fransa'daki temsilcisi olarak tanımlayan ve Houénou'nun, gazetesi *The Negro World*'ün, memleketi Dahomey'de *Le Paria* ile birlikte dağıtımına yardımcı olduğu Marcus Garvey'in UNIA'sıyla ilişkisi vardı (Boahen 1985: 646; Langley 1973: 293). 1924 yılında Garvey'le tanışmak ve bir UNIA toplantısında Paris'in artık "siyah ırkın merkezi" olduğunu iddia ettiği bir konuşma yapmak üzere New York'a gitti. Komünizm ve Garveyciliği müzakere edebilmesi, Paris veya Dahomey'in bakış açısından açıkça uzlaşmaz görünen siyasi pozisyonların birleştirilebileceği ve yeni sömürge karşıtı özgürlük kültürlerinin temelini oluşturmak üzere yeniden yapılandırılabileceğini ortaya koyar. Kısa bir süre LDRN, Afrika kültürleri ve Afrika diasporası çapında yeni bir siyahi gurur hareketini kucaklayan, kolonilerdeki koşullara karşı çıkan, kolonilerin haklarını savunarak ya mutlak özerklik ya da tamamen asimilasyon talep eden Pan-Afrikanist bir dergi olan *Les Continents*'ı yayımladı. *Les Continents*'ın diğer editörlerinden biri, Avrupa sömürgeciliğinin ve onun Afrika'daki uygarlaştırma misyonunun sert bir eleştirisi olan *Batouala* (1921) adlı romanı, savaş sonrası dönemde Paris'teki Afrikalıların radikal sömürge karşıtı gündemini belirleyen, Martinikli René Maran'dı. 1924 yılında dergi, iş birlikçi olduğunu söylediği Blaise Diagné'nin dergiye karşı açtığı ünlü hakaret davasını kaybetti. Söz konusu dava muhafazakâr Afrikalı temsilciler ile daha genç radikal Afrikalı muhalifler arasındaki farkların belirginleşmesine neden oldu ve yeni radikal siyasi pozisyonların mahkemede

kamuoyu önünde dillendirilebilmesine yaradı. Houénou'nun kendisi dahi, söz konusu farklara ilişkin tercihleri bakımından dikkate değer ölçüde ikircikliydi ve "Koloniler için genel meselelerde Anavatan ile emperyal ilişkiler saklı kalmak üzere mutlak özerklik veya herhangi bir sınır ve ırka dayalı ayrım olmaksızın tam ve bütüncül asimilasyon" seçeneklerini eşit derecede savunabiliyordu (Langley 1979: 235). *Involution de metamorphoses et des metempsychoses de l'univers* adlı eseri asimilasyon imkânını, Joycecu bir başkalaşım ve ruh göçü incelemesi üzerinden felsefi açıdan dile getirdiği ve Miller'ın ifade ettiği gibi "involüsyon(un) yanıltıcı ayrımlardan kaynaklanan ve baskıcı bir farklılık koşulundan kaçışı temsil ediyor gibi göründüğü" ilginç ve anlaşılması güç bir metindir (Miller 1998: 52). Aynı zamanda involüsyon, kültürlerin kaynaşması süreçlerinin getirdiği eş zamanlı devrimlere de açıktır ve Houénou'nun kendisi de, taviz vermeyen Fransız sömürgeci rejimine ilişkin tutumunda giderek daha militanlaşmış görünmektedir. Harlem'de tanıştığı Garveycilerin teşvikiyle ve başka bir radikal olan Louis Hunkanrin'in Paris'ten Dahomey'e dönüşünden cesaret alan Houénou daha sonra, 1923'ten beri sosyal kargaşanın devam ettiği memleketi Dahomey'i özgürleştirmek üzere başarısız bir girişime dâhil oldu. Bir dizi eylem ve grev öyle bir kargaşaya dönüştü ki Houénou'nun milliyetçi grubu yeraltına sürüldü ve lider kadrosu tutuklandı. Ömrünün geri kalanında, 1936'ya kadar, Senegal'de kaldı ve burada Diagné karşıtı siyasete aktif olarak dâhil oldu ve komünist ırkçı karşıtı sömürge karşıtlığının involüte versiyonunu savunmaya devam etti (Boahen 1985: 646-7; Langley 1973: 298-300).

Lamine Senghor ve Zenci Irkın Müdafaası Komitesi (CDRN)

1926 yılında, daha genç olan Léopold Senghor'un uzaktan kuzeni olan, militan sömürge karşıtı komünist Lamine Senghor ile bir düzine radikal genç Afrikalı, LDRN'nin haleflerinden biri olan Zenci Irkın Müdafaası Komitesi'ni (La Comite de Défense de la Race Nègre – CDRN) kurdular ve ölümünden sonra Lenin'i onursal başkan olarak seçtiler. Bunun da gösterdiği gibi, CDRN Komünist Parti'ye ve sendikalara daha fazla yaklaşacak ve Komintern'le iş birliği yapacaktı. Lamine, savaş sırasında Fransa'da orduda görev yaptıktan sonra tekrar yerleşmek üzere yaptığı başvurunun

reddedildiği memleketi Senegal'den dönüşünde 1924 yılında PCF'ye katılmıştı. Söz konusu ret kararı teknik bir ayrıntıya dayandırılmıştı ancak esasen, Koloniler Arası Birlik'te faaliyet göstermiş olmasından kaynaklanıyordu (Dewite 1985). Partinin 1925 yılında, siyasi meseleleri ırk konusu etrafında öncelemeyi reddetmesi – ki kendisi için bu politika Blaise Diagné'nin pozisyonuna fazla yakındı – nedeniyle partiden istifa etti. Senghor'un liderliğinde CDRN parti tabanını genişletti ve Senegal'de Houénou gibi siyasi aktivistlerin çalışmalarını destekledi. Aynı zamanda CDRN'nin sendika birimi, siyahi denizciler, işçiler ve eski askerleri radikalleştirmek amacıyla, Marseilles ve Le Havre gibi ana limanlarda şubeler kurdu. Emile Faure ve radikal komünist ve LAI üyesi Garan Kouyaté'nin iş birliği ve Komünist Parti'nin maddi desteğiyle, CDRN, Fransız Afrikası'nda yaygın olarak dağıtılan bir dergi olan *La Voix des nègres* (Zencilerin Sesi) isimli dergiyi çıkardı. Derginin adı, daha sonra *La Race nègre* (Zenci Irk) olarak değiştirildi. *La Voix des nègres*'de, Senghor CDRN'nin politikasını "ezilen halkların kurtuluşu ve dünya devrimi için samimiyetle mücadele eden örgütlerle devamlı iş birliği" olarak tanımladı (Langley 1973: 304). Dergi, bağlı olduğu kuruluşun militanlığını yansıtıyordu; Fransız sömürgeci politikasını sert bir şekilde eleştiriyor, koloniler için tam bağımsızlığı savunuyordu. Senghor ve Garan Kouyaté tam bağımsızlığın emperyalizme karşı bir sınıf savaşıyla kazanılabileceği yönündeki komünist duruşa bağlı kalırken, Faure giderek daha fazla, yerli Afrika siyasi geleneklerine geri dönmeyi sağlayacak bir sömürge karşıtı bağımsızlık hareketini savunuyordu. Dergi, *Les Continents* dergisiyle tüm dünyadaki sömürge karşıtı hareketlere ilişkin geniş bir ilgi yelpazesini paylaşıyor ve Ho Chi Minh'in Çinhindi hakkında yazdıklarını ve Kuzey Afrika Yıldızı'nın, Londra'daki Batı Afrika Öğrenciler Birliği'nin, Garvey hareketinin ve NAACP gibi ABD'deki diğer Afrika Kökenli Amerikalı örgütlerin faaliyetleri hakkında raporlar içeriyordu (Langley 1973: 306).

Fransız sömürgeciliğine karşı saldırılarının şiddeti ve ateşli milliyetçiliği nedeniyle Senghor'un kendisi hakkında çokça yazılıp çizilmiştir. Yaklaşımına ilişkin güzel bir özet, 1927'de Emperyalizme Karşı Birlik Konferansı'nda yaptığı, *La Voix des negres*'in ikinci sayısında yayımlanan açılış konuşmasında bulunabilir. Senghor'un konuşması, Houénou ile pek çok siyasi pozisyonu paylaştığını ve anlatım bakımından, Fransız sömürgeci yönetiminin gerçek alışkanlıklarını çarpıcı bir şekilde sergilemek üzere iğrençlik derecesinde vahşi bir olayı veya zalimane bir cezayı

anlatmak gibi benzer teknikleri kullandığını göstermektedir. Senghor'un komünizmi kendisini dünya devrimi hedefine sadık olarak tanımlanmasından bellidir. Yine de öncelikleri Afrika merkezlidir; CDRN'nin amacını şu şekilde tanımlar:

> Irklarının kurtuluşunu sağlamak üzere adım atmaya kararlı genç Zencileri kapsayan bir örgüt. Bizim ırkımızın dünyada en çok ezilen ırk olduğunun herhâlde farkındasınızdır. Bu, dünyadaki bütün emperyalistler tarafından ezilen ve yaşayıp ölmesine düşmanları tarafından karar verilen ırktır (Langley 1979: 256).

Senghor ayrıca, medeniyet getirme adına kolonilerde uygulanan zulme saldırmıştır; angaryayı ve kolonilerin bir emperyal güç tarafından diğerine satılmasını modern kölelik türleri olarak eleştirmiş, Fransız vatandaşları ve Fransız (kolonyal) tebaasından savaş gazilerine ödenen tazminatların miktarının kayda değer ölçüde farklı olması adaletsizliğine saldırmış ve Fransız kolonilerinin yerli sakinlerinin askere alınması veya iş gücüne katılması gerektiğinde Fransız olarak addedilmesi gibi asimilasyon politikasının uygulamadaki çelişkilerine karşı çıkmıştır. "Ancak sıra haklarımızı vermeye geldiğinde, Fransız olmaz; Zenci oluruz." der (a.g.e., 260). Senghor'un konuşması, konferansa katılan delegeleri etkilemiş olsa da Fransız makamlarını da etkiledi ve Brüksel'den Paris'e dönüşünde tutuklandı. Daha sonra, sağlık sorunları nedeniyle serbest bırakıldı ve o yıl sona ermeden tüberküloz nedeniyle hayatını kaybetti.

CDRN'nin *La Voix des nègres* dergisinin iki sayısından ilkinde, 1927 yılında yayımlanan "DÜNYANIN BÜTÜN ZENCİLERİNE" başlıklı bir manifesto çıktı ve Afrika uluslarının bir kez daha ayaklanıp serpilerek kendi çabalarıyla kendilerini özgürleştirmeleri gerektiğini ilan etti. CDRN'nin özgün pozisyonu, yalnızca Komintern bildirilerinde bulunanlarla kıyaslanabilecek, bütün sömürgeci ülkeler için bağımsızlık talep eden radikal ve genel bir sömürge karşıtlığıyla, nihayetinde şüphesiz Garvey'den esinlenen, bütün dünyada "Zenci ırkının" müdafaasına dayanan bir siyaseti birleştirdi. CDRN'nin Komünist Parti tarafından maddi olarak desteklendiği gerçeği, PCF'nin, komünist partilerin sömürge karşıtı devrimci hareketlere yardım etmekle görevlendirildiği İkinci Komintern Konferansı'nın genel ilkelerini uygulamaya geçirdiğini gösterir. Senghor ile komitesi tarafından sağlanan, komünist ilkelerin belli bir Afrikalı siyaset için bu şekilde birleşim ve dönüşümü, Pan-Afrikanizm'in sosyalist bir harekete dönüşümünü önceden haber vermiştir.

Senghor'un radikalliği, kültürel ve daha genel siyasi meselelere uzanmıştır. Çalışmaları hakkında yazdığı önemli bir makalede Christopher L. Miller, Senghor'un, Houénou'nun Siyah Irkın Müdafaası Evrensel Birliği'nin adını, Zenci Irkın Müdafaası Komitesi olarak değiştirmesine dikkat çeker: Senghor'un CDRN'in değişen adındaki zenci sözcüğüne vurgusu çok önemlidir. *La Voix des nègres* dergisinin ilk sayısının ilk sayfasında çıkan "Zenci sözcüğü" (Le Mot nègre) başlıklı makale, Miller'ın sözcükleriyle, "o tarihten bu yana nesillerin yalnızca Léopold Sédar Senghor ve Césaire'in Négritude (Zencilik) hareketine atfettiği bir proje olan *siyahlığın dil yoluyla rehabilitasyonunu*" savunur (Miller 1998: 33). CDRN'nin açık olarak ifade edilen projesi, "zamanımızın ayıp sözcüğü" olarak betimlediği kelimeyi yeniden kazanmaktı: Fransızların yaygın şekilde *evrimleşmiş (evolué)* "medeni" Afrikalı, eğitimsiz Afrikalı işçi ve ilkel köylüyü birbirinden ayırmak için kullandıkları "renkli kişiler" (hommes de couleur), "siyahlar" (noirs) ve "zenciler" (nègres) arasındaki sınıf ayrımlarıyla mücadele etmekti. Dolayısıyla Fransızların ırk söylemi, aynı zamanda asimilasyon derecesine bağlı olarak kültürel sınıf farklarıyla da iç içeydi. Bunun sonucu, Fransız Afrikalıları kendi aralarında bölmekti. Siyasi bir direniş hamlesi olarak Senghor, "en altta bulunan" zenci kelimesinin, tüm Afrikalıların ve Afrika kökenlilerin özdeşleşebilecekleri bir Pan-Afrika terimi hâline gelmesi gerektiğini savunur:

CDRN gençliği, bu kelimeyi sizin içine sürüklediğiniz çamurun içinden almayı ve bir sembol hâline getirmeyi görev kabul etmiştir. Bu, bizim ırkımızın ismidir.

> Artık topraklarımız, haklarımız ve özgürlüğümüz bize ait olmadığına göre, ten rengimizin parlaklığıyla birlikte, atalarımızın bize mirasından arda kalan tek şeye tutunuyoruz. Bu isim bizimdir; biz ona aitiz (...)! [O]nu bir şiar gibi kullanıyoruz; bir bayrak gibi. Kendimizi, başında büyük Z ile Zenciler olarak adlandırmakla onurlandırıyoruz ve şereflendiriyoruz (aktaran Miller 1998: 35).

Afrika ırkının müdafaasına adanmış bir derginin ilk sayısında bulunan bu tür bir açıklama, emperyal tahakkümün negatif dilinin reddine dayanan yenilenmiş bir kimliği savunuyor olması itibariyle özellikle güçlü ve özgündür. O zamandan beri pek çok azınlık hareketinin de doğruladığı gibi, kendini adlandırma ve olumlu bir kimliğe dönüşün temeli olarak aşağılamak [denigration (aşağılama) kelimesinin kendisi bile, Avrupa

kültüründe ırkçılığın tarihini ele vermektedir] için kullanılan etiketleri yeniden sahiplenme eylemi, önemli bir siyasi başkaldırı ve özgürleşme eylemidir. Her ne kadar burada yenilenmenin kaynağı, Léopold Senghor ve Césaire'in savunduğu gibi geleneksel Afrika kültürüne dönüş iddiası olmaksızın siyasi, dilsel ve ırksal ise de, CDRN manifestosu ilk defa *négritude* hareketi tarafından geliştirilecek stratejiyi dillendirmektedir. Buna karşılık, Lamine Senghor'un hareketinin güçlü siyasi stratejisi, *négritude* hareketine, edebiyat tarihi kitaplarında sunulandan çok farklı bir ortaya çıkış bağlamı sağlamaktadır. *Négritude* 1930'ların Parisi'nde kültürel bir hareket olarak ortaya çıkmadı: Frankofon, Afrikalıların zaten çok politize olduğu ancak henüz kültürel devrim kaynaklarını özgürleşme hareketlerinin stratejilerinin yelpazesinde kullanmaya başlamadıkları bir ortamda ifade edildi. Dolayısıyla, Marksizm'den alınan fikirlerin farklı yollarla Afrika kültürlerinin özgün talepleriyle birleştirilebileceği Afrika sosyalist siyasi felsefelerinin tam olarak gelişimine izin verecek ilave kültürel parçayı sağladı.

Senghor aynı zamanda *La Violation d'un pays* (1927) (Bir ülkeye tecavüz) başlıklı, Batılı sömürgeci gücün Afrika'nın sömürgeci öncesi dönemdeki uyumunu ihlali ve uyguladığı şiddet hakkında güçlü bir fabl veya mesel olan ve sömürgeciliğe karşı çıkarak onun tahakküm ve sömürü sistemlerini tarif eden ilk Frankofon Afrikalı kurgu eseri unvanını taşıyan kısa romanın da yazarıydı (Senghor 1927; Miller 1998: 25-8). Kitabın büyük bölümü Senghor için temel öneme sahip olan Afrikalıların Fransız ordusuna alınmalarının haksızlığını ve daha sonra gazilerin gördüğü utanç verici muameleyi ele alır. Ancak çok daha militan bir şekilde, kolonileştirilmiş halkların emperyalist güçlere karşı dünya çapında devrimlerinin kıyamete benzer şekilde patlak vermesiyle sona erer. Bu romanın ortaya çıkmasına ilişkin rastlantı, Senghor'un bunu 1920'lerin Paris'inin liberal siyasi atmosferinde (her ne kadar Senghor devamlı surette istihbarat örgütlerinin gözlemi altında olsa da) yazıp yayımlamış olabilmesidir. Buna karşı Afrika'ya ithali yasaklanmış ve oraya gönderilen nüshaların çoğu, kıtaya vardıklarında yetkililer tarafından alıkonulmuştu:

> Bu dönemde bir yanda, Fransa'da sömürgeciliğe karşı aktif ve örgütlü direniş, diğer yanda ise kolonileştirilmiş topraklarda muhalefetin etkili bir şekilde bastırılması arasındaki uçurum, bu başarısız girişimle de kanıtlanmaktadır. Fransa'da sürgün olmak Lamine

> Senghor'un sömürge karşıtlığını ifade etmesine olanak sağlamış ve Komünist destek de kendisine gerekli araçları vermiştir ancak Afrika'da sömürgeci güç, bu tür tehditleri bertaraf etmekte hiç zorlanmamıştır (Miller 1998: 28).

Liberal Londra ve Britanya kolonileri ve hatta Lizbon ile Portekiz kolonileri arasında da aynı fark söz konusuydu. Zorla sürgüne gönderilen veya gönüllü sürgün olan aktivistlerin tamamı, anakaranın başkentlerinde bir araya geliyor, hızla birbirleriyle iletişim kuruyor ve imparatorluğun kalbinde sömürge karşıtı örgütler kuruyorlardı. Polis tarafından yakın olarak izlense de kolonilerle bağlantıları her zaman polis denetimi yoluyla tamamen etkisiz hâle getirilemiyordu. Hindistanlı M. N. Roy gibi entelektüeller, posta hizmetleriyle iletişim kurmayı tercih ettiği için kolaylıkla kontrol edilebiliyordu; Senghor ve Garan Kouraté gibi diğerleri ise hem Fransa'da hem de Batı Afrika'da siyasi örgütler oluşturmuş ve kendilerine yakın diğer siyasi örgüt ve sendikalarla yakın bağlantılar kurmuşlardı ve daha az sorun yaşıyorlardı. Senegal halkına *La Violation d'un pays* başlıklı romandan ancak kısıtlı sayıda nüsha ulaşmış ve kolonilerde üretimi tamamen yasak olan Paris merkezli radikal gazete ve dergiler yasa dışı olsa da sömürgeci bölgede serbestçe dolaşıyordu.

Tiémoho Garan Kouyaté ve Zenci Irkın Müdafaası Birliği (LDRN)

Pek çok sömürge karşıtı hareket gibi, CDRN'nin üyeleri de değişen siyasi önceliklere ve radikallik derecelerine sahip stratejileri savunan farklı fraksiyonlara bölündü. CDRN'de bu durum, Antillerli ve Afrikalı bakış açıları ve öncelikler arasındaki gerilim nedeniyle özellikle arttı. Fraksiyonlar arasındaki bu tür tartışmalar nedeniyle 1927 yazında Senghor ve Garan Kouyaté, bu olaydan sonra ismini Zenci Irkının Çıkarlarının Müdafaası Komitesi olarak değiştiren CDRN'den ayrıldı ve Zenci Irkın Müdafaası Birliği'ni (Ligue de Defense de la Race Nègre – LDRN) kurdu. Dergisi olan *La Race nègre*, *La Voix des nègres* dergisinin siyasi çizgisini devam ettirdi; ilk sayısı, *petit negre*[4] denen lehçede yazılmış bir makaleyi yayımlayarak, dil siyasetini bir adım ileri götürdü (Dewitte 1985: 150-7; Miller 1998: 43-4).

1929'da, Senghor'un zamansız ölümünün ardından, LDRN'nin liderliği Kouyaté'ye geçti. Fransız Sudanı'ndan gelen Tiemoho Garan Kouyaté, Paris Üniversitesinde edebiyat öğrencisiydi. Aynı zamanda komünistti ve Komünist Parti'nin çeperlerinin hemen içinde veya hemen dışında bulunan pek çok siyasi örgütte aktivistti. Garan Kouyaté, 1930'ların başında George Padmore'un yakın arkadaşı oldu ve ikisinin pek çok ortak noktası olduğu kolaylıkla görülür: İlkesel ve duygusal olarak komünist olan iki adam da buna rağmen, partinin merkezî kontrolüne direniş gösteriyordu ve ikisi de Afrika siyasi kimliğini programlarının merkezine koyan örgütler kurdu. Garan Kouyaté aynı anda, bazıları komünist olan bazılarıysa olmayan pek çok farklı örgüte dâhil olmuş görünmektedir ve bunun sonucu olarak bugün bile, siyasi faaliyetlerinin listesini çıkarmak zordur: Kendisinin bir biyografisi yoktur ve yazdıkları da derlenmemiştir. Liderliği sırasında LDRN, Komünist Parti, Komintern, Profintern örgütleri ve komünist sendikalar ile yakın iş birliği geliştirdi. Lamine Senghor'unkine benzeyen hareketli bir kampanya ile Garan Kouyaté, Bordeaux ve Marseilles gibi Fransız limanlarını gezdi ve limanlarda ve LDRN'nin Kongo'daki 1929 ayaklanmalarına müdahil olduğu Fransız Afrikası'nda şubeler, sendikalar ile LDRN tartışma grupları kurdu. Garan Kouyaté aracılığıyla, LDRN aynı zamanda komünist Uluslararası Zenci İşçiler Sendika Komitesi ve Padmore'un *The Negro Worker* dergisiyle yakınlaştı. LDRN, Messali Hac'ın Kuzey Afrika Yıldızı'yla, Çinhindililer Birliği'yle, yasaklı devrimci eserleri kolonilerde dağıtan denizcilere temin eden Uluslararası Denizcilik Klubü (Club International des Marins) gibi örgütlerle de yakın çalışmaya başladı. Kuzey ve Batı Afrika'da, Madagaskar'da ve Çinhindi'nde farklı Fransız kolonilerindeki milliyetçi hareketleri birleştirmeyi amaçlayan önemli bir pan-milliyetçi siyasi örgüt olan Sömürgeci Birlik'in (Rassemblement Coloniale) kurulmasında önemli rol oynadı (Padmore 1956: 335). 1930 yılında, Senegal'den Emile Faure ve Haiti'den Leo Sajous [Paulette Nardal tarafından kurulan edebî dergi *La Revue du mondenoir*'ın (Siyah Dünya Dergisi) editörü] ile birlikte Garan Kouyaté, Londra'daki Batı Afrika Öğrenci Birliği'ne benzer bir örgüt olan Paris Zenci Enstitüsü Evrensel Komitesi'ni (Comité Universel de l'Institut Nègre de Paris) de kurdu.

Garan Kouyaté'nin faaliyetlerinin ivmesi çok olağanüstüydü ve uygulamada, sömürge karşıtı hareketteki teorik ve siyasi pozisyonların yaşayabilir siyasi örgütler ve kitlesel desteği oluşturmak gibi tabana yönelik faa-

liyetlerle eş zamanlı olarak ortaya konduğunu gayet güzel göstermektedir. Bu diaspora aktivistleri, merkez ve çevreler, orta nokta ve kenarlar arasında dolaşan ve bunlar arasında kuvvet hatları kuran gerçek "sınır entelektüelleri"ydiler. Orta noktada, anakaraların başkentlerinde marjinaldiler ancak herhangi bir şekilde yansıtıcı veya kararsız değildiler (Jan-Muhamed 1992). Eğitim ve ideoloji yoluyla asimile oldukları sömürgeci ideolojiden eleştirel kopuşları dışında herhangi bir mesafe, süreksizlik ve kopuşları yoktu. Siyasetleri adanmış, pozisyonları ifade edilmiş ve hedefleri açıktı.

LDRN'nin siyasi programı, Komünist Parti'yle paylaştığı, koloniler için kendi kaderini tayin hakkı ve bağımsızlık yönündeki açık talebe dayanıyordu. LDRN, muhafazakâr siyahi Fransız temsilciler Diagné ve Gratien Candace (Guadeloupelu) tarafından temsil edilen "Avrupalılaşmış zencilere" Houénou'nun başlattığı saldırıyı devam ettirmiş ve asimilasyon doktrinine, uygulamada yalnızca kolonilerdeki Fransız yerleşimcilerin siyasi temsili sonucunu doğurduğu gerekçesiyle saldırmıştır (Langley 1973: 310-11). Garan Kouyaté'nin özellikle sendika örgütleri aracılığıyla ön alıcı bir şekilde işleyen, etkin sömürge karşıtlığı, milliyetçilik ve komünizm birleşimi, 1930 yılından sonra LDRN Merkez Bürosu başkanı Senegalli Emile Faure tarafından idare edilen LDRN'nin aylık *La Race nègre* isimli dergisinde tamamıyla yansıtılmıştır. Katı sömürge karşıtı görüşü bakımından enternasyonalist olan dergi, zorla çalıştırma gibi meselelerde kampanyalar yürütmüş ve Afrika ile Amerika kıtalarındaki Afrikalıların mücadeleleri hakkında Pan-Afrikanist bir bakış açısını sürdürmüştür. Garan Kouyaté'nin ayrılmasından sonra *La Race nègre* küresel devrimle daha az ilgilenmeye başladı. Afrika kolonileri için bağımsızlık talep etmeye devam ederken, özel olarak Afrikalı bir milliyetçi, kültürel ve ırksal politika belirlenmesi konusunda da daha kararlı hâle geldi (Dewitte 1985: 171-216).

1927-30 yılları arasında Zenci Irkın Müdafaası Birliği'nin genel sekreterliğini yürüten Garan Kouyaté, Birlik içindeki bir bölünme nedeniyle 1931 yılında LDRN'den ayrıldı ve bazı arkadaşlarıyla birlikte, PCF ile daha açık bir şekilde bağlantılı olan ve kayda değer ölçüde daha militan Zenci İşçiler Birliği'ne (Union des Travailleurs Nègres – UTN) katıldı. Garan Kouyaté, Zenci Sendika (Syndicat Nègre) aracılığıyla daha da militan yeni bir dergi olan ve Fransız sömürgeci uygulamalarının hakikatlerini bıkıp usanmadan ifşa eden *La Cri des nègres* (Zencilerin Çığlığı) başlıklı bir dergi yayımlamaya başladı (Langley 1973: 319-21). UTN, bir yandan bağımsızlığını korurken, "yalnızca Komünist Parti'nin programına Zenci hakları

ve siyasi özgürlük ve ulusal bağımsızlık hedeflerini koyduğu" gerekçesiyle Komünist Parti'yle ittifak oluşturduğunu ilan etti (a.g.e., 320). 1934 yılında hem Garan Kouyaté hem de Padmore, Komintern'den ihraç edildi ve her ikisi de siyasetleriyle daha bariz şekilde Afrikacı hâle geldiler ancak yönelim bakımından daha az sosyalist olmadılar. Her ikisinin de sendika örgütlerine dâhil olmalarından dolayı, Garan Kouyaté hâlihazırda Padmore ile ilişki kurmuş ve bir Pan-Afrika siyasetinin gerekliliği konusunda kendisini ikna etmeye başlamıştı. Beş yıl önce, Garan Kouyaté Du Bois'yı 1929 yılında Paris'e davet etmişti (fakat davetine yanıt alamamıştı; zira mektuba Fransız polisi el koymuştu); 1934 yılında Garan Kouyaté'nin önerisiyle Padmore Du Bois'ya bir mektup göndererek kendisini yaklaşan Zenci Dünya Birliği Konferansı'na davet etti (Hooker 1967: 37-40; Langley 1973: 320). Du Bois'nın Paris'e varışı ve iki radikal aktivistle bir birlik oluşturması önemli bir tarihî andı: ABD'den, Karayiplerden ve Afrika'dan gelen bu üç adamda Amerikalı, Anglofon ve Frankofon Afrika gelenekleri bir araya geliyordu ve oluşturdukları birlik, bütün Afrika diasporasında kök salan gerçek bir siyasi hareket olarak Pan-Afrikanizm'in başlangıcına işaret ediyordu. Ancak bundan sonra Paris'teki koşullar, sömürge karşıtı aktivistler için daha zorlaştı. *La Cri des nègres* dergisi yasaklandı ve 1937 yılında Kuzey Afrika Yıldızı, LDRN ve Sömürgeci Birlik hareketleri Léon Blum liderliğindeki yeni Popüler Cephe hükûmeti tarafından bastırıldı.

Anglofon aktivistlerde de olduğu gibi, bütün bu ateşli faaliyetlere rağmen, çeşitli sömürge karşıtı örgütler doğrudan siyasi manada çok az şey başarabilmişti. 1937 yılından itibaren, aktif sömürge karşıtı milliyetçi örgütler Paris'te neredeyse ortadan kayboldu. Garan Kouyaté işgal döneminde Naziler tarafından idam edildi. Ancak, aslında Houénou, Senghor, Garan Kouyaté ve diğer aktivistler, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkan bağımsızlık hareketlerinin temelini büyük oranda atmışlardı. Kolonilerde kalıcı siyasi altyapılar ve diğer tür örgütleri kurdular. Dahası, en az bunlar kadar önemli olan, Fransız sömürgeci kültürünün ideolojisine meydan okuyan ve onu değiştiren aktif bir siyasi bilinç oluşturdular. Bunun yaşamasına ve 1930'ların sonundan 1940'lara kadar gelişmesine aracılık edense kültürel siyaset oldu. Yukarıda sözü edilen türde doğrudan siyasi faaliyetler bastırıldı ancak bunların enerjisi alternatif, daha "meşru" ifade türlerine kaydırıldı. Anglofon aktivistler, genelde siyaset felsefecileriyken Fransız Karayipleri ve Afrikası'nda sömürge karşıtı devrimin liderleri olan Césaire ve Léopold Senghor şairdi.

Kültürel Dönüm: Négritude

Burada açıklanan siyasi faaliyetin heyecanı aynı zamanda, *négritude* olarak adlandırılan, 1930'ların en iyi bilinen Afrika siyasi ve kültürel hareketinin ortaya çıktığı bağlamı oluşturur. Bu kavram ilk defa Césaire tarafından *Cahier d'un retour au paysnatal* (1939) (Memlekete bir dönüşün defteri) adlı eserinde kullanıldı ancak öncüllerini, Sajou'nun *La Revue du monde noir* ve Antillerli bir grup öğrenci tarafından çıkartılan ve 1932'de tek sayı olarak yayımlanan Marksist, sürrealist *Légitime défense* gibi 1930'ların ilk yıllarında yayımlanan kültürel dergilerinin bakış açılarında bulur. Bugün *négritude* hareketi, genellikle iddia edilen özcülüğü, ırkçılığı veya Fransız kültürüne bariz şekilde uyumlu tavrının gösterdiği gibi siyasi bakımından radikal olmayışı nedeniyle eleştirilmektedir. Bu tür yargılara ancak hareket, ortaya çıktığı siyasi ve sosyal ortamın dışında, bağlamından koparılarak değerlendirildiğinde varılabilir. Hareketin özel katkısı, içinde bulunduğu bağlam ve çerçeve zaten mevcut bir siyasi radikalizm ortamı olduğundan, aslında bir sömürge karşıtı siyaset telaffuz etmemesidir. Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* başlıklı kitabında aktardığı üzere, Sartre "*Négritude* diyalektiktir." der:

> Zenci (...), ırkçılık karşıtı bir ırkçılık yaratır. Kesinlikle dünyayı tahakküm altına almayı istemez; her nerede olursa olsun ırka dayalı bütün imtiyazların ortadan kaldırılmasını ister; bütün renklerden ezilenlerle dayanışmasını ortaya koyar. Aniden, *Négritude*'ün öznel, varoluşsal ve etnik boyutu, proletaryanın nesnel, mutlak ve kesin boyutuna, Hegel'in ifadesiyle "geçer" (...) *Négritude* hareketinin en ateşli önderlerinin, aynı zamanda militan Marksistler olması rastlantı değildir (Sartre 1976b: 59).

Négritude hareketinin bütün taraftarları "geçiş" yapmakta ustaydı: Beyaz topluma fark edilmeden geçmek anlamında değil ama ırkçılık ve ırkçılık karşıtlığının birbirine karşıt değerlerinin, ırkçılığın bulunmadığı bir toplum ve nihayet insanın evrensel olarak tanımlandığı yeni bir hümanizm ortaya çıkardığı üçüncü bir alan aramak suretiyle daha somut ve özel ırk durumuyla, daha evrensel ve soyut sınıf kavramı arasında geçmek anlamında. Frankofon aktivistler, bu kutuplar arasında serbestçe hareket etmişlerdir. Bazıları başlangıç safhalarında kalırken, diğerleri bu tür olumsuz deneyimlerin tersine çevrileceği ve aşılacağı ana doğru cesaretle gitmiştir. Bu tür hareketlerin çoğunda olduğu gibi, Aime Césaire, Léon Damas, Jean Price-Mas ve Léopold Senghor da olmak üzere, harekete dâhil olan-

lar, sabit ve tek bir pozisyon ortaya koymamış, Paris'teki çağdaş sömürge karşıtı siyasetin yelpazesi çerçevesinde Afrika'ya ilişkin kültürel ve siyasi meseleleri keşfetmişlerdir. *Négritude* hareketi, burada açıklanan Afrika Kökenli Amerikalı milliyetçilik ve sömürge karşıtı komünizmin akışkan ve değişken karışımları bağlamında inşa edildi. Siyasi gündemi başlangıçta anayasal olarak eşit medeni ve siyasi hak talebiyle sınırlıyken, 1940'lardan itibaren fikirleri, giderek daha fazla bağımsızlık hareketi için kullanıldı. Dolayısıyla *négritude*, zaten o zamana kadar etraflıca ifade edilmiş, ancak kayda değer siyasi güçleri, yetersiz teorileştirme ve Afrika kültürünün Fransız kültürüne tamamen asimilasyonu dışında bir Afrika siyasi ve kültürel kimliğinin yeteri kadar ayrıntılandırılmaması nedeniyle zayıflayan, sömürge karşıtı hareketin bir parçası olarak geliştirilmiştir. Tamamı, yeni bir evrensel komünist antiemperyalizmden daha Afrikacı bir pozisyona geçmeye meyilli olsa ve en radikal çözüm olan tam siyasi bağımsızlığı savunsa da Houénou, Senghor ve Garan Kouyaté, kendilerinin Batı Afrikalı kültürlerinin kimliğini Fransa'nın kimliğine göre hiçbir zaman tam olarak tarif etmemiştir. Garveycilik, kendi kültürlerinin özgüllüğünü açık bir şekilde telaffuz etmemişti ve bu konuda Karayipler ve Batı Afrika'dan gelen aktivistler arasındaki ayrımlar ortaya çıkmaya başlamıştı. *Négritude* kavramı, her ikisini de kapsayacak yeni bir tür kültürel kimlik oluşturmak üzere geliştirildi. Bunu, Paris'teki ve Fransız sömürgeci imparatorluğundaki Afrikalıların, Fransız "medeniyetinin" *mission civilisatrice* (medenileştirme misyonu) ideolojisine ve sorgulanmayan üstünlüğüne karşı entelektüel ve kültürel mücadelelerinin daha geniş tarihi bağlamı çerçevesinde Afrika kültürünün yeniden kurulması ve onaylanması gündemini geliştirerek gerçekleştirdi. *Négritude* hiçbir zaman sadece bir edebî hareket olmadı (Jack 1996; Langley 1973: 316; Markowitz 1969; Miller 1998).

Négritude hareketi, kendisini mevcut siyasi pozisyonlar yelpazesinde net bir şekilde konumlandırdı. 1934'te *La Race nègre* dergisinde yayımlanan makalede, diaspora Afrika siyasetinin üç grup hâlinde işlediği ifade edilir: "Her zaman üç tane birlik olacak: bunlardan biri sadece radikal içerikli, diğer ikisi ise Zenci ve sağ ve soldaki beyaz sınıflarının çıkarlarının tamamen karışmış olduğu birlikler olacak." Mesele, *métissage* (melezlik) olgusunun varlığı veya yokluğuna ilişkin olarak yeniden formüle edilebilir. Miller'ın da gözlemlediği üzere, *La Race nègre* dergisi 1934 yılında yeniden yayımlanmaya başladığında, radikal sömürge karşıtı duruşunu ve komünizme yakınlığını korurken, daha ırk odaklı hâle gelmişti ve fiziksel veya kültürel

bütün *métissage* türlerini reddetmeye başlamıştı (Miller 1998: 45). "Sadece radikal içerikli" olan birinci tür birliği kabul eden derginin bağımsızlık hakkındaki duruşu, bağımsızlık iddiasını ortaya koymaya dayandırılmıştı. Bu duruşta, hümanizm ve sosyalizm bile, Batı'dan alınan değil, Afrika toplumlarının geleneklerinden devşirilen olgular olarak kabul edilmişti:

> Siyasi bağımsızlığımızı korumak ve bu yolla, eski Zenci medeniyetimizi yeniden canlandırmak istiyoruz. Atalarımızın geleneklerine, felsefesine ve sosyal örgütlenme biçimine geri dönmek temel bir ihtiyaçtır (...) Irkımız, yakında büyük ihtiyaç hissedilecek bir insani sistemin savunucusudur.
>
> Biz, Batılıların katı bireyselciliklerine karşı duran bir kardeşliğiz (Langley 1973: 323).

La Race nègre dergisi yeni *négritude* hareketini, entelektüel elitizmi nedeniyle, yerli olmayan ögeleri kullanmakla ve hepsinden de önce, kültürel sentezleri nedeniyle veya esasen yeterince özcü olmamakla (aslında bugün kendisine karşı bunun tam tersi yönde eleştiride bulunuluyor) eleştirmiştir. Afrika'nın çıkarlarının Avrupa sağının çıkarlarıyla harmanlandığı muhafazakâr Diagnéci duruşu bir kenara bırakırsak, 1930'larda Paris'te geliştirilen pozisyonlar, özcülük ve kültürel karışım konularında bugün bile mevcut olan seçenekleri ortaya koymuştur: Bunlardan ilki, Afrika ayrılıkçılığı; ikincisi ise Afrika ve Avrupa kültürleri arasında bir tür müzakeredir. İkincisi hakkındaki temel mesele, bunun nasıl bir müzakere olacağıdır. Bireysel ögelerin yeni bir *kreolite* ürünü yaratmak üzere eriyip birleştikleri bir Karayipli *metissage* veya Léopold Senghor'un imgesini kullanırsak, Fransız kültürü dalının Afrika ağacına saldırgan da olsa organik şekilde aşılanması, yani hâkim güç yapısının akışını Fernando Ortiz'in "kültürleri kaynaştırma" [transculturation] kavramı şeklinde tersine çeviren bir asimilasyon ve dönüşümü içerebilir. Buna alternatif olarak ve daha da radikal biçimde kararsız, şiddetli ve yabancılaşmış bir kültürel karışım içerebilir. Afrika ve Karayiplerdeki Frankofon düşüncenin tarihi, Houénou'nun kavramıyla "involüsyon" (Joycecu anlamda tercüme, göç veya ruh göçü olarak asimilasyon) türlerinin, aşılama, karışım, birleşim ve kültürel farkların diyalektik ayrıklıklarının bir ürünü olan yeni bir kültürün yaratımıyla devamlı surette deneye tabi tutulduğunu göstermektedir. Miller, kültürel siyasetin bu zengin teorik arşivinin pek çok açıdan, büyük oranda sürekli tarihsel-teorik analizin konusu olmadan, postkolonyal te-

orinin ilgisinin merkezinde yer alan meseleleri gerçeğe çok yakın şekilde önceden tahmin ettiğini gözlemlemektedir:

> Kolonyal dünya, bugünkü "Manişeist" ününe rağmen, her bir parçası, görünürde daha karmaşık olan postkolonyal dönemde hâkim muğlaklıklar kadar güçlü olan bir muğlaklıklar alanıydı. Sömürgeciliği unutmanın da bazı sonuçları vardır: Kişinin bazı kültür modellerinin (örneğin *metissage*) daha yeni ve gerçekte olduğundan daha faydalı olduğunu düşünmesine imkân sağlar. Yalnızca tarihe yeniden dalarak bu tür modellerin öncüllerini keşfedebilir, sömürgeci bir bağlamda nasıl kullanıldıklarını görebilir ve tam sonuçları hakkındaki anlayışımızı genişletebiliriz (Miller 1998: 3).

Karmaşık kültürel etkileşimlere ilişkin ikinci pozisyon hakkında yeni bir yaklaşımın sınırları, 1947 yılında Césaire'in *Cahier d'un retour au pays natal* adlı kitabının yayımlanması ve Cheikh Anta Diop'un editörlüğünü üstlendiği ve bugüne kadar kesintisiz bir şekilde yayımlanmaya devam eden *Présence Africaine* (Afrika'nın Mevcudiyeti) dergisinin Paris ve Dakar'da çıkmaya başlamasıyla çizildi. Derginin asıl amacı, "Afrika'nın özgünlüğünü tanımlamak ve modern dünyaya eklemlenmesine hız vermek" idi. V. Y. Mudimbe bunu, "sömürgecilik tarafından uygulanan bir kültürel yabancılaşmayı yavaş yavaş bitirebilecek kendi mantıklarına sahip yeni temsiliyet sistemleri inşa etmek için duyulan bir edebî istek" olarak tanımlayarak cilalar (Mudimbe 1992: xxii, 5). Dergi ayrıca, Diop'un *Nations negres et culture* (1954) (Zenci uluslar ve kültür) başlıklı kitabında muazzam bir temel oluşturduğu bir proje olan Afrika tarihi kavramını da destekledi. 1954'ten sonra dergi daha milliyetçi hâle geldi ve kültürel güçlendirme programını, sömürgeciliğe giderek artan düzeyde direnişle birleştirmeye başladı. Otantikliğe dönüş yerine, bilinçli bir kültürel karışım pozisyonundan başladı. Diop derginin "durumu ve bizi tanımlayan özellikleri anlamak üzere bir grup oluşturan" Paris'teki Afrikalı öğrencilerin bir ürünü olduğunu söyler:

> Ne beyaz, ne sarı ne de siyah olabilen, tamamen atalarımızın geleneklerine dönemeyen veya kendimizi Avrupa'ya asimile edemeyen bizler, yeni bir ırk olduğumuzu düşünüyorduk, kafası karışık (*mentalement métissée*) ama kendi özgünlüğünün farkındalığını kazanmamış ve bu özgünlüğü bilinir kılmamış bir ırk.
>
> Bu durumda biz yerinden edilmiş varlıklar mıydık? Dünyadaki pozisyonumuzu tanımlamadığımız ölçüde, kendimizi iki toplum

> arasında, ikisinde de kabul edilmiş bir anlamı olmadan, ikisine de yabancı şekilde bırakmış oluyorduk (Diop 1947: 186).

Güçlü bir edebî ırksal çağrışımı olan ilginç bir mecazi terim olarak "*mentalement métissée*" ile ifade edilen bu iki kültürün ürünü olma duygusu ve dolayısıyla kültürel ve entelektüel melezliğin kabulü, Fanon'dan Césaire'e, Glissant'a ve Senghor'a Frankofon Afrika ve Karayip yazınının merkezinde kaldı. Fransa'nın asimilasyon hedefi bağlamında, Fransız eğitim sisteminin bir ürünü olan ve dolayısıyla içinde büyüdükleri herhangi bir yerel kültüre giderek daha fazla yabancılaşan farklı kanılara sahip bütün aktivistler, Fransız dilini kendisine karşı kullanarak, diaspora veya kültürel göçmene ait üçüncü sahayı üretmek üzere bu çifte etki alanında çalışmaya başladı. Bazı radikal dergiler, yerel lehçelerde veya başka türlerde makaleler yayımladıysa da Frankofon aktivistlerin Fransızca kullanımı genel olarak hiçbir zaman sorgulanmadı ve bu, Sartre'ın da Senghor'un *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malagache de langue francaise* (1948) (Fransızca Dilinde Zenci ve Malgaş Yeni Şiir Antolojisi) adlı eserine yazdığı ön sözde de belirttiği üzere, bazı sorunlar ve çözümler yarattı:

> Ve sözcükler fikirlerden türediği için, Zenci Fransız kültürünü reddettiğini Fransızca beyan ettiğinde, bir eliyle bir kenara ittiğini diğer eliyle almaktadır. Kendisini, düşmanın düşünme ekipmanıyla, sanki bir kabartmayla damgalamaktadır (Sartre 1976b: 23).

"Doğruluk değerini eleştirdiği bir şeyi araç olarak korumayı" isteyen sömürgeci öznenin bu diyalektik – hatta neredeyse yapısökümcü – pozisyonu, Frankofon Afrika ve Karayipler düşüncesinde merkezî öneme sahiptir (Derrida 1978: 284).

Léopold Senghor

En radikal Frankofon komünist dergi olan, Garan Kouyaté'nin militan *La Cri des nègres* dergisine katkıda bulunanlardan biri, siyasi duruşu genel olarak bu tür bir siyasi aktivizmle özdeşleştirilmeyen Léopold Senghor'du (Miller 1998: 46-7). Senghor'un kültürel siyaseti, sıklıkla elitist olmakla eleştirilir ve *Africanité* (Afrikalılık) kavramı, "Avrupa merkezci fikirlerin ontolojik bakımdan Afrika'nın kendiyle ilgili kavramlaştırması olarak yansıtılması ve sunulmasından başka bir şey olmadığı" ifade edilerek reddedilmişse de, sömürgeci öncesi bir geleneğe tamamen dönüşün,

muhtemelen imkânsız olduğu ve hâkim kültürle veya ona karşı bir tür diyalektik senteze ulaşılması gerektiği konusunda Fanon ile hemfikirdir (Serequeberhan 1994: 47). Sosyalizm, bu müzakerenin dayanak noktasını oluşturmaktadır.

Artan kültürel ve hatta ruhani vurgusuna rağmen, siyasi anlamda Fransız Pan-Afrikanizm'i sosyalizme ortak bir bağlılık içinde Anglofon Pan-Afrikanizmi kadar sıkı şekilde işlemiştir. Gine Cumhurbaşkanı ve Afrika Demokratik Birliği (Rassamblement Démocratique Africain) örgütü eş kurucusu Sékou Touré, Pan-Afrika Birliği'nin gelişmesine neden olacak Afrika sosyalizmini savunması bakımından Nkrumah'a yakındır (Touré 1959; 1976). Senegal'de muhalefetin en önemli sesi olan ve Fanon tarafından *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde çokça alıntılanan *Nations africaines et solidarité mondiale* (1960) (Afrika Ulusları ve Küresel Dayanışma) başlıklı kitabın ve daha sonra İslami hümanizm üzerine önemli eserlerin yazarı Mamadou Dia gibi pek çok Frankofon Afrikalı entelektüel ve siyasi lider arasında Senghor öne çıkan bir şahsiyettir. 1945 yılında Fransız Ulusal Meclisi'ne ve 1960 yılında Senegal Cumhurbaşkanlığına seçilmesinden sonra, Senghor *négritude* kavramını giderek daha fazla, kendisi tarafından açık şekilde Stalinist modele karşı "açık sosyalizm" olarak tanımlanmış olan Afrika sosyalizminin hizmetinde kullanmıştır (Senghor 1964a: 63; Vaillant 1990). Afrika kültürlerinin sınıf farklarına ve sömürüye dayanmaktan ziyade, büyük oranda komüniter (*communautaires*) olduğu gerekçesiyle, Afrika'nın aslında yönelim bakımından sosyalist olduğu fikrini ortaya attı: "Avrupalıların gelmesinden önce biz zaten sosyalizme ulaşmıştık." diye yazar (Senghor 1964a: 49). Dolayısıyla Afrika toplumu, Avrupa sosyalizmini öngörmüştü ancak Afrika'nın sosyalizmi, sömürgecilik tarafından yıkıldı. Bu, Pan-Afrikanistler ve Senghor'un arkadaşı Aimé Césaire'in *Discourse on Colonialism* (Césaire 1972: 23) adlı kitabında yaptığı gibi ideolojisine taraftar kişiler arasında ortak bir pozisyon hâline geldi; benzer şekilde Padmore, Afrika toplumunun bir tür "ilkel komünizm" temelinde geliştiğini ileri sürmüştür (Friedland ve Rosberg 1964: 223); Nyerere de sosyalizm ve demokrasinin köklerinin geleneksel Afrika toplumunda bulunduğunu ve bunların yeniden doğması için gereken temel ve kaynağın Afrika toplumunun kültürel değerleri olduğunu iddia etmiştir (Nyerere 1968: 12).

Afrika'nın kültürel ve ruhani birliğine olan vurgusu ve 1950 yılında Afrika Birleşik Devletleri'nin oluşturulması yönündeki çağrısına rağmen,

Senghor uygulamada siyasi bir hareket olarak Pan-Afrikanizm'e daha temkinli yaklaşıyordu ve Afrika ile Malgaş Birliği (Union Africaine et Malgache) adlı (çoğunlukla Sahra Altı Afrikası'ndaki eski Fransız topraklarından oluşan) örgütün, Fransa ve Avrupa'yla "dikey" bir bağlantıyla birlikte işleyen, bağımsız Afrika devletleri arasında çok uluslu ve yatay bir dayanışmaya yönelik vurgusunu takip ediyordu; neticede Anglofon Afrikalı ülkelerin bağımsızlıklarının ardından İngiliz Milletler Topluluğu'nun üyeleri olarak kalmaya devam ettiklerine dikkat çekiyordu (Senghor 1964a: 64, 88-90). Ancak uygulamada, Pan-Afrikanizm'i Batı Afrika'daki eski Fransız topraklarından oluşan bir milletin yaratılmasına odaklanmıştı. Padmore'un ekonomik bakımdan kendine yeterliliği amaçlayan Pan-Afrikanizm'inden farklı olarak Senghor, ülkelerin uluslararası alanda birbirlerine bağımlılıklarının göz ardı edilemez olduğunu savunmuştur: "Modern devlet *dünyanın diğer bölgelerinde olduğu gibi Afrika kıtasında da mekândan bağımsız hâle gelmiştir.*" (a.g.e., 63). Bu tür bir mekândan bağımsız hâle gelme durumunda gerçek bağımsızlık, uygulamada diğer Frankofon Afrika kültürleriyle birlik kurmak demek olan ittifaklar ve güç birlikleriyle kazanılıyordu. Bunun entelektüel boyuttaki gerçeklikleri, modern Fransız felsefi kültürüyle bir alışveriş sonucu geliştirilen Senghor'un çalışmaları, Nkrumah'ın çok büyük oranda Anglo-Amerikalı felsefi bağlamda işleyen ve kolonizasyon, özgürleşme, yeni sömürgecilik ve felsefi bilinççiliği kapsayan bir sosyalizmin usulleri hakkında formel bir mantıksal işaretleme sistemi geliştirdiği bir ek bölümle (örneğin "lib.g koşulu sağlandığında özgür bir ülke ortaya çıkar (([D (na>pa)g ((pa>na) g]") sona eren *Consciencism* adlı eserindeki savlarıyla (Nkrumah 1970: 109) karşılaştırıldığında çok açık şekilde açığa çıkmaktadır.

Senghor, Fanon ve diğer Frankofon siyasi entelektüellerinin içinde bulunduğu Fransız entelektüel bağlamı, neden çalışmaların kısmen Marksist ve Fransız postyapısalcı düşüncenin diyalektiğinin sonucu olarak gelişen çağdaş postkolonyal teoride özel olarak etkili olduğunu açıklamaktadır? Özellikle Fransız postyapısalcı düşüncesinin, sömürge karşıtlığı tarihiyle hiçbir ilişkisi olmayan sırf çağdaş bir icat olduğu savı, yalnızca saf bir Anglofon bakış açışıyla öne sürülebilir. Postkolonyal teori, sömürge karşıtı teorinin içinde geliştiği bütün kültürel ve entelektüel bağlamlardan beslenmiştir: Frankofon Afrika sosyalizmi en yakın olduğu öncülerden biridir.

Afrikalı entelektüeller arasında, Sartre'ın öncülük ettiği ve Marx'ın hümanizmini vurgulayarak, daha erken dönemdeki yabancılaşma vurgu-

sunu, daha sonra ortaya çıkan ve Senghor'a göre "insanın ve özgürlüğünün aleyhine" çalışan belirlemeciliğin önüne koyan 1945 sonrası harekete en fazla katılım sağlayan Senghor'du (Senghor 1964a: 76; 1964b; 1983, II: 29-44; Sartre 1948). İnsanın ve insan özgürlüğünün onurunun etiğini korumanın gerekliliğine olan vurgu Sartre'ın, Fanon üzerinde çok derin etkiye sahip olacak varoluşsal Marksizmi'nde temel öneme sahiptir. Senghor'la siyasi farklarına rağmen, o da *Yeryüzünün Lanetlileri*'ni Avrupa'nın esasen hiçbir zaman elde edemediği bir kavramın tam manasını yeniden kazandıran yeni bir hümanizm çağrısıyla bitirir (Césaire'in deyişiyle, "Bu kavramı en çok ağza aldığı bu dönemde, Batı hiçbir zaman gerçek bir hümanizmi, dünyanın ölçeğine uyan bir hümanizmi, yaşayabilmeye bu kadar uzak olmamıştı.") (Césaire 1972: 56). Fanon gibi Senghor da eğer bir evrensel varsa, bunun henüz inşa edilmemiş olduğunu savunur. Kendilerinin ve onların ardından Nyerere ve Kaunda'nın önerdiği ("İnsan bizim ilk mülahazamızdır: İnsan bizim ölçeğimizi oluşturur.") yeni, "açık" hümanizm, kesinlikle bir soyutlama ve tüm zamanlar ile yerler için geçerli bir evrensel norm değildi; bunun yerine "kişinin, insanın kalıcı özelliklerini yalnızca tarihi, coğrafi ve etnik arka planı aracılığıyla kavrayabileceği" diyalektik bir kavramdı (Senghor 1964a: 65, 78). Bu özgüllük, yeni Afrikalının sömürgeciliğin kültürel ve siyasi gerçeğinin kalıntılarını ve güçsüz kılınmanın aşağılanmasını hem birleştireceği hem de aşacağı anlamına gelir. Fanon gibi Senghor da Sartre'ın, yabancılaşmanın yalnızca Avrupalı işçi sınıfının değil, bundan da fazla, Fanon'un hâlihazırda *Siyah Deri Beyaz Maske* başlıklı kitabında psikolojik etkileri bakımından analiz ettiği bir durum olan sömürgeciliğin tahakkümüne maruz kalan bir kültür ve halkın daimi durumu olması nedeniyle varoluşu yabancılaşma olarak vurgulayan Hegelci Marksizm'den etkilenir. Marx'ın yabancılaşma kavramı, yabancılaşmanın yeni bir oluşumun, yeni bir devletin ve siyasi, ekonomik, sosyal ve kültürel bir yabancılaşmadan kurtulmayı [disalienation] sağlayacak yeni bir hümanizmin temelini oluşturabileceği diyalektik bir kavram sağlamıştır.

Katolik olan Senghor aynı zamanda, serbestçe Sartre'ın varoluşçuluğundan beslenen Teilhard de Chardin'in hümanist Hristiyanlığından da etkilenmiştir. Bu, kendisi de özellikle Cavaillès ve Bachelard'ın çalışmaları başta olmak üzere, bilim felsefesi ve tarihindeki gelişmelerden etkilenen varoluşçu fenomenoloji, aslında sömürge karşıtı dönemde zaten ifade edilmiş olan ve mevcut bulunan ancak bugün postyapısalcılık ve

postkolonyal teoriyle özdeşleştirilen pek çok fikri ortaya atmıştır. Örneğin Senghor, *On African Socialism* (Afrika Sosyalizmi Üzerine) adlı kitabında, şöyle yazar:

> En detaylı, en gelişmiş ve en heyecan verici araştırmalardan sonra kopuk ve belirlenememiş olanın her şeyin en altında olduğu ortaya çıkar (...) Dünyaya ilişkin bu yeni görüşte, gerçeğin kendisi – aynı gerçeklik – bize çoklu, en azından çok, çelişkili yüzü olan bir şey gibi görünmektedir (Senghor 1964a: 70).

Nesnelliğe ilişkin gerçekçi fikirlerin değiştirilmesi, Marx'ta hâlen mevcut olan, gözlemleyenin gözlemlenenden ayrılmasının mümkün olduğu varsayımının terk edilmesi ve araştırmacının malzemesinin örtüsünü açarken [unveil] onu gözler önüne serdiği [reveal] ve aynı zamanda yeniden örttüğü [reveil] fikriyle ikame edilmesi, Afrikalı bilgi sistemlerinin geleneksel temeli olan deneyimsel bilgi türlerinin potansiyelinin yeniden değerlendirilmesine ve yeniden değerlenmesine yol açmıştır. Dolayısıyla Afrika Marksizmi, "tamamlarken aştığı" bir varoluşsal sistem geliştirecektir. Senghor, Afrika düşüncesinin, Lévy-Bruhl ve diğerlerinin çağdaş antropolojisinin yaptığı gibi Öteki'ni nesneleştirmek yerine, onunla duygudaşlık kurduğunu savunur: "Anında, yerini değiştirir ve Öteki'nin dalgaları üzerinde özneden nesneye doğru merkezden uzaklaşarak gider (...) Öteki'yle özdeşleşmek için kişiliğini terk eder, Öteki'nde yeniden doğmak üzere ölür (...) Özne ve nesne, bilgi eyleminin kendisinde diyalektik olarak karşı karşıyadır." (Senghor 1964a: 71-3; aktaran Mudimbe 1992). Bu, Senghor'un *Africanité* kavramının zaman zaman betimlendiği gibi, sadece Afrikalılığın Avrupa antropolojisi tarafından ötekilik olarak ifadesinin içselleştirilmesi anlamına gelmez (Serequerberhan 1994: 49). Fanon gibi Senghor da, Sartre'da ele alınan varoluş ve ötekilik ile çok yakından ilgilenir (Fuss 1994: 22-4; Sartre 1958). Senghor, Levinas ve Derrida'nın daha sonra ortaya çıkacak felsefi uğraşlarının çok temel bir yerine oturan, bu Öteki'ni benlikte kaydetme becerisini, Afrika aklının özel bir aracı olarak tanımlamaktadır. Senghor'a göre bu, her ne kadar bugün, tarihsel sırayı gözetmeyen bir şekilde Derridacı olarak tanımlanabilecek manada temeline meydan okusa da klasik Avrupa aklına karşı değil, onunla simbiyotik olarak birlikte işlemelidir: "Zenci-Afrika aklı, kimlik, çelişmezlik ve 'dışlanan orta' ilkelerini aşar ve geleneksel olarak diyalektiktir." Marksist-Leninizm de dâhil olmak üzere, Avrupa aklının soyutluğunu reddeden Senghor, Afrika sosyalizminin temeli için somuta tutunabilmek üze-

re bir yol olarak imge kullanımını tercih eder. Aklın soyutlaması tarihsel Avrupa kültürünün bir ürünüdür ve toptan devralınmamalıdır: "Teoride kişi, Marksist diyalektiği olduğu gibi virgülünü bile değiştirmeden kullanırsa, Marx'a ihanet eder (...) Marx'ın yöntemini, Batı Afrika gerçekliklerine bir kaplama gibi uygularsak Marx'a ihanet etmiş oluruz." (Senghor 1964a: 75-8).

Senghor'un Marksizmi, Asya ve Afrika gerçekliklerine uygun olarak yeniden tanımlamak suretiyle Marx'a sadık kalma konusundaki istekliliğinin arkasında, Césaire'in 1956 yılında partiden ayrılma kararının da gösterdiği gibi, Komünist Parti'nin Stalinizmi nedeniyle duyulan hayal kırıklığı bulunmaktadır. Senghor da Sartre gibi bunun sonucunda "insan onuru endişesi ve özgürlük ihtiyacı" amaçlarına ulaşmak üzere "sosyalizmin yapıcı bir eleştirisini" geliştirmek üzere hazır olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla Senghor, "manevi değerleri de kapsayacak kadar ileri giden bir demokratik sosyalizm, Fransız sosyalistlerinin eski ahlaki akımıyla bağlantılı bir sosyalizm" olarak tanımladığı olguyu arar ve şöyle yazar: "Tarihsel ve kültürel olarak biz bu akıma dâhiliz." (Senghor 1964a: 45-6). Senghor, Sorel'in çalışmalarında açıkça görülebilen bu Fransız sendikalist sosyalizmin ahlaki geleneğine dönüşte, özel ihtiyaçlara göre bir Marksizm geliştirmek bakımından Sartre, Lefebre ve diğerlerini takip etmiştir. Senghor'un durumunda bu ihtiyaç, Afrika kültürünün taleplerini içerir: "Avrupalı, sosyalist katkılara ve Zenci-Afrika medeniyetinin en iyi taraflarına dayanarak kendi kalkınma planımızı geliştirmeliyiz." Frankofon Afrika sosyalizmi, sosyalizmin Afrika kültürünün tarihi ve kültürel gerçekliklerine aşılanması gerektiği hususundaki ısrarını, Anglofon Afrika sosyalizmiyle paylaşmaktadır. Senghor, Mao'nun örneğini hatırlatarak Marksizm'in, "Afrika gerçeklikleri ışığında" yeniden düşünülmesi gerektiğini savunur (a.g.e., 48, 67). Bu ısrarın ilk sonucu, siyasal söylem alanında kültürün rolüne daha çok önem verilmesidir. Senghor'a göre kültür "siyasetin hem temeli hem nihai amacıdır (...) kültür toplumun dokusudur." Senghor ve Fanon gibi Frankofon Afrikalı entelektüellerin durumunda, kültüre yapılan bu vurgu estetik, felsefi ve aynı zamanda sosyolojiktir. Ancak her şeyden evvel kültürel bağımsızlık, "siyasi, ekonomik ve sosyal, diğer bağımsızlıkların gerekli ön koşulu" olarak vurgulanır (a.g.e., 49, 69). Dolayısıyla, Senghor, ilk adımın "Batı Afrikalı kaynaklarımıza" dönmek ve Brezilyalı modernistlerin *yamyamlık* diye adlandırdığı bir tür asimilasyon gerçekleştirmek olduğunu savunur:

> Bizim için sosyalizm, Afrika'nın gerçekleriyle temas hâlinde test edilmesi gereken bir yöntemdir. Berrak bir şekilde seçtikten sonra, temelde seçeneklerimizi asimile etme meselesidir. Asimile etmek bize yabancı olan gıdaları dönüştürmek, onu kendi etimiz ve kanımız yapmak – veya tek kelimeyle, onu *Zencileştirmek* ve *Berberileştirmektir* (a.g.e., 83)

Senghor, Afrika toplumunun "Afrika ve Avrupa katkılarıyla ekonomik ve kültürel bakımdan karışmış" olduğunu savunur (a.g.e., 93); dolayısıyla Afrika sosyalizmi, Avrupa sosyalizminin fikirlerini çağdaş Afrika toplumunun değerleriyle bütünleştirmek ve Afrika toplumundaki çelişkileri çözmek için bu anlamda bir araştırma ve üretim sürecine dâhil olmalıdır. Bunu yapmak için, Marx'ı dikkate almalı ancak aynı zamanda yeni felsefi ve bilimsel gelişmelerle, bir araştırma sürecindeki yeni teknikler ve bilgi türlerinden de yararlanmalıdır.

> Öncelikle ve en önemlisi, Avrupa'dan nasıl etkilenmiş olursak olalım, gerçekliklerimiz aynı değildir. Sosyalizme sadık kalmak bu yeni gerçekliklerle karşılaştığımızda, yeni yöntemler, yeni teknikler ve yeni araçları – en modern ve en mükemmelleştirilmiş olanlarını – seçmemiz gerektiği anlamına gelmektedir (a.g.e., 103).

Senghor düzyazısında da, Sartre'ın kendi döneminin Fransızcasındaki "tek büyük devrimci şiir" olarak tanımladığı şiirinde olduğu gibi, Diop'un matriarkal bir toplumun "sosyal kolektivizmi" (Diop 1989: 177) dediği komünal deneyimin öznel ifadesiyle sömürgeleştirilmiş bir kültürün öznel belirteçlerinin analizini bir araya getirmek üzere, teorinin sınır topraklarında gezinmiş ve Afrika'nın gerçekliklerinin özgüllüğüyle sosyalizmin evrenselliğinin arasından geçmeye çalışmıştır. Pek çok yorumcu için Senghor'un *Africanité* kavramını tanımlama şekli, düşüncesini tamamen reddetmek için yeterlidir. Ancak Afrika sosyalizmi hakkındakiler de dâhil olmak üzere, savları karmaşık ve geniş kapsamlıdır ve evrenseli, bütün Afrika sosyalizmlerinde dinamik olarak işleyen yerelde sabitleme projesiyle uğraşırken, her daim devam eden bir süreç içinde yapıcı bir kavramsallaştırma sergilemektedir.

Afrika IV: Fanon / Cabral

Frantz Fanon

Fanon, "sömürgecilik konusu yalnızca nesnel tarihi koşulların birbirleriyle ilişkilerini değil, aynı zamanda insanların bu koşullara ilişkin tutumlarını da kapsar." der (Fanon 1986: 84). Anglofon aktivistler müdahalelerini nesnel alana, yani tarih, ekonomi tarihi, sosyallik ve maddiyat alanına odaklamaya eğilimliyken; Houénou'dan sonra gelen Frankofon aktivistler, baskı ve sömürünün tarihine ilişkin olarak, insanların bunlara karşı tutumlarını, diğer bir deyişle öznel alanı da hesaba katan bakışlarıyla öne çıkmışlardır. Bu, sömürgeciliğin ona maruz kalanların tecrübe ettiği kültürel ve psikolojik etkilerini açıklama arzusunu içerir. Du Bois'nın ifadesiyle, "Bir sorun olmak nasıl bir histir?" (Du Bois 1989: 1). Kendini bir sömürgeci özneye dönüşmüş bulmak nasıl bir şeydir? Kültürünün değersizleştirilmesi ve gasp edilmesi, dilinin yalnızca yabancı bir dilde erişilebilir ve kullanılabilir olan bütün iktidar türleriyle bağlantısı koparılmış bir konuşma dili seviyesine düşürülmesi nasıl bir histir? Sömürgeci özne olmak nasıl bir şeydir? Bugün, ister Üç Kıta'da, isterse hâkim bir Batı kültüründe göçmen azınlığın bir parçası olarak, "postkolonyal özne" olmak nasıl bir histir? Kısaca, insanların sömürgecilik ve sömürgesizleşmeye ilişkin deneyimi nedir? Sömürgeciliğin hem sömürgeci hem de sömürgeleştirilen bakımından psikolojik etkileri nelerdir? Toplumsal cinsiyet meselelerini nasıl etkiler – yalnızca toplumsal cinsiyet rollerini değil, bunun yanı sıra sömürgecilik bu deneyime belirli bir şekilde cinsiyet atfedici ve hatta

cinsiyet dönüştürücü bir etkiye sahip midir? Ve eğer birey üzerinde psikolojik etkilere sahipse, daha görünür siyasi, askerî veya gerilla mücadele yöntemlerinin yanı sıra, işleyebilecek epistemolojik ve ontolojik direniş yöntemleri nelerdir? Bu haricî ve dâhilînin birleşimi, nesnelle öznelin ve kendini aynı zamanda nesne olan bir özne olarak görme hâlinin diyalektik olarak yan yana bulunması, Du Bois'nın "çifte bilinç" olarak nitelendirdiği duruma işaret eder.

Nesnelin öznel şekilde deneyimi, pek çok açıdan kültür alanını oluşturur ve Senghor ve Césaire örneklerinde olduğu gibi, en veciz ifadesini genellikle edebiyatta bulur. Öznelin nesnel olarak açıklanmasına çalışan psikoloji sahasını da bu oluşturur. Senghor ve Césaire, kolektif öznelliği ifade etmek için şiiri bir araç olarak seçmişken; Fanon, sömürgeciliğin sömürgeleştirilmiş öznelerin üzerindeki manevi etkilerini araştırmak ve ifade etmek, aşağı oldukları yönündeki telkinleri kendi kendini güçlendirmeye dönüştürebilecek şekilde sömürgeciliğin manevi etkilerine direnmeyi sağlamak üzere yöntem olarak psikolojiyi seçmiştir. Postkolonyal yazında, daha nesnel olan tarih sahasının yanı sıra, bireylerin insani deneyimleri ve kültürel kimliklerine olan ilgi, kısmen, postkolonyal teoride çok önemli bir yere sahip olan Fanon'un etkisinin sonucudur. Bu yazını eleştirenlerin de devamlı surette işaret ettiği gibi, postkolonyal analizler genellikle nesnelin öznellikler üzerindeki etkilerine odaklanır, ancak mevzu tam da budur: Militan sömürge karşıtı aktivizm ile Garvey ve *négritude* hareketlerinin merkezindeki psikolojik kurtuluş ve siyahi güçlendirme geleneğini birlikte ifade eden Fanon'dur. Özgün bir postkolonyal epistemoloji ve ontolojinin geliştirilmesi, siyasi aktivizmle çelişmez. Tersine, özgürlük hareketlerinin siyasi-entelektüellerinin ve entelektüel-siyasetçilerinin de gösterdiği gibi, onu besler.

Fanon 1925'te Martinik'te doğdu ve savaş sırasında özgür Fransızların yanında savaşmak için Fort de France'dan ayrıldı. 1945'te felsefe eğitimi almak için Martinik'e döndü. Martinik'te, Fransız Parlamentosuna gönderilecek vekiller için seçim vardı. Fanon, ilk siyasi radikalleşmesini yakın geçmişte Komünist Parti'ye katılmış olan Aimé Césaire'in seçim kampanyasının etkisiyle yaşadı. Güçlü bir komünizm ve *négritude* karışımından etkilenen Fanon tıp, psikiyatri ve felsefe alanlarında resmî eğitimine başlamak üzere Fransa'ya döndü. Psikiyatri eğitimini, *Tam-Tam* isimli bir siyahi dergiyi de yönettiği Lyon şehrinde aldı. Yeterliğini geçtikten sonra ilk tayinini Batı Afrika'ya istedi ancak bunda başarısız olunca,

1953'te Cezayir'de Blida-Joinville'de bir hastanenin psikiyatri bölümü başkanı oldu. Fransızların, Alman işgalinden kurtuluşlarını kutladıkları Mayıs 1945'te, Cezayir'in Kabiliye bölgesinde bulunan Setif'te başlayan Müslüman ayaklanması, Fransız ordusu tarafından 45.000 kişinin ölümüyle sonuçlanacak şekilde vahşice bastırılmıştı. Cezayir kontrol altında görünüyordu. Ancak, Fanon'un Cezayir'e gelişinden bir yıl sonra, 1954'te Fransızlar Vietnam'da Dien Ben Phu'da yenilgiye uğradı ve Cezayir Ulusal Kurtuluş Cephesi (Front de Libération Nationale - FLN) resmen bir kurtuluş savaşı başlattı. Cezayir Savaşı deneyimi, Fanon için ikinci bir siyasi radikalleşme anı yarattı. Fanon, Cezayir devrimci hareketine dâhil oldu ve 1956'da Blida-Joinville'deki görevinden ayrıldı. FLN merkez komitesi üyesi olan Fanon, kısa zaman sonra Cezayir'den sınır dışı edildi ve yazılarının çoğunluğunun yayımlandığı FLN gazetesi *El Moudjahid*'in editörlerinden biri olarak çalışmak üzere Tunus'a taşındı. Sonra FLN'nin temsilcisi olarak, Mağrip'deki sömürge karşıtı savaşçılar için siyahi Afrika'dan destek toplamak üzere Gana'nın başkenti Akra'ya ve Mali'ye gitti. 1961 yılında lösemiye yakalandığı belirlendi. Önce Sovyetler Birliği'nde tedavi gördü, ancak Rus doktorları, kendi sezgileri aksini söylemesine karşın, Fanon'u tedavi için ABD'ye gitmeye ikna etti. ABD'ye vardığında tutuklandı, tedavisine devam edilmedi ve CIA tarafından on gün boyunca sorgulandı. 1961 yılının Aralık ayında Washington'da bir hastanede hayatını kaybetti. Ertesi yıl Cezayir bağımsızlığını kazandı.

Fanon ve Frankofon Afrika Siyasi Düşüncesi

Kolonyalizm konusunu dışlamaya tarihî olarak yatkın olan Avrupa ve ABD'deki Ortodoks Avrupamerkezci Marksist sol tarafından 1980'lere kadar genellikle göz ardı edilen Fanon, postkolonyal teorinin kimi önemli tezlerinin yazarı olarak büyük bir yer edinmiştir. Fanon'un postkolonyal alandaki önemi, bu sayfalarda tartışılan diğer entelektüel aktivistlere kıyasla, çarpıcıdır. Daha önce de ifade edildiği gibi, nesnel ve öznel alanları özgün bir şekilde birleştirmesi, Frankofon Afrikalı *métissage* siyaset ve kültür filozoflarının ayırt edici bir özelliğidir (Sartre 1976b: 11). Fanon'un farkı, bunu şiirsel düzeyden ziyade teorik ve psikolojik bir düzeyde yapması ve sömürgeciliğin psikopatolojisini sunmasıdır. Entelektüel anlamda Fanon, Frankofon sömürgeci aktivistler arasında en fazla asimile olanıdır ve Fransız felsefi ve edebî kültürüne, Afrikalı ve Karayipli çağdaşlarının pek çoğundan

daha fazla katılmış kişidir. Martinik'ten Paris'e, Cezayir'e ve sık sık seyahate çıktığı Tunus'a taşınmış olan uluslararası bir aktivist olarak, yerel kültürlere ilgisi sınırlıydı: Neredeyse bütün Anglofon ve Frankofon Marksistlerin aksine, genel Marksist perspektifini Üç Kıta'nın önceliklerine doğru yönlendirmiş olsa da bunları, görece daha sınırlı bir deneyime sahip olduğu Afrika kültürlerinin özgüllüklerine nakletmeye çalışmamıştır. Her zaman düşünsel bakımdan Paris'te yerleşik kalmış ve Avrupa düşüncesine, Avrupa'nın sömürgeci dünyadaki hâkimiyetine direndiği kadar direnmemiştir. Batı eğitimli sömürgeci elit sınıfın bir üyesi olarak Fanon, Batı düşüncesinin kaynaklarını kendilerine karşı kullanmıştır. Yaptığı şey, Batı düşüncesinin epistemolojik konumunu tercüme etmekti.

Başka pek çok bakımdan olduğu gibi bu bakımdan da Fanon, diğer pek çok Frankofon sömürge karşıtı yazardan farklı görünür. Anaakım Frankofon Afrika düşüncesinin yörüngesinde hareket etse de hiçbir zaman merkezinde olmamıştır. Fanon, *négritude* hareketinin kurucularından olan ve *Discourse on Colonialism* (1955) adlı eseri, özellikle Batı'nın ahlaki ve kültürel eleştirisi ve Batı kültürünün ırkçılık ve hümanizmle ilgili ikiyüzlülüğü bakımından kendi çalışmasına tamamlayıcı etkide bulunan öğretmeni Martinikli Aimé Césaire'den (Césaire 1972) yoğun biçimde etkilenmiştir. Afrika hakkındaki bu bölümlerde ele alınan kişilerin çoğunun aksine, Fanon Pan-Afrikanist değildi; Pan-Afrikanizm'e ve her şeyden önce Pan-Afrikanizm'e rehberlik eden şiddet içermeyen pozitif eylem ideolojisine şüpheyle bakmaya devam etti (Fanon 1965: 127-8). Fanon, radikal pozisyonu tamamen Cezayir deneyimlerinin ve Cezayir'in durumunun bir ürünü olan bir devrimciydi. "Afrika birliğinden" bahsettiğinde bunu, Pan-Afrikanizm kapsamında değil, "doğrudan eylem" bağlamında devrimci dayanışma manasında ele alıyordu: "Bugün sloganımız 'Afrikalılar, Afrika'nın kadın ve erkekleri, silahlanın! Fransız sömürgeciliğine ölüm!' olmalıdır." (Fanon 1967: 131). Cezayir Savaşı bütün sömürge karşıtı aktivizm tarihinin en korkunç ve vahşi bölümlerinden birini oluşturmuştur. Nefes kesen şiddet derecesi, her zaman FLN kampanyasının özgün siyasetinin ve eşit derecede Fransa'nın buna yanıtının bir parçasını oluşturmuştur (Clayton 1994: 114). Her iki tarafta da erkeklere, kadınlara ve çocuklara aynı şekilde uygulanan vahşetin boyutu ve derecesi, okurken dahi mide bulandırır. Pek çok açıdan şiddet, Cezayir'de meydana gelen azgın, sadistçe ve mide bulandırıcı katliamı tanımlamak için fazla temiz ve ussal bir kelimedir ve fazlasıyla felsefi bir kavramlaştırmanın onuruyla çevrilidir.

Fanon ve Cezayir

Fanon, aktivist siyasete görece daha geç girmiş olan bir psikiyatr, yazar ve entelektüeldir. Blida-Joinville'deki görevinden, Cezayir Savaşı'nın çoktandır devam etmekte olduğu 1956 yazına kadar istifa etmemiştir. Kurtuluş mücadelesindeki rolü, Nkrumah veya Senghor gibi siyasetçilerden ve hatta Padmore gibi aktivistlerden çok farklıdır. 1960 yılında Mali aracılığıyla yeni bir tedarik rotası açılmasını örgütlemek dışında, FLN askerî eylemlerinde hiç yer almamıştır (Fanon 1967: 177-90). Cezayir'den sürülen Fanon, FLN'de ve savaşta görece küçük bir rol oynamıştır: Pek çok hikâyede adından çok az söz edilir veya hiç edilmez. Anca, Fanon, FLN'nin Fransızlardan da fazla fark ettiği, neredeyse fiziksel mücadeleyle eşit derecede önemli olan uluslararası siyasi kampanyalarda önemli rol oynamıştır. Bunun dışında en önemli rolü, Tunus'ta FLN gazetesine savaş propagandası sağlamak ve FLN siyasetinin ayırıcı özelliği olan yenileyici sömürge karşıtı şiddet ideolojisinin sosyalist seküler bir versiyonunu oluşturmaktı. Bu bakımdan, FLN içinde genellikle Ömer Usedik gibi Marksistlerle iş birliği yapan Müslüman olmayan bir aktivist olarak, FLN'nin sol, taviz vermeyen kanadının sesi ve taktiklerine entelektüel ve tarihsel mantık kazandıran kişi olarak öne çıkmıştır. Köylünün (ki kendisinin köylüler hakkında çok az deneyimi vardı) devrimci rolüne vurgusu, daha sonra 1963'te bağımsızlık sonrası dönemde Muhammed Harbi tarafından ortaya atılan ve köylüleri kitlesel bir siyasi seçmen grubu olarak örgütlemeyi amaçlayan "işçilerin kendi kendini yönetmesi (autogestion)" veya kırsal işçilerin kendi kendini idaresi siyaseti üzerinde etkili olacaktı. Messali Hac'ın anayasal milliyetçi Demokratik Özgürlüklerin Zaferi Hareketi (Mouvement pour la Triomphe des Libertés Démocratiques – MTLD) de dâhil olmak üzere başka siyasi örgütlerle yaşanan ayrılıklara rağmen FLN, Cezayir halkı arasında geniş bir destek tabanı yaratmayı başardı. Yönelim olarak doktriner İslam'ı kabul etmeyen bir Müslüman (Mısır'dan gelen destek pan-Arabist temeldeydi) ve ancak sömürge karşıtı olduğu kadar, Marksist bir örgüttü (FLN gerilla taktikleri, maddi askerî yardım ve ideoloji bakımından ilham almak üzere yüzünü Çin, Yugoslavya ve Vietnam'a döndü; buna karşılık Fransızlar da FLN'ye karşı Çinhindi'nden gazileri kullandı; Horne 1996: 404-7). Afrika'daki pek çok kurtuluş hareketindeki durumun aksine Fanon, onun dışında Sultan Galiyev, Kaddafi, Lamine veya Léopold Senghor'un pozisyonlarına benzer herhangi bir siyasi felsefe

geliştirmemiş olan liderlik kadrosundaki birkaç entelektüelden biriydi. Bu, büyük oranda Cezayir'in bir yerleşimci kolonisi olmasından dolayı, Fransızlar tarafından herhangi bir tür yerli elit yaratma çabası bulunmadığı gerçeğinin yansımasıdır.

Bütün bu unsurlar, karışık bir siyasi arka plan kapsamında geliştirilen Fanon'un kendi yazılarında da yansıtılmaktadır. FLN'nin ana ideolojik pozisyonu Müslüman taraftarlığı, Fransız ve *colon* karşıtlığı, temel sosyal vaadi ise tarım reformu ve arazilerin yeniden dağıtımıydı. FLN'nin kitle partisi örgüt yapısından kayda değer şekilde yoksun, yüksek ölçüde dağınık ve parçalı bir hareket oluşturduğu bölünmüş ve heterojen bir toplumda, dayanışmanın temelini bu pozisyonlar ve kurtuluşa giden yolda şiddetin ideolojik olarak benimsenmesi oluşturmuştur. FLN ve Fanon'un pozisyonu hakkında göze çarpan, kurtuluşun ardından kurulacak özgür toplumun nasıl olacağına dair çok az emare bulundururken, şiddetin faydaları ve gerekliliğinin kabulüne dayandığıdır. FLN'nin büyük oranda etkin bir siyasi örgüt olarak faaliyet göstermeyi bırakmış olduğu bağımsızlığın kazanıldığı dönemde, Ben Bella izlenecek siyasi yöne dair herhangi bir işaret vermek yerine, kendi seçmen grubunu oluşturmaya odaklandı. Ben Bella sosyalizm hakkındaki bilgi eksikliğini telafi etmek üzere ideolog olarak, aralarında en önemlisinin Harbi olduğu bir grup solcu entelektüel getirmiştir (Jackson 1977: 136-40). Ancak Ben Bella'nın kendisi de 1965 yılına kadar görevde kalabildi. Cezayir devrimi katı bir İslami kimlik geliştirdi. Fanon'un kendi yazılarındaki ilgisi ise sosyalizmde bulunan, insanların eşitliği ve adalet fikirlerinden daha fazla milliyetçilik, millî bilincin karşılaştığı tehlikeler, kültür yoluyla verimli bir milliyetçilik anlayışı ortaya koymanın zorluklarına yoğunlaşmıştır. *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin ön sözünde "zafere ulaşmak için millî devrimin sosyalist olması gerektiğini" ifade eden Sartre'dı: Fanon'un yazdıklarında bu kadar açık bir ifade bulmak çok zordur (Fanon 1965: 10). Fanon'un daha sonraki çalışmaları, Üçüncü Dünya'nın kapitalizm ve sömürgecilik tarafından sömürüldüğüne dair geniş Marksist analiz çerçevesi içinde yazılması dolayısıyla Marksist'tir: Örneiğin Fanon bu söylemde, ABD'yi yeni emperyalist bir "canavar" olmakla eleştirir. Ancak, Marksizm'le açık şekilde kurduğu bağlantı sınırlıdır. 1961 yılında ölümünden hemen önce yayımlanan *Yeryüzünün Lanetlileri* adlı eserinin başında Fanon, Avrupa toplumlarındaki sınıf ayrımının kolonilerde ırk ayrımı hâline geldiğini savunur:

> Sömürgelerde ekonomik altyapı, aynı zamanda bir üstyapıdır. Neden sonuçtur: Beyaz olduğunuz için zenginsiniz, zengin olduğunuz için beyazsınız. Sömürge sorunu ele alındığında Marksist çözümleme bu nedenle her zaman biraz esnemek zorunda kalmıştır (Fanon 1965: 32).[5]

Fanon burada kendisini, klasik formüllerin sömürgeci bölge için değiştirilmesi gerektiğini kabul etmesi bakımından anaakım üçkıta Marksizmi'nin içine yerleştirdiğini gösterir. Ancak Fanon, kolonilerde ekonomik ilişkilerin ideolojik olarak maskelenmediğini söylediği argümanın ilk bölümünde, aslında Marksist analizi sündürmez. Marx'ın *Kapital*'deki şu yorumunu aktarmıştım:

> Burjuva medeniyetinin derin ikiyüzlülüğü ve içkin barbarlığı, gözümüzün önünde açık bir şekilde saygıdeğer kılıklara büründüğü evinde, çıplak kaldığı kolonilere dönerek durmaktadır (Marx 1973a: 324).

Fanon'un Marx'ın sözlerini değiştirdiği yer, ırkı sınıf kimliğiyle ikame ettiği ikinci cümlesidir ve aslında, bunu yaparak Marx'ın, Amédée Thierry'nin *L'Histoire des Gaulois* (1828) (Galyalıların Tarihi) adlı eserinde yaptığı Fransız tarihinin ırksal analizini sınıf analizine dönüştürme hareketini tersine çevirmektedir (Young 1995a: 75-6). Fanon, kolonilerdeki ayrımın, statüleri, rolleri ve görevleri ırksal kimliklerine dayanan sömürgeci ve sömürgeleştirilen arasında ve ırksal olduğunu savunur. Aralarındaki ilişki totolojiktir ve özgün bir şiddete dayanan bir tür sömürüyü teşkil etmektedir: Beyaz olduğunuz için zenginsinizdir ve zengin olduğunuz için beyazsınızdır. Bu gruplar arasındaki fark ekonomik olsa da ekonomik farklılığın bir sonucu değil, daha ziyade sistemin temelinde işleyen siyasi ve ırksal farklılıkların sonucudur. Yukarıda aktarılan cümleleri takip eden paragrafta Fanon, Marx'ın serfin ve sömürgeleştirilmiş öznenin pozisyonları arasındaki ayrımı belirleyerek yaptığı kapitalist öncesi toplum analizini, feodal şövalyenin yönetimiyle, sömürgeci yerleşimcinin yönetimini, ikincisinin yabancı olması üzerinden karşılaştırarak değiştirir. Ancak bunun, genellikle feodal aristokrasinin durumu olduğunu veya feodalizmin pek çok durumda bir tür iç sömürgecilik sistemi olduğunun farkında değil gibi görünmektedir.

Fanon'un Manişeist dünyasındaki ırka dayalı şablon kısmen sömürgeci meseleye *Siyah Deri, Beyaz Maske* kitabındaki ırksal analizler

aracılığıyla bakmasından kaynaklanmaktadır. Sömürgecilik siyah beyaz bir meseledir. Garip bir şekilde, bu bakış açısı aynı zamanda, *guerre révolutionnaire* [Devrimci Savaş] Teorisi'nin kurallarına göre, sömürgeci devrime karşı savaşı, ulusal kurtuluş ve komünizmin birbirinden ayrılmaz bir şekilde özdeşleştiği, kötülüğün güçlerine ve Fanon'un deyimiyle "kötülüğün timsali" olarak görülen yerlilere karşı Manişeist bir mücadele olarak gören, Fransız ordusunun ("*coloniale*" ve "*Légion*") savunusunun liderlerinin savunduğu ideolojinin bir yansımasıdır (Clayton 1994: 128-31; Fanon 1965: 33; Kelly 1965). Fransız ordu birimlerinin, amacın her zaman araçları meşrulaştırdığı, acımasız ve insanlık dışı etkinliği, FLN'nin şiddetinin yönlendirildiği düşmanı teşkil etmiştir.

Her ne kadar Fanon (Fransızcada *Year 5 of the Algerian Revolution – Cezayir Devriminin 5. Yılı* – özgün başlığıyla yayımlanan), *A Dying Colonialism* (Ölmekte Olan Bir Kolonyalizm) adlı eserinde Cezayir'in Avrupalı azınlığı hakkında detaylı bir analiz sunsa da, *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabında, diyalektik şemasına uyması için Cezayir'de görece çok fazla sayıda bulunan yoksul beyaz veya karışık ya da farklı ırk mensubunun ve Hindistan'daki gibi muazzam şekilde olmasa da yine de Cezayir'de bulunan sömürgeleştirilmiş zengin burjuvaların varlığından söz etmemeyi tercih etmektedir (Fanon 1980: 125-56). Öte yandan yerli bir burjuvazi olmasaydı, burjuva ulusalcıların bağımsızlıkla beraber neokolonyal bir elite dönüşmesine ilişkin güçlü ve keskin bir analiz olan "Ulusal Bilincin Tehlikeleri" bölümü gereksiz olurdu. Yine de Fanon, sınıf çatışmasını, sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki ayrımlara kaydırarak Marx'ın analizlerine ilişkin getirdiği en önemli değişiklik burada, sınıf dinamiklerinin yeniden yapılandırılmasında gerçekleştirmiştir. Sömürgeci ve sömürgeleştirilen ile sınıf karşılaştırması, o zamandan bu yana, Sultan Galiyev'in kapitalist ve proleter milletler arasında yaptığı ayrıma benzer bir statüye genelleştirilmiş olsa da Fanon'un modeli, her şeyden önce bütün yerleşimci toplumlar için uygun olmaya devam etmektedir. Bu bağlamda, Fanon'un kitabının ilerleyen bölümlerinde özgün şemasındaki saf ırkçılığı terk ederek, köylü sınıfını şehirli proletarya veya sömürgeci burjuvazi yerine gerçek devrimci sınıf olarak konumlandırdığını belirtmek gerekir. Bunu yaparak, Mao'nun (Guevara gibi) üçkıta Marksizmi'nin temel öğretilerini takip etmiştir. Ancak Mao'nun aksine, Fanon'un eserlerinde tam da kendini ayrı tuttuğu Pan-Afrika destekçilerinden devşirilen yeni hümanizmin onaylanmasının ötesinde sosyalizme açıkça çok az ilgi gösterilmiştir (Fanon 1965: 253-5). Kitabın, yeni bir sayfa açmak

ve yeni kavramlar üzerine çalışmaktan söz ettiği son cümlesi, genel olarak sosyalizme veya tam da o dönemde tartışılmakta olan Afrika sosyalist ideallerine atıfta bulunmaması nedeniyle dikkat çekicidir. Bu yeni kavramların ne olacağı da belirtilmemiştir.

Fanon'un bu anlamdaki stratejik suskunluğu şüphesiz, (Fransa'dan bağımsızlığa karşı çıkan Fransız ve Cezayirli komünist partilerin Ortodoks komünizmi konusunda bir şey söylenmese de) en yoğun biçimde Léopold Senghor tarafından temsil edilen çağdaş Afrika sosyalizmi türlerine ideolojik direnişinden etkilenmiştir. Fanon, Nkrumah'ın daha Marksist-Leninist sosyalizmine bile, "pozitif eylem" doktrini nedeniyle karşı çıkmıştır. Cezayir'in, sömürgeci rejime karşı tavizsiz bir muhalif şiddetin hâkim olduğu oldukça farklı siyasi ortamında Fanon, Nkrumah ve Senghor'a karşı radikal bir siyasi alternatif pozisyona yönelmiştir. Bunu, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin başlangıcını oluşturan şiddet üzerine yazdığı makalede ayrıntılı olarak aktarmıştır. Bu yazı esasen, Nkrumah'ın 1958'de Akra'da yapılan tarihî Bütün Afrika Halkları Konferansı'nda yaptığı konuşmaya yönelttiği dramatik ve tartışmalı müdahalesidir. Söz konusu müdahale, Nkrumah'ın kendisinden ziyade, Fransa'nın Cezayir'deki durumdan dolayı yaşadığı dehşet ve Fransa'nın bir başka sömürgeci savaşı yürütmek için yeterli kaynağa sahip olmadığının anlaşılması çerçevesinde, Fransa'da bağımsızlığı sessizce müzakere etmeyi başarabilen Senghor gibi Frankofon Afrikalı liderlere yönelik olarak yapılmıştır. Bu dikkatlice müzakere edilmiş bağımsızlık, Senegal'in, Cezayir'deki FLN'ye destek ifadelerinin asgaride tutulması anlamına gelmiştir. Fanon'un konferanstaki müdahalesi, sonraki on yılda tam olarak somutlaşacak yeni bir militan ruhun ilk işaretleriydi. *Yeryüzünün Lanetlileri* Afrika siyasetinde yeni bir ana işaret ediyordu. Yayımlandığı zaman pek çok Afrikalı devlet bağımsızdı. Kısa zaman sonra, 1962 ve 1963'te bağımsızlığını kazanan Cezayir ve Kenya hâlen bağımsızlığını kazanamamış ülkeler bakımından stratejik örneklerdi: Kalan koloniler; Rodezya, Portekiz'in Afrika'daki kolonileri ve Güney Afrika gibi ancak şiddete boyun eğecek olan büyük oranda yerleşimci kolonilerdi.

Fanon ve Şiddet

Fanon'un, *Yeryüzünün Lanetlileri* eserinin önemli bir parçasını oluşturan "Şiddet Üzerine" başlıklı bölüm paradoksal bir şekilde başlar. Bir yandan, Cezayir Devrimi'nin eşsiz tarihi ve siyasi-sosyal koşulları tarafından be-

lirlenen, Cezayir'deki FLN pozisyonunun üzerinde düşünülmüş bir ifadesini oluşturur. Öte yandan, Fanon yüksek bir genellik düzeyinden yazmaktadır ve dolayısıyla *Yeryüzünün Lanetlileri*, sömürge karşıtı devrime ilişkin deneyim ve usuller hakkında genel bir el kitabıymış gibi ele alınabilir. Gerçekten de kitap yayımlandığı tarihten bu yana, genellikle böyle okunmuş ve 1960'lardaki Malcolm X'in Afrika Kökenli Amerikalı Siyahi Güç hareketi ve aynı dönemde Güney Afrika'daki Steve Biko'nun Siyahi Bilinç hareketi gibi çok farklı bağlamlarda dahi liderler tarafından bir el kitabı gibi ele alınmıştır (Malcolm X 1992; Mazrui 1993: 275, 715). Fanon kendinden bir Afrikalı gibi söz etse ve bir "Afrika devriminden" bahsetse de devrimci ilkelerin genel bir uygulanabilirlik düzeyine soyutlanmasıyla, sosyalizmin Afrikalılaştırılmasıyla olduğundan daha fazla ilgilenmiştir. Bu durum, daha özelleşmiş bir konu üzerine yazılmalarına rağmen, devamlı surette mevcut ampirik veya tarihsel malzemelerden psikolojik ya da sosyolojik kavramsal soyutlamalara varma eğilimi ortaya koyan, Afrika ve Cezayir devrimleri hakkındaki kitaplarında bile bulunabilmektedir. Fanon'un projesi, kendi deyimiyle, "bütün sömürgeleştirilenlerin mücadelelerinin ortak doğasını" açıklamaktı (Fanon 1967: 9; 1980). *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin, Stuart Hall'un ifadesiyle "sömürgesizleşmenin İncil'i" hâline gelmesini sağlayan bu, özellikle evrenselleştirilmiş analiz düzeyidir.

Fanon FLN'nin seslerinden biriydi ancak bu evrensel kurtuluş yöntemi, kısa zamanda Sartre'ın deyişiyle, Üçüncü Dünya'nın sesi olarak algılanmasını sağlamıştır (Fanon 1965: 9). Açık bir şekilde Cezayir örneği üzerinde konumlanmış olsa da Fanon, tarihin süreçlerini açıklıyormuş gibi yazar ve *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne büyük ve esasen doğru olmayan bir genellemeyle başlar: "Dekolonizasyon her zaman şiddet içeren bir olgudur." (a.g.e., 13). Serequeberhan, Hannah Arendt'in şiddeti sadece kendisi için yücelttiği suçlamasına karşı Fanon'u savunmakta kesinlikle haklıdır: Sömürgesizleşmenin şiddetinin kaynağı, Fanon'un kendisini özdeşleştirmeyeceği kolonizasyonun şiddetidir (Serequeberhan 1994: 76).

Fanon'a göre sömürgeleştirilenler için bir tür ontolojik güçlendirmeye olanak veren şiddet yanıtı ise, buna rağmen bu noktada bir soyutlamaya benzer bir şey hâline gelir. Tarihsel bir süreç oluşturduğunu kabul etse de Fanon'a göre sömürgesizleşme soyut düzlemde ele alınmalıdır. Fanon, "bütün sömürgesizleşme süreçlerinin başında var olan bir tür tabula rasa"dan söz eder. Sömürgesizleşmenin önceden herhangi bir tarihî, kültürel veya siyasi kimliği yoktur; her şey Lockeçu ampirizmdeki akıl gibi

boş levhadan başlar. Bu önermeden, bütün sömürgeci durumların, yerli ile yerleşimci, sömürgeci ve sömürgeleştirilen arasındaki diyalektik mücadele olarak ortaklıklarıyla eşit bir şekilde yazılabileceği çıkartılabilir: "Sömürgeci dünya ikiye bölünmüş bir dünyadır." (Fanon 1965: 29-31). Bunun sonucunda Fanon'un savları, genellikle Fanon'un kendisinin önerdiği, özlerinde hepsinin aynı olduğu açık varsayımına dayanarak, geniş şekilde bütün sömürgeci durumlara uygulanmıştır. Güç ve tahakküm bağlamında elbette hepsi birbirleriyle karşılaştırılabilir örneklerdir. Ancak duruma özgü siyasetler bakımından en bariz örneği ele alırsak, aktivistin bir yerleşimci sömürgeci güçle mi, yoksa bir sömürge kolonisindeki sömürgeci güçle mi mücadele ettiği çok fark yaratır. Fanon'un etkisi o kadar büyüktür ki, bazen ikisi arasındaki farklar atlanır. Bu özgün evrenselleştirilmiş analiz türü, postkolonyal teorinin kurallarını derinden etkilemiştir.

Aynı zamanda, Fanon'un Cezayir örneğini genel bir sömürgecilik ile sömürgesizleşme şablonuna soyutlaması ve yazdığı ön söz, *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabını çerçeveleyen Fransız Marksist filozof Jean Paul Sartre'ın etkisinin bir sonucudur. Fanon'un "sömürgeciliği"i çok açık bir şekilde Cezayir örneğinden türetilmiştir. Aynı zamanda, entelektüel ve felsefi bağlamı da açık bir şekilde başkent Paris'in bağlamıdır. Her ne kadar kitabını yoldaşlarına "Bu Avrupa'yı terk edin!" çağrısıyla sonlandırmış olsa da Fanon'un kendi teorik açıklamaları, yönelim bakımından Avrupalıdır ve hepsinden evvel Sartre'a yöneliktir (a.g.e., 252). Sartre, sömürgecilik meselesini çalışmalarının merkezine alan çok az Avrupalı filozof ve entelektüelden biriydi. Etkisi ve Afrika'daki meselelere yönelik ilgisi o kadar büyüktü ki, Mudimbe Sartre'ı "Afrikalı bir filozof" olarak tanımlamıştır (Mudimbe 1988: 83). Sartre aynı zamanda, özellikle Cezayir ve Vietnam örneklerinde, sömürge karşıtı mücadele için yapılan kampanyalara da kişisel olarak ve tutkulu şekilde dâhil olmuştur. Sartre'ın bu özelliği, artık çağdaş Sartrecı çevrelerde çok az ilgi görse de Sartre, ilk olarak ırkçılık ve *négritude* ile ilgilenmesinden, daha sonra Çinhindi ve Cezayir'deki savaşlara, Küba Devrimi'ne, Vietnam'daki savaşa, Arap-İsrail çatışmasına ve Fransız göçlerine dek 1948'den itibaren Üçüncü Dünya meseleleriyle kapsamlı olarak ilgilenmiştir. Lamouchi'nin (1996) ayrıntılı şekilde gösterdiği gibi, Sartre'ın "Üçüncü Dünya" ilgisi pratik, siyasi ve felsefi-teorik düzeylerde ortaya çıkmıştır. Sartre, çağdaş Avrupalı entelektüeller arasında, özgürlük mücadelelerine dâhil olanlarla dayanışma gösteren tek ses olarak öne çıkmıştır.

Yalnızca Sartre Fanon'u etkilememiştir: Fanon'un şiddetin gerekliliği üzerine açıklaması Sartre'ı, *Critique of Dialectical Reason* (Diyalektik Aklın Eleştirisi) adlı eserinde "Praksis ve Süreç olarak Irkçılık ve Kolonyalizm" başlıklı sömürgeci çatışma üzerine yazdığı bölümde, şiddet ilkesini merkeze alacak kadar etkilemiştir (Sartre 1976a: 716-34). Sartre, kolonizasyon şiddetinin diyalektik bir şekilde çalışarak, ondan sonraki tarihi hem sömürgeci hem de sömürgeleştirilen için ontolojik bir müphemlik durumunda ortaya çıkan bir dizi ayırıcı yer değiştirme olarak belirlediğini savunur (a.g.e., 724). Aynı zamanda, Fanon da açık şekilde Sartre'ın varoluşçu Marksizmi çerçevesinde yazmaktadır ve özellikle Sartre'nın Cezayir'deki durum hakkındaki analizlerinden, özellikle de 1956 baharında Fanon psikiyatri hastanesindeki görevinden istifa etmeden kısa süre önce, Sartre'ın yayımladığı "Le Colonialisme est un systeme" ("Sömürgecilik Bir Sistemdir") başlıklı makalesinden etkilenmiştir. Bu makalede Sartre, Cezayir'deki sorunun reform gerektiren münferit uygulamalarla veya iyi yerleşimciyle kötü yerleşimciyi birbirinden ayırmakla ilgili olduğunu savunmaya çalışan, Sartre'ın deyimiyle "yeni sömürgeci aldatma"yı çürütmeyle ilgilenir. Bu argümanların aksine Sartre, reformun Cezayirlilerin bağımsızlıktan sonra ilgilenecekleri bir konu olduğunu belirtir. Sorun, sömürgeciliğin kendisidir ve Sartre'ın belirttiği üzere bu, bireylerle ilgili bir mesele değil, on dokuzuncu yüzyılda oluşturulan ve artık sömürgeci ulusun üstüne yansıyan bir sistemdir. Sartre'a göre Cezayir, "sömürgeci sistemin en açık ve en okunaklı örneğidir" (Sartre 1964: 27). Başından beri ekonomist Jules Ferry'nin teorik formülasyonlarında açık şekilde belirtilen ekonomik ve emperyalist gerekçelerini vurgulayarak, Cezayir'deki Fransız sömürgeciliğinin tarihini kısa ve öz şekilde sunar. Anavatanın çıkarı için bir tür sömürü düzeni olarak tasarlanan ve yerleşimciyi, bağlılığının kendi ülkesi ile anavatan arasında bölündüğü çelişkili bir pozisyona sokan kolonizasyon, Sartre'a göre artık ekonomik olmaktan çıkmıştır ve maliyeti getirisinden fazladır. Ancak, bireylerin sadece birerer dişli oldukları bir sistemin bir parçası olmaya devam etmektedir. Nesnel ve öznel koşullar arasında Sartrecı bir dolayımlamayla düzeltilmesi gerekenin birey değil, genel sistem olduğunu ancak yine de sistemin bireyin üzerine yansıdığını savunur:

> Ve "sömürgeci sistemden" bahsettiğimizde net olmalıyız: Bu, soyut bir mekanizma meselesi değildir. Sistem vardır ve işlemektedir; sömürgeciliğin iğrenç döngüsü gerçektir. Ancak bu gerçeklik, sö-

> mürgecilik tarafından oluşturulan ve sömürgeci sistemin ilkelerine uygun olarak düşünen, konuşan ve hareket eden bir milyon *colon*da, *colon*ların çocuklarında ve torunlarında cisimleşmektedir.
>
> Zira *colon* da yerli gibi üretilmiştir; işlevi ve çıkarları tarafından yaratılmıştır (a.g.e., 43).

İki taraf da eşit derecede aynı sistemin ürünüdür ve bunun sonucu olarak, Fanon'un öne sürdüğü gibi ikisinin de aşamadığı imkânsız bir diyalektikte birbirlerine bağlı şekilde, affedilmez ve çözülemez bir hâlde bir diğerine muhaliftirler. Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri eseri*, bu temelde sömürgeci sistemin keskin ve tam bir analizini sunar. Şüphesiz sömürgecilik bir sistem oluştursa da bu evrensel bir sistem değildi. Sartre ve Fanon'un inceledikleri yapı, Fransız Mağribi sömürgeci yerleşim sistemidir. Fanon'un dehası bunu, "sömürgeciliğin" özüne aktarmaktı.

Bunu yaparken, Afrika sosyalizminin siyasi bir teori olarak en büyük başarısını temsil eden, evrensel ve yerel kültürlerin diyalektiğini açıklamaya ilişkin zorluklardan kaçınmıştır. Christopher Miller'a göre, Amilcar Cabral'ın "iki zorunluluk arasında kalmasına" neden olan "bir tarafta, evrensel bir kültüre yönelen kendi ahlaki ve siyasi inanışları, diğer yanda ise daha büyük plan çerçevesinde yerel, etnik kültürlere saygı duyma isteği" bulunan bu diyalektikle yüzleşmekti (Miller 1990: 47). Bu noktada, Senghor'un yapıçözümcü Afrika aklı kavramının sunduğu imkânlar ortaya çıkmaya ve stratejik etkinliklerini sergilemeye başlamaktadır.

Cabral: Direniş ve Kurtuluş Olarak Kültür

Genel sömürge karşıtı kurtuluş ilkelerinden ziyade, Afrika sosyalizmi bakış açısıyla kurtuluşu sağlamak üzere şiddete başvurmak zorunda kalanlar arasında en büyük şahsiyet Frankofon veya Anglofon bir kültürden değil, Portekizce konuşulan bir kültürden gelmiştir: Amilcar Cabral. Paris'te 1957'de, Cezayir Savaşı devam ederken, Gine-Bissau'dan gelen Cabral, Angolalı Mario de Andrade ve António Agostinho Neto ile birlikte Portekiz kolonilerinden gelen Afrikalılar için Sömürge Karşıtı Hareket'i (Movimento Anti-Colonista) kurdular. Bu üç kişi daha sonra Angola'da yakın iş birliği yaparak, Afrika'daki en sert sömürge karşıtı mücadelelerden birini oluşturacak hareketi başlatan Angola'nın Kurtuluşu için Halk

Hareketi'ni (MLPA) kurdu. Cabral bu örgütsel deneyimi Gine-Bissau'da kendi bağımsızlık hareketi olan Gine ve Yeşil Burun'un Bağımsızlığı için Afrika Partisi'ni (PAIGC) kurmak için kullandı. Daha sonra da Afrika'da Portekiz yönetimine karşı, kurtuluş mücadelelerinin liderleri, analizi, koordinasyonu ve planlaması için CONCP (Portekiz Kolonilerinin Milliyetçi Örgütleri Konferansı) adında bir ortak örgüt oluşturdu. Portekizliler, Fransızlar gibi bir asimilasyon politikası izliyordu ve kolonilerinin anakaranın dâhilî bir parçası olduğunu iddia ediyorlardı. Ancak, bu iki sömürgeci durum arasında önemli farklar da bulunmaktaydı ve Portekiz sömürgeciliğinin belirli sorunlarının tanımlanması ve 1960'da bile hâlâ neden güçlü bir şekilde ayakta olduğunun açıklanması CONCP'nin başlangıçtaki ana meşgalelerinden biriydi. En bariz farklılık, Frankofon kolonilerde asimilasyon oranı görece fazlayken, Portekiz kolonilerinde durumun bu şekilde olmamasıydı: Portekizliler Angola nüfusunu "yereller" ve "*assimilados*" [asimile olanlar] olarak ikiye ayırıyor ve bunların oranlarını yüzde 99 ile yüzde 1 olarak tahmin ediyorlardı (Bragança ve Wallerstein 1982, I: 75). Bu kısmen, on dokuzuncu yüzyılın sonuna dek, Portekiz'in Afrika'daki topraklarının gayrıresmî bir imparatorluk oluşturması ve Portekizlilerin varlığının sahil şeridiyle sınırlı olması gerçeğinden kaynaklanıyordu; söz konusu topraklar 1920'lere kadar Portekiz'in yönetimi altına tam olarak alınmamıştı. Dahası, Portekiz yönetimine karşı, gerek yerel düzeyde köylüler veya bağımsız mesihçi kiliseler, gerek Laurenço Marques'de grev, gerek Luanda ya da Lizbon'da muhalefetlerini edebî ve siyasi şekillerde ifade eden eğitimli elit sınıflar tarafından yürütülen silahlı veya pasif (örneğin göç) direniş şeklinde tezahür eden büyük bir direniş de vardı (Isaacman ve Isaacman 1976, 1983; Marcum 1969-78; Penvenna 1995; Vail ve White 1980). Bir dizi milliyetçi örgüt – Liga Ultramarina, Liga Colonial, (Du Bois'nın Pan-Afrika Kongresi'yle irtibat hâlinde olan) Liga Africana ve Liga Angola, Junta de Defensa dos Direitos de Africa, Garveyci Partido Nacional Africano, Gremio Africano, Associaçao des Naturais de Angola – giderek daha fazla bastırılmış ve daha sonra faşist Salazar rejiminin destekçileri olarak sistemin parçası hâline gelmişlerdir (Boahen 1985: 695-711). Ancak asıl fark ve sorun, bir dönem büyük bir emperyal güç olan Portekiz'in artık yoksul, geri ve hâlen büyük oranda feodal bir devlet olarak, savaş sonrası dönemde bile, tarihin akışına hiç uygun olmayan bir şekilde iktidarda kalmış faşist bir diktatör tarafından yönetiliyor olduğu gerçeğiydi. Bu, Portekiz'in kolonilerine bir asalak gibi

bağımlı olması, kolonilerini kaybetme riskini göze almak için kendini fazla yoksul addetmesi ve yönetimini bir neokolonyal rejimin yönetimine uyarlamaya çalışmak için bile, ekonomik ve siyasi açıdan fazla etkisiz olması anlamına gelmekteydi (Anderson 1962). Dolayısıyla, ideolojik ve ekonomik nedenlerle Portekiz, kolonilerine sıkıca tutunmuştu ve en başta, kuzeye doğru bir özgür Siyah Afrika tehdidine karşı Angola ve Mozambik'i koruyucu, tampon ülkeler olarak gören Güney Afrika tarafından destekleniyordu. Ancak kurtuluş savaşları ilerledikçe bu savaşları yürütmenin Portekiz'e ekonomik maliyeti olumsuz etkisini göstermeye başladı ve nihayetinde 1974'te faşist rejim, ordu tarafından devrildi.

PAIGC'nin genel sekreteri olan Amilcar, İspanya, NATO, ABD ve Güney Afrika tarafından desteklenen Portekizlilere karşı verilen silahlı kurtuluş mücadelesinde Gine-Bissau halkının liderliğini üstlendi. Bu küçük ülkenin halkının, Portekiz sömürgeci gücünün ve müttefiklerinin muazzam ölçüde üstün kuvvetlerine karşı zaferi, ABD'nin Vietnam'daki yenilgisiyle karşılaştırılabilecek derecede önem taşıyan bir olaydır. Erken dönem çalışmalarında Cabral öncelikle, arazi hakları ve tarımsal üretim gibi uygulamaya dönük konulara, Portekiz sömürgeciliğinin baskıcı güçlerine karşı siyasi ve kültürel hakların öne sürülmesi ve halkın ulusal kurtuluş savaşında birleştirilebilmesi için gerekli siyasi gelişmelere odaklanmıştı (Chilcote 1972: 350-81). Cabral'ın teorik formülasyonları deneyimi, kendisine daha fazla kültürel özgüven kazandıran siyasi aktivizminin bir ürünüydü. Angolalı Agostinho Neto gibi, Cabral da askerî mücadelenin, sosyal ve psikolojik bir yeniden inşayı da içeren daha geniş bir siyasi mücadelenin parçası olduğunu savunuyordu (Agostinho Neto 1980; Andrade 1980, 1997). "Kolonyal sömürünün ortaya çıkardığı psikolojik kompleksleri yavaş yavaş aşarak," diye yazar Cabral, ulusal kurtuluş savaşı "sömürgeciliğin ürünü olan 'marjinal' insanların Afrikalı olarak kişiliklerini yeniden kazanmalarına yardımcı oldu." (Chilcote 1972: 375). Cabral'a göre psikolojik yeniden inşa ve kültürel müdafaa, sömürgeleştirilmiş halklar için birbirinden ayrı, münferit faaliyetler değil, daha geniş ulusal kurtuluş mücadelesinden ayrılamaz süreçler ve onun hem nedeni hem de sonucudur. Çalışmaları, analizlerini direniş hareketlerinin yaratılma sürecinde ortaya çıkan uygulamadaki meselelerden, ilgili askerî stratejilere, sömürge karşıtı birliğin oluşturulmasında partinin öncü rolüne ve – Cabral için kurtuluş sürecinin merkezî ve hayati parçaları olan – kültürel kimlik ve onurun nasıl müdafaa edilebileceğine kadar pek çok

konuyu kapsayacak şekilde genişletmesi nedeniyle öne çıkmaktadır. Yerel kültürlerin devrimci imkânlarını reddeden Fanon, "Kısaca, kurtuluş mücadelesi kültürel bir olgu mudur, değil midir?" diye sorar ve mücadelenin yeni bir kültür yarattığını iddia eder. Cabral içinse Mondlane için olduğu gibi, meseleler öncelikle ve en önemlisi siyasi ve maddidir: Sömürgeci tarih boyunca direnişin birincil araçlarından biri olagelen yaşayan kültür, artık kurtuluş hareketinin ayrılmaz bir parçasını oluşturmaktadır (Chabal 1983: 182; Fanon 1965: 197; Mondlane 1969).

Teori Silahı

Cabral'ın bu husustaki en önemli açıklamalarını "Teori Silahı" (1966), "Ulusal Kurtuluş ve Kültür" (1970) ve "Ulusal Kurtuluş Mücadelesi Bağlamında Kimlik ve Onur" (1972) başlıklı üç konuşmada yapmıştır. Teori Silahı başlıklı konuşma, Ocak 1966'da Havana'da gerçekleştirilen birinci Asya, Afrika ve Latin Amerika Halkları Üçkıta Konferansı'nda yapılmıştır. Cabral, konuşmasına Bolşevik modelinin evrenselleştirilmesi yönündeki herhangi bir sava karşı ve emperyalizm konusundaki pek çok Marksist teorinin Avrupa merkezciliğine karşın, "ulusal kurtuluş ve sosyal devrimlerin ihraç edilebilir mallar olmadığını" vurgulamak suretiyle İkinci Havana Deklarasyonu'nu hatırlatarak başlamıştır: Cabral'a göre bunlar daha ziyade, özel olarak "Temelde her bir halkın tarihsel gerçekliği tarafından belirlenen ve oluşturulan (...) yerel ve ulusal olgunlaşmanın sonucudur." (Cabral 1969: 74-5; aktaran 1973: 53). McCulloch'un da gözlemlediği üzere, Gine-Bissau'da, "*Yeryüzünün Lanetlileri*'nde (Fanon tarafından) önerilen şekilde, köylü liderliğine ve şehirlerde kendiliğinden patlamaya dayanan bir stratejinin başarılı olması mümkün değildi." (McCulloch 1983: 3). Cabral'ın devrimci teoriyle ilişkili olarak bu ampirik çeşitliliğe ve özgünlüğe yaptığı vurgu, Orman Bakanlığı için yaptığı kapsamlı tarımsal araştırma aracılığıyla kazandığı ve kendisine, Batı'nın gelişmiş kapitalist ekonomileri için geliştirilen modellerin uygulanamazlığına ilişkin canlı bir his veren, Gine-Bissau'daki durum hakkında sahip olduğu ayrıntılı bilgiye dayanmaktadır. Bir kurtuluş hareketinin liderinde çok az rastlanan bir özellik olarak, Cabral'ın sömürgeci yönetimin politik ekonomisine, bölge bölge farklı etnik grupların maddi ve kültürel hayatının gerçekliklerine, Gine-Bissau'daki farklı sınıflar arasındaki ilişkilere

dair ayrıntılı bilgisi ve köylünün ve özellikle toprağı işleyen köylü kadınların ihtiyaçları hakkında derin bir anlayışı vardı. Farklı kolonilerde işleyen farklı koşulların bulunduğunu kabul ederken, Cabral aynı zamanda kurtuluş hareketlerinin ideolojik veya teorik eksikliklerine de dikkat çekmiş (aktaran Abdel-Malek 1981: 105), gelecekte kurtuluş hareketlerini güçlendirmeye yardımcı olacak genel bir teorinin oluşturulmasını sağlayacak yeterli olayın vuku bulduğunu savunmuştur. Cabral'ın yazılarının çoğu, Portekiz'e karşı gerilla savaşının ayrıntılı tarihi üzerinedir; yenilikçi teorik çalışmaları ise emperyalizm sistemini ve sömürgecilik pratiğini, kendi ifadesiyle "*sosyal yapıyla ilişkili olarak ulusal kurtuluşun temelleri ve hedefleri*" ile birlikte yeniden düşünme girişimidir (Cabral 1969: 75). Cabral'e göre bu ikisi, geleceğin koşullarına yönelik olarak diyalektik şekilde düşünülmelidir.

Cabral'a göre kurtuluş yalnızca siyasi anlamda değil, aynı zamanda "emperyalist tahakkümün halklarımızın sosyal yapısı ve tarihsel süreçleri üzerindeki etkisi" ile ilişkili olarak da ele alınmalıdır (a.g.e., 81). Cabral, sömürgeci toplumlarda sınıfların tabakalaşmasını ve sömürgeci güce karşı farklı çıkarlarını vurgulayarak, Roy'un sömürgeci ulusların sınıfsız bir yaşam sürdükleri fikrine karşı çıkışını destekler. Burjuva kurtuluş hareketleriyle birlikte çalışmanın gerekliliğini kabul eden Roy, büyük oranda göstermelik olan milliyetçi bir devrim yerine sosyal bir devrimi oluşturmak için komünist partilerin bu tür hareketlerin öncüsü olma inisiyatifini ele alması gerektiğini vurgular. Ancak Komintern üyelerinin de kendisine gösterdiği gibi Roy, bu fikirleri başarıyla uygulamaya koyamamıştır ve söz konusu fikirlerin ortaya konma biçimi bakımından her zaman görece soyut kalmaları dikkate değerdir. Bunun aksine, Cabral fikirlerini Gine-Bissau'daki kurtuluş hareketinin liderliğini yürütme sürecinde geliştirmiştir ve Komintern için her zaman teorik bir öngörü olarak kalan yeni sömürgeciliğin diğer Afrika ülkelerinde nasıl işlediğini görebilmiştir. Bu, Burkina Fasolu Thomas Sankara'nın siyasi felsefesinin de temelini oluşturacak radikal bir hareketle, Cabral'ın sosyalizmle ulusal kurtuluş ilişkisini yeniden formüle etmesine neden olmuştur (Sankara 1988). Köylü sınıfını birincil devrimci sınıf olarak belirlemek konusunda isteksiz olsa da Cabral açık şekilde kurtuluş kavramları bakımından Mao, Castro ve Guevara'nın pozisyonundan etkilenmiştir. Ulusal kurtuluş Cabral tarafından yalnızca siyasi bağımsızlığın resmî boyutlarıyla ve yalnızca sömürgeci yönetimin sona ermesi olarak değil,

yabancı tahakkümünden özgürlük olarak tanımlanmıştır. Kendi başına siyasi bağımsızlık onun hedefi değildir; zira bunu farazi bir bağımsızlık olarak görür: "Ulusal kurtuluş mücadelesinin birincil boyutu yeni sömürgeciliğe karşı mücadeledir." (Cabral 1969: 83). Cabral'ın "teori silahı", ulusal kurtuluş hareketlerinin sosyalizmle ilişkisi sorununa radikal bir müdahalede bulunur. Bu ikisini birleştirmeye çalışmak yerine, ulusal kurtuluşun ne anlama geldiğini yeniden tanımlar. Bağımsız bir milletin yalnızca iki seçeneği vardır: emperyalist tahakküme (kapitalizm, yeni sömürgecilik) dönmek veya sosyalizme yönelmek. Gerçek ulusal kurtuluş iç ve dış olmak üzere iki boyutta işler ve keskin bir sosyal devrimle beraber sömürgeci gücün mağlup edilmesini içerir. Hem resmî bağımsızlığı hem sosyalizmi içeren devrimci kurtuluş hedefi hem dâhilî hem haricî ögelerle bir kopuşu gerektiriyordu. Devrimin sosyal ve kültürel boyutlarına yapılan bu vurgu, 1960'larda devrimin yeniden tanımlanma biçimlerinin ayırt edici bir özelliğiydi.

İlk sorun sınıf ve sınıf ittifaklarına ilişkindir. Komintern devamlı surette kurtuluş hareketleri içinde yer alan, resmî bağımsızlığa ulaşırken "ülkeyi aynen eskisi gibi – yarı-kolonyal bir tampon devlet, dünya emperyalizminin kuklası" olarak bırakma hedefini güden burjuva-milliyetçi ögelerin tehlikelerine dikkat çekse ve bu tür ögelerle tam bir devrimci kopuş çağrısı yapsa da burjuva demokratik hareketlerle birlikte çalışırken aynı zamanda onlara karşı çalışmanın araçları hiçbir zaman net olmamış ve uygulamada da çok başarılı olamamıştır (Adler 1980: 416). Bağımsızlık hareketine liderlik eden partinin daha sonra yönetime geçeceğinin farkında olan Komintern'in talimatları, Türkiye'deki gibi durumlarda esas devrimci çalışmanın bağımsızlık sonrasında yapılması gerektiğinin bilincinde olarak, komünist partileri önderliği almaları yönünde uyarmıştır. Cabral uzun süredir devam eden usule ilişkin bu sorunu, daha sonra postkolonyal teorinin siyasi öncüllerinde merkezî önem kazanacak olan bir ayrım olan bağımsızlık ile kurtuluşu birbirinden ayırmak suretiyle yeniden formüle etmiştir: Gerçekten de Cabral'dan sonra postkolonyal siyasetin amacı, bağımsızlıktan sonra kurtuluşun hedeflenmesi olarak tanımlanabilir. Cabral öncü partinin, yani bu durumda devrimci ordunun, bağımsızlığı sağlamakta başarılı olması durumunda bile, bağımsızlığın kendi başına gerçek kurtuluşu sağlamadığını savunmuştur. Dolayısıyla sömürgeci ve neokolonyal mücadele arasında bir ayrım yapmak önemlidir:

> (Ulus sınıfın, sömürgeci ülkenin burjuvazisinin baskıcı güçlerine karşı savaştığı) sömürgeci durum, en azından görünüşte ulusal bir çözüme (ulusal devrim) yol açabilir; ulus bağımsızlığını kazanır ve teorik olarak kendisine en uygun ekonomik yapıyı kabul eder (İşçi sınıfların ve onların müttefiklerinin aynı anda hem emperyalist burjuvaziye hem de yerli yönetici sınıfa karşı mücadele ettiği). Neokolonyal durum ise ulusal bir çözümle ortadan kalkmaz; emperyalizm tarafından ulusal topraklara yerleştirilen kapitalist yapının yıkılmasını gerektirir ve haklı olarak sosyalist bir çözüm talep eder (Cabral 1969: 86).

Dolayısıyla kurtuluş iki safhada gerçekleşir; ulusun tek bir sınıf teşkil ettiği birleşik bir mücadele ve işçi sınıfının eşitliğiyle tahakkümden gerçek kurtuluşu yaratmak üzere emperyalizm tarafından yaratılan sosyal ve kültürel dokuyu yıktığı ikinci bir safha... İlkinde çözüm milliyetçilik, ikincisinde ise sosyalizmdir. Dolayısıyla ilk devrim haricî, ikinci ise emperyalist tahakküm sonucunda yaratılan ekonomik ve sosyal yapıya ilişkin olarak dâhilîdir. Cabral, kurtuluş mücadelesi aktivistleri arasında, dikkatini devrimden ziyade, bunun, devletin ve sosyal dokunun yeniden yapılandırılması sürecinin bir parçası hâline geleceği araçlara odaklaması bakımından farklıdır. Bu anlamda çalışmaları, 1990'larda ortaya çıkan Afrika'daki devletlerin analizlerinin çoğunu öngörmektedir.

Cabral, ilk kurtuluş safhasında, yabancı tahakkümüne karşı mücadelenin liderliğinin, emperyal güçle en fazla (genellikle aşağılayıcı) teması bulunan ve onu ortadan kaldırma ihtiyacının en fazla farkında olan küçük burjuvazi veya orta sınıf tarafından yürütüldüğünü savunur. Küçük burjuvazi ikinci safhada öncü rolünü işçi sınıfıyla paylaşmaya başlar ancak bu durumda kendi sınıf çıkarlarına uygun olarak hareket etmeye ve elde ettiği gücü elinde tutabilmek için, bir neokolonyal devletin görevlilerinden biri hâline gelerek ulusal kurtuluşun hedeflerine ihanet etmeye en çok eğilim gösteren sınıftır. Cabral'a göre, bunu yapmaması için tek bir seçeneği vardır ve o da daha burjuva hâle gelmenin cazibesini reddetmek ve kendisini işçi sınıfıyla özdeşleştirmek suretiyle "devrimci bilincini geliştirmek"tir. Bu noktada Cabral, Lenin'e ait, yönetici sınıfların gücü ellerinden kendi özgür iradeleriyle bırakmayacakları yönündeki argümanının radikal bir düzeltisi olan, vardığı en şaşırtıcı sonucu açıklar:

> Bu, devrimci küçük burjuvazinin ulusal kurtuluş mücadelesindeki rolünü tam olarak yerine getirebilmesi için, ait olduğu halkın

> en derin arzularıyla özdeşleşmiş bir şekilde devrimci işçiler olarak yeniden doğabilmek üzere sınıf olarak intihar edebilmesi gerektiği anlamına gelmektedir (Cabral 1969: 89).

Cabral'ın "devrime ihanet etmek veya sınıf olarak intihar etmek" olarak sunduğu sert tercihlerinin bir dizi bağlamsal çerçevesi bulunmaktadır: 1960'ların başlarından itibaren Afrika kıtasındaki bağımsız ülkelerde yeni sömürgeciliğin faaliyetlerine ilişkin yaygın algı; Castro'nun, Küba'da devrimin sınıfsal çıkarlarına hizmet etmediği kişilere ülkeyi terk etme seçeneği sunan "açık kapı" politikası; Castro ve Guevara'nın kendi sınıf pozisyonlarını reddetmeleri ve devrimden sonra "devrimci bilincin gelişimini" vurgulamaları ve devrimden sonra devam eden kültürel ve sosyal yenilenme ihtiyacının altını çizen Çin'deki Kültür Devrimi. Her ne kadar bu öneri Cabral tarafından bir miktar dramatik ve endişe verici bir şekilde ortaya konmuşsa da kendisi, devrim sonrası bir durumda çatışan sınıf çıkarlarının nasıl çözümlenmesi gerektiği sorununa ciddi olarak eğilen birkaç Marksist sömürgecilik teorisyeninden biridir. Cabral'ın kendisi hâlihazırda sınıf bağlamında intihar etmişti ve bu tür bir eylemin anahtarının kendi deyimiyle "kültürel yeniden dönüşüm" içerdiğini ifade etmişti. Kendi entelektüel kurtuluş sürecini, Lizbon'da öğrenciyken aklının "yeniden Afrikalılaşması" olarak tanımlamış ve "akılların – zihinsel setin – yeniden dönüşümünün" sömürgeleştirilen halkların kurtuluş hareketine katılabilmeleri için vazgeçilmez olduğunu öne sürmüştür (Cabral 1973: 47, 45). Bununla, küçük burjuvazi üyeleri, kurtuluş mücadelesinin "mücadeleye katılan farklı sosyal grupların kültür düzeylerinin birbirine yaklaşmasına" neden olması sonucunda, kendi sınıfları yerine ulusun kültür ve çıkarlarıyla özdeşleşme imkânı bulabileceklerdir (a.g.e., 53).

Kültürün Rolü

Cabral'ın sömürgeciliğe ahlaki ve siyasi itirazı sadece, kendi deyimiyle "halklarımızın yaşamının sefalet, cehalet, her türlü ızdırap, en temel haklarımızın bile tamamen reddi gibi somut koşullarını" değil, aynı zamanda sömürgecilerin Afrika halklarından o zamana dek onlara ait olmuş olan tarihi de almış oldukları gerçeğini içermektedir:

> Sömürgeciler genellikle bizi tarihin içine getirenlerin kendileri olduklarını söylerler: bugün durumun böyle olmadığını gösteriyoruz. Sömürgeciler bizi tarihi, kendi tarihimizi terk etmek zorunda bırak-

mışlardır ki, onları hemen arkalarında, kendi tarihlerinin ilerlemesini izlemek üzere takip edelim (Cabral 1969: 63).

"Kendi tarihimize dönmek": Cabral'ın tanımına göre, silahlı sömürge karşıtı mücadelede kurtuluş için gerçekleştirilen savaşın hedefi budur. Özgürleşme için yürütülen hareket, "aynı anda hem bir halkın tarihinin meyvesi hem de tarihin bir belirleyicisi" olarak tanımlanan kültürün dayanıklılığı ile mümkün olmuştur: Cabral'a göre genel olarak kurtuluş mücadelesinin tohumunu sağlayan, kültürün hayatta kalması ve daha sonra da yeniden doğrulanmasıydı (Cabral 1973: 41-3). Bir halkın kültürünün tamamen farkına varması, kendi tarihlerine dönmelerinin yoludur. Başından itibaren Cabral özellikle, kendi tanımıyla "yabancı tahakkümüyle karşılaşan halk kitlelerinin kültürel direnişinin yıkılmaz niteliği"nin rolüyle ilgilenmiştir (a.g.e., 59-60). Gerilla savaşı döneminde bile 1965 tarihli bir parti yönergesi şu uyarıyı içeriyordu: "Partimizin her sorumlu ve eğitimli üyesinin günlük olarak kendi kültürel formasyonlarının gelişimi için çalışması gerekmektedir." (Cabral 1969: 71). Her zaman, özellikle kadınlar için eğitimin gerekliliğine çok büyük önem vermiştir. Kurtuluş mücadelesinin kültürel-tarihsel boyutunun önemine ilişkin vurgusu, sonuç olarak tarihin ancak sınıf çatışmasıyla başladığı ve dolayısıyla Amerika, Afrika ve Asya halklarının sömürgecilikten önce tarihin dışında yaşadıkları veya maruz bırakıldıkları sömürgeciliğin etkisinin hâlen zayıf olduğu ölçüde, gerçekten de hâlen tarihsiz oldukları yönündeki Marksist savlara karşı çıkmak zorunda kalması anlamına gelmiştir. Cabral bir toplumun kültürel ve ekonomik hayatı arasında "güçlü, bağımlı ve karşılıklı ilişkiler" bulunduğuna inandığı için tarihin motor gücünün sınıf mücadelesi yerine, üretim tarzı olduğunu savunmuş ve böyle yaparak, devam eden bir Marksist çerçeve içinde (Althusser'in *Kapital'i Okumak* (1970) adlı eseriyle karşılaştırılabilir) yeni bir kapsayıcı tarihsel model yaratmıştır. Bağımsızlığın, kendi kaderini tayin hakkı olarak değil de, daha ziyade "her halkın kendi tarihine sahip olma hakkı" olarak yeniden tanımlanmasıyla, kurtuluşun hedefi de halkın kendi üretim güçlerine sahip olma hakkı olarak yeniden formüle edilebilir ve genişletilebilir ve bu da kurtuluşun ancak, ulusun üretim güçlerinin her tür yabancı müdahale veya tahakkümden tamamen bağımsız olduğu zaman gerçekleştiği anlamına gelir (Cabral 1969: 65; 1973: 43).

Cabral'ın kültürün rolüne yaptığı vurgunun çekiciliği, bir toplumun tarihi ve ekonomik hayatıyla karşılıklı ilişkisini tanımlama şeklinin bir so-

nucudur. Hiçbir zaman, Avrupa'daki orta sınıfların sınıf kimliklerini devam ettirmek üzere boş zamanlarında yaptıkları faaliyet kılıfına en ufak bir şekilde benzeyen veya ekonomik altyapının üstyapısı olarak işleyen bir olgu değildir. Kültür bir halkın tarihinin ürünü olduğu için karşılıklı fonksiyonu, ulusal kurtuluşun "bir kültür eylemi olması gerektiği" ve kurtuluş hareketinin de "mücadeleyi yürüten halkın kültürünün örgütlü siyasi ifadesi" olması anlamına gelmektedir (Cabral 1973: 43-4). Dolayısıyla kurtuluş mücadelesi "yalnızca kültürün bir ürünü değil, aynı zamanda kültürün bir belirleyenidir." (a.g.e., 55). Cabral'a göre kurtuluş hem yabancı tahakkümünü sona erdirmek hem de halkın kimlik ve onurunu kazanacağı yeni bir sosyal yapı yaratmakla ilgilidir. Aynı zamanda kurtuluş, halkın bu niteliklere kendi kültürlerinin bir ürünü olarak zaten sahip olmaları nedeniyle mümkün olmaktadır. Cabral, klasik Marksizm devrimci siyasi stratejilerinde ekonomik alanı çok kuvvetli şekilde vurgularken; emperyalist kapitalizmin, kontrol ettiği yabancı toplumların kültürlerine olağanüstü ölçüde ilgi gösterdiğini ifade eder. Cabral şunları yazar:

> Emperyalist yönetim pratiği (...) yönettiği toplum ve (hem ekonomik hem sosyal hem de kültürel olarak) içinde bulunduğu tarihsel gerçeklik hakkında az çok doğruya yakın bir bilgi birikimi gerektirmiştir (ve hâlen gerektirmektedir). Bu birikim, tahakküm kuran özne ve onun tarihsel gerçekliğiyle karşılaştırma yapılması bakımından mecburen ortaya çıkar. Bu tür bir bilgi birikimi, tarihsel ögeleri bakımından birbirine benzemeyen ve fonksiyonları bakımından birbiriyle çelişen iki kimlik arasında, çoğunlukla şiddet içeren karşı karşıya gelmelerle sonuçlanan emperyalist yönetim pratiğinin hayati bir ihtiyacıdır (a.g.e., 58)

Said'in *Şarkiyatçılık* eserindeki argümanını öngören bir savla Cabral, emperyalizmin diğer kültürler hakkında bilgi sahibi olma arzusunu ortaya çıkarma derecesine ve nasıl, diğer toplumlar hakkında daha önce örneği görülmemiş derecede bilginin "tarih, etnoloji, etnografi, sosyoloji ve emperyalist tahakküm altına alınan halkların veya grupların kültürleri alanında" biriktiğine işaret eder. Bu bilginin hedefinin tahakkümün sağlanması ve sürdürülmesi olması nedeniyle, bir ülke askerî anlamda "zaptedildikten" veya "pasifize edildikten" sonra bile devam eden kültürel direnişe delil olan bu bilgidir. Cabral bu bilgi arzusunu tersine çevirerek, gözlem altında olan kültürler için bunun sonuçlarını ortaya koymuştur. Eğer bütün bu çalışmalar, uzmanlık ve muazzam kurumsal faaliyetler sö-

mürgeci kültürleri çalışmak için Batı'da devam ediyorsa bu, söz konusu kültürlerin dayanıklılığının, devam eden gücünün ve asimile edilemez kaynaklarının göstergesi olmalıdır. Dolayısıyla kültürel güçlendirme stratejisinin bir parçası olarak bir "yeniden dönüşe", "kaynağa geri dönmeye" veya kültürel rönesansa ihtiyaç olduğu yönündeki fikrini, bunun yalnızca, emperyal kültürün kültürel ve entelektüel yarı gölgesine çekilmiş olan yerli elitler veya pozisyonlarının temel çelişkilerinden ötürü kültürel olarak mülksüzleştirilmiş "sömürge diasporaları" için geçerli olduğu şeklinde değiştirmiştir. Cabral'a göre bu tür stratejilerin genel reçeteleri, "yabancı tahakkümüyle karşı karşıya kalan halk kitlelerinin kültürel direnişinin yıkılmaz niteliğini" göz ardı etmektedir (Cabral 1973: 59-60). Emperyalist tahakküm, yerli kültürleri onları kullanmak, bastırmak ve yok etmek için anlamayı amaçlarken; halklar, "siyasi ve askerî direnişleri yok edildiğinde bile kültürel olarak direnmeye devam eder." Cabral'a göre elitler asimile edildiğinde bile, kendilerine karşı kayıtsız kalan sömürgeci gücün fazla dokunmadığı kitleler kısmen kendi iradeleriyle kültürlerini korur:

> Bu aynı zamanda, siyasi tahakküm ve ekonomik sömürüye maruz bırakıldıklarında kendi kültürlerinin, kimliklerini korumaları için bir siper olarak faydalı olduğunu gören halkın kültürel direnişinin etkililiğinin de bir sonucudur (a.g.e., 61).

Zulme maruz kaldıklarında ve bastırıldıklarında, ihanete uğradıklarında ve aşağılandıklarında bile, kültür halkın geri dönüp tarih yapmalarını sağlayacak gücü devam ettirir ve korur. Cabral'ın açıklamasında kültürün korunmasını sağladığı diyalektik kimlik türü, modern yorumcuların tarif ettiği edimsel kimlik türünden çok farklıdır. Cabral'a göre kimlik, bireyin veya grubun, pasif veya başka türlü daimi bir direniş türü olarak işleyen kültürün çerçevesindeki yerinden kaynaklanır. Kültürel bir eylem her zaman, kendi başına, sömürgeci tahakküme ve diğer normlara ve uygulamalara itaat etmeye direniş teşkil eden kolektif bir eylem olmak zorundadır. Dolayısıyla ulusal kurtuluş, bir kimlik yaratmak zorunda değildir ve sömürgeleştirilmiş halkın hiçbir zaman kaybetmediği onuru ve gücüne dayanan bir kimliğin ürünüdür. Cabral'ın açıklamasında, kültür ve kimlik hem siyasi hem de askerî direniş için amilliğin dayanak noktası olarak bir araya gelir.

Cabral'ın savları, siyahi Afrika'nın kültürel özerkliğine daha fazla güven duyulduğunu göstermektedir; Afrika milliyetçi hareketinin, yerel

deneyime dayanan teorik bir temel tarafından yeterince desteklenmediği konusunda endişelenmeye devam etmiştir. Kendisinin bu yöndeki muazzam çabalarının meyvelerini görememiştir. Portekizli bir suikast timi tarafından, Gine-Bissau ve Yeşil Burun'un bağımsızlıklarını kazanmasından bir sene önce 1973'te katledilmiştir.

Cabral, en azından dekolonize olmuş devletin dağınık koşullarıyla karşı karşıya gelmenin bir ürünü olan Afrikalı devletlerin bağımsızlıktan sonraki halleriyle karşılaşarak, giderek artan bir hayal kırıklığı olarak tanımlanan ortak deneyimi yaşamak zorunda kalmamıştır. Afrika'da bağımsızlıktan bu yana karşılaşılan ekonomik ve siyasi sorunlar, burada yapılabilecek olandan çok daha içerikli bir inceleme gerektirmektedir. Ancak vurgulanması gereken nokta, Afrika uzmanlarının çağdaş analizlerinin, sömürge karşıtı hareketlerle başlayan ve devam eden siyasi, ekonomik ve kültürel anlama sürecinin bir parçasını teşkil ettiğidir. Nkrumah'ın, sömürgesizleşmenin Afrika'yı küçük çalışılamaz ülkelere bölen bir böl ve yönet politikasını getirdiği yönündeki şikâyeti, bugün özel olarak devlet ve Cabral'ın hâlihazırda özellikle ilgilendiği (ki bu konuda Althusser kendisinden çok şey öğrenecekti) devlet aygıtı sorununa odaklanan farklı ve daha dinamik bir bakış açısıyla yeniden ele alınmaktadır. Pan-Afrika birliği idealinin yakın zamanlı bir siyasi hedef olarak sona ermesi ve Afrika'nın bazı bölümlerinde devletin toptan işlevsizleşmesiyle, devletin bir kurum olarak temeli yeniden incelenmektedir. *Black Man's Burden* (1992) (Siyah Adamın Yükü) başlıklı kitabında Basil Davidson, bölgeden ayrılmakta olan sömürgeci güçler tarafından, ilgili halklar ve kültürlerle hiçbir ilişkisi olmayan ulus-devlet türlerinin empoze edilmesinin korkunç sonuçlarına dikkat çekmiştir. Nkrumah'ın bu soruna getirdiği Pan-Afrika birliği çözümü yerine, Davidson devletin etnik yapılarla çarpık ilişkisinin nasıl dönüştürülebileceğine odaklanmıştır. Bununla bağlantılı bir şekilde Mamdani (1996) Afrika'da sömürgeciliğin Afrika'daki mirasının, etnik grup ve din aracılığıyla uygulanan, yerli otoritesi ve örf ve adet hukuku aracılığıyla işleyen bir ademimerkeziyetçi despotizm sistemine vardığını savunmuştur. Devlete direniş, hiçbir zaman bu koşullardan kaçamamış ve Afrika sosyalizminin, moderniteye geçişle ortaya çıkacağını varsaydığı farklı vatandaş ve özne kavramını yaratmayı hiçbir zaman başaramamıştır. Herkesten evvel Nkrumah'ın yenik düştüğü kişi kültü, postkolonyal Afrika devletlerinin nasıl çelişen siyasi sistemlerin etkisine maruz bırakıldığını göstermektedir (Quayson 2000 15-16, 88-90). Jean-François Bayart (1993), kendi sa-

vına göre, Afrika'daki etnisite, her ne kadar gelenek gibi icat edilmiş olsa da diğer mensubiyet ve bağlılık türleriyle rekabet içinde siyasi meşruiyeti sağlamanın zorlukları açından Afrika'da devletin trajik başarısızlıklarını analiz etmiştir. Afrika'nın görünürdeki kalkınma ekonomisi reçetelerine cevap verememesinin ekonomik, sosyal ve kültürel olarak yabancı yapılara geçmeye karşı bilinçli bir direniş ve doğrudan bir başarısızlık olarak addedilemeyeceği radikal savını ileri sürmüştür. Afrika uzmanları arasındaki bu tür yakın tarihli gelişmeler, postkolonyal ülkelerin karşılaştıkları sosyal, siyasi ve kültürel meseleleri analiz eden ve kendi kendini eleştirebilen teorik aygıtın daimi bir yeniden tanımlama, değişim ve gelişme sürecinin içinde olduğunu gösterir. Afrika'da postkolonyalizm, daha önce ortaya konan Afrika sosyalizmi reçetelerinin pek çoğunun, farklı postkolonyal modernite koşulları ve varsayımları çerçevesinde yeniden keşfedildiği ve yeniden işlendiği bu süreçte sadece bir ileri aşamayı belirlemektedir (Eze 1997; Grinker ve Steiner 1997; Werbner ve Ranger 1996).

Şiddetin Öznesi: Cezayir, İrlanda

Dünyanın her tarafında devrimcilerin şiddete katlanmak ve onu kullanmak arasında bir seçim yapması gerekmektedir. Eğer ruhu ve aklı güce maruz bırakmak istemiyorlarsa, gücü, akla ve ruha tabi kılmak konusunda kararlı olmalıdırlar.

Jose Carlos Mariategui (1996: 49)

1922. Bağdat. Sabah pazarlarının faaliyetinden dolayı kalkan toz yere iniyor. Gruplar hâlinde yürüyen çocuklar okuldan eve dönüyor. Şehrin her tarafında insanlar "Bismillahirrahmanirrahim" sesiyle beraber yemeğe oturuyor. Sessizlik, gökyüzünde vızıldayan motorların sesiyle kırılıyor. Bir Britanya Kraliyet Hava Kuvvetleri (Royal Air Force - RAF) filosu üstlerinden geçiyor. Birkaç dakika sonra uzaktan bazı gümbürtüler geliyor. Uçaklar tepelere kurulmuş köylerin üzerine rastgele bombalar atıyor. Bu yeni RAF'in isyan eden bir koloni halkına karşı ilk kez kullanılışı. Birinci Dünya Savaşı sırasında Türklerden bağımsızlıklarını alacakları taahhüt edilen ancak 1919 Versailles Konferansı'yla Britanya'nın yönetimi altına giren Iraklı aşiret üyeleri pasifize ediliyor. 1998. Bağdat. Ramazan ayından iki gün önce gece saat 3:00. Çocuklar ve anne-babaları yataklarında uyuyor. Şehirde hız yapan arabaların vızıltıları, uçaksavarların kesik kesik atışları ve uçaksavar füzelerin daha yavaş uğultusuyla kesintiye uğruyor. Dört dalga hâlinde ABD Donanması EA-6B hücum uçakları, Irak hava kuvvetlerini bombalamaya başlıyor. Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da insanlar koltuklarında oturup, ateş altındaki Bağdat'ın ürkütücü yeşil

televizyon görüntülerini izliyorlar. Kendi açtıkları ateşin altındaki Bağdat'ın... Britanya hükûmeti, RAF'ın daha fazla bomba saldırısı gerçekleştirmeye hazırlandığını açıklıyor. Bağdat hastanelerindeki doktorlar, ilk ölümleri kamuoyuna duyuruyor. Irak'ın askerî kapasitesi düşürülüyor.

Kolonyal şiddet "huzuru sağlama" adı altında uygulanmıştı; postkolonyal şiddet ise "düşürme" adı altında, postkolonyal özneyi tekrar madun statüsüne düşürme amacıyla uygulanmıştır. "Bu şiddetten bitmeyen geçiş, tarih denen şeydir." (Derrida 1978: 130).
Gelecek uzun sürer.

Özne, Tabi Kılma

Bu şiddetin öznesi kimdir? Buna tabi kılınan mıdır, yoksa bunu gerçekleştiren özne midir? Şiddet özneyi çift yapar, iki defa tabi kılar, aynı anda hem özne hem de nesne olarak kendi varlığına yabancı kılar:

> Daha yakına geldiğimde Arap'ın geri dönmüş olduğunu gördüm. Bu sefer yalnızdı, sırtüstü yatıyordu (...) Beni görünce Arap biraz doğruldu ve eli cebine gitti. Doğal olarak, paltomun ceketindeki Raymond'ın tabancasını kavradım (...) Yalnızca tek bir adım ileri (...) attım. Daha sonra Arap bıçağını çekti ve bana doğrulttu.
>
> Bedenimdeki bütün sinirler çelikten bir yaya döndü ve tabancamı daha sıkı kavradım. Tetik oynadı (...) Hareketsiz bedenine dört el daha ateş ettim. Kurşunlar, görülmeden saplanıyordu. Yıkımın kapısını dört kez kesik kesik çalmıştım sanki (Camus 1983: 63-4).

Camus'nün anlayışı da şiddetin, şiddetin öznesini yabancılaştırdığı ve böldüğü yönündedir. Helene Cixous'nun "Algériance" olarak adlandırdığı bir mirasla, hâlen hem Cezayir'i hem de Fransa'yı rahatsız eden şiddet dinamiğini başlatan Fransa'nın Cezayir'deki uzun ve kanlı "huzuru sağlama" operasyonu hakkında Camus'nün yorumunu takip edelim. Popüler bir şekilde yapısöküm olarak bilinen Fransız-Yahudi-Mağribi Teorisi, bu unutulmaz istilanın göstergelerinden biri olmuştur.

1840. Eskiden ateşli bir sömürge karşıtı olan General Bugeaud, ilk işgallerinden on yıl sonra, Fransa için Cezayir'i boyunduruk altına almakla görevlendirilmiştir. Direnen arazi sakinlerine karşı bir *razzia*, yani yakıp yıkma ve silme politikası izleyerek, mahsullerini yakar ve köylerini

yerle bir eder. Fransız işgaline karşı çıkanlar için uygulanan politika yok etmedir. Ünlü bir operasyonda, bir grup Cezayirli savaşçı bir mağarada kıstırılarak kapatılmış ve daha sonra dumanla boğularak öldürülmüştü:

> Tüfek ateşiyle karşılandık (...) (Mağaraların) Bütün çıkışlarını hava geçirmez bir şekilde kapattırdım ve büyük bir mezarlık yaptım. Toprak bu fanatiklerin üzerini ilelebet kapatacak. Hiç kimse mağaralara inmedi; benden başka hiç kimse (...), aşağıda artık Fransızların boğazlarını kesemeyecek 500 eşkıya bulunduğunu bilmiyordu (Todorov 1993: 205).

Sartre, Cezayir bağımsızlık savaşı sırasında yazdığı Fransız sömürgeciliği hakkındaki analizinde Cezayir ve Fransa'nın iki karşıt toplumu arasındaki şiddetli ilişkilerin en baştan beri "Bugeaud'nun askerleri ve (onlar tarafından) yapılan vahşi katliamlar" tarafından belirlendiğine işaret eder:

> Şiddet ve yıkım, arzulanan hedefin ayrılmaz bir parçasıydı (...) Sömürgecinin çocuğu için şiddet durumun kendisinde mevcuttu ve onu üreten sosyal bir kuvvetti. Sömürgecinin oğlu ve Müslüman'ın oğlu, sistemin kendisini tanımlayan nesnel şiddetin çocuklarıdır (Sartre 1976a: 717-8).

Bugeaud'nun saldırısından yüzyıl sonra, Cezayir şehrinde garip bir rastlantıyla Bugeaud Lisesi isimli bir okul en iyi öğrencileri arasında Albert Camus'ü ve kendi deyimiyle "az siyah ve çok Arap olan Yahudi", daha önce okuldan atılmış olan ve Fransız vatandaşlığından çıkarılan, 1942 yılında da Vichy hükûmetinin kontrolündeki Cezayir'de bir Fransız tebaası statüsüne indirilen Jacques Derrida'yı saymaktadır. Bu tarihte Louis Althusser'in ailesi, çoktan, 1871 yılında büyükbaba ve büyükannesinin sınır dışı edildiği Fransa'ya çoktan geri dönmüştü bile. Ancak vahşi *colon*'un oğlu olarak – Althusser babası hakkında "bundan sonra cepheye geri dönerek, annemi soyulmuş, tecavüz edilmiş ve paramparça olmuş bir hâlde bıraktı" demiştir – şiddetin çocuğu olarak kaldı ve kendi hayatını da karısını öldürmek suretiyle bitirdi:

> Bu sefer boynunun ön tarafına masaj yapıyordum (...) Hélène'in yüzü sakin ve hareketsizdi; gözleri açıktı ve tavana bakıyordu.
>
> Birdenbire dehşete kapıldım. Gözleri sonsuzluğa bakıyordu ve dilinin ucunun dişleri ve dudakları arasından garip ve hareketsiz şekilde göründüğünü fark ettim (Althusser 1993: 15-16).

"Bu şiddetin çocukları babalarının şiddetli praksisi tarafından üretilmiştir – bu da kendilerini kaçmayı umdukları Tarih'e geri götürür." (Sartre 1976a: 719).

Şiddet, İhlal

Sartre, Memmi ve Fanon sömürgeci şiddetin hem tarih hem de birey düzeyinde diyalektik olarak çalıştığını savunur: Şiddetin faili, saldırıya uğrayan kadar ona tabidir. İşkenceci kendisini karısına ve çocuklarına işkence ederken bulur. Fanon'un Blida-Joinville'deki kliniği, ayrım gözetmeksizin sömürgeci ayrımın her iki tarafından da psikolojik kayıplarla dolmaktaydı. Esasen şiddet, bu ikisini ortak karşıtlıklarının tarihsel diyalektiğinde birbirlerine bağlayan şeydir. Derrida, bu hâlde "hiç kimsenin o şiddet ve korkudan kaçamadığını" belirtir. Şiddetin izi, sömürgeci aygıtın öncelikli semiyotiği, onun iletişim aracıdır. Bombalayanlar, bombaların kılıflarının üzerine mesajlar yazar. 1998 yılında Irak'ta ateşlenen bir ABD füzesinin üzerindeki grafitide "İşte size Chad Rickenberg'den bir Ramazan hediyesi." yazıyordu. Terörist, sömürgeleştirenin kendi dilinde yanıt verir.

Fanon da, sömürgeciliğin "şiddetli hiyerarşisi"nin koşullarını tersine çevirir. Georges Sorel'in *Şiddet Üzerine Düşünceler* (1906) başlıklı kitabındaki argümanlarını sömürgeci bölgeye uyarlayan Fanon, insanlıktan çıkarılmış sömürgeleştirilmiş tebaanın bir şiddet öznesi hâline gelmesiyle ilk defa özne olduğunu iddia eder; şiddet tahakküm altına alınmış olan için bir tür psikoterapi gibi işlev görür. Şiddet, öznenin yokluktan varlığa, bir nesne olmaktan özne olmaya geçtiği birincil bir amillik hâli sunar. Simone de Beauvoir, 1959 devriminden sonra Küba'yı ziyaret ederken, "Sartre'ın Fanon'un söylediğinin gerçekliğini fark ettiğini; tahakküm altına alınanların yalnızca şiddet içinde insan statüsüne ulaşabileceklerini" aktarır (de Beauvoir 1968: 606). Fanon'a göre şiddet eylemi, ayrıca bir halkın kendi zalimlerine karşı varoluşsal birliğini sağlar.

> 1956 yılında (...) Ulusal Kurtuluş Cephesi (FLN) ünlü bildirisinde, sömürgeciliğin ancak boğazına bıçak dayandığında gevşediğini belirtti. Tek bir Cezayirli bile bu sözcükleri aşırı şiddet yanlısı bulmadı. Bu bildiri, bütün Cezayirlilerin yüreğinde hissettiklerini dile getirmekten başka bir şey yapmamıştır: Sömürgecilik ne düşünen

> bir makine ne de muhakeme yeteneği olan bir bedendir. Sömürgecilik çıplak şiddettir ve ancak daha büyük bir şiddetle karşılaştığında boyun eğer (Fanon 1965: 48).[6]

Sömürge karşıtı mücadele mümkün olan bütün araçlarla devrimci savaş hâline gelir.

Gerginlik Rahatsızlığı

Fanon'un, Sartre'ın tanımıyla sömürge karşıtı "devrimsel şiddet teorisyeni" olarak müdahalesi, Batı'da dahi radikal siyaseti, ilk zirvesine Mayıs 1968 olaylarıyla ulaşan bir değişim olarak kısa zamanda dönüştüren, üçkıta milliyetçiliğinde şiddetli bir yerli kültürel talebe doğru tarihsel bir dönüşüme işaret etmektedir (Lumumba 1972: 3). Fanon'un devrimci şiddeti, aynı zamanda Gandi'nin alternatif sömürge karşıtı mücadele şeklinin yenilgisini ortaya koymuştur. Şiddet veya şiddete başvurmama – sömürge karşıtı mesele buydu. Etiyopya'nın 1896'da Adowa'da İtalyan ordusuna karşı zaferi ve 1899-1902 Güney Afrika Savaşı'nda erken dönem Boer başarılarına rağmen, sömürgeci güçlerin İkinci Dünya Savaşı sırasında işgalci Japon kuvvetleri tarafından yenilgiye uğratılması (Britanyalılar için her zaman 1942'de Singapur'un düşmesiyle sembolleşen) ve 1949'da Çin Devrimi'nin zaferine kadar askerî yöntemlerle kurtuluşu sağlama olasılığı uzak görünmekteydi. Bu durumda Gandi'nin dâhiyane şiddete başvurmama stratejisi, 1857 yılındaki ayaklanmaya çok şiddetli bir şekilde karşılık veren acımasız askerî kuvvetle desteklenen liberal Britanya sömürgeciliğinin mantığını alt etmek için tasarlanmıştı.

Ancak esasında, anayasal ajitasyon ve tarımsal reformun hem şiddetli ayaklanmalar ve bastırmalar hem de boykot ve açlık grevleri şeklinde ortaya konan pasif direnişle birleştirildiği İrlanda'da olduğu gibi, Hindistan'da da Shahid Amin'in (1995) öne sürdüğü gibi, durum her iki tarafta da şiddete başvurmama ve şiddet, havuç ile sopa stratejilerinin bir karışımıydı: Britanyalılar için kullanılan taktikler, 1935'te Hindistan İdari Kanunu gibi anayasal reform ile 1919'da Amritsar'daki gibi gergin ve şiddetli baskı halinin bir karışımını içeriyordu. Hindistanlı milliyetçiler ise İrlanda örneğine ve özellikle otoritesi, Sorel'in gözlemlediği üzere, "yalnızca tasarrufundaki oyların sayısına değil, esas olarak yalnızca İrlanda'da tarımsal sıkıntı olduğunun ilan edilmesinden bile, her İngiliz'in duyduğu

dehşete dayanan" Parnell örneğine baktılar. Sorel şöyle devam eder: "Bir parlamenter grup tarafından kontrol edilen birkaç şiddet eylemi, Parnellci siyaset için çok faydalıydı." (Sorel 1999: 67). 1843'te Clontarf'taki Daniel O'Connell'ın tersine Parnell hiçbir zaman şiddet siyasetinden çekinmemiştir. Hindistanlılar için özgürlük mücadelesi ayrıca, 1930 Tuz Yürüyüşü gibi barışçıl kampanyalarla, 1916 Paskalyasının ruhuna uygun olarak, Surjya Sen'in Hindistan Cumhuriyetçi Ordusu adına bir Bağımsızlık Bildirgesi yayınladığı 1930 Chittagong Cephane Baskını'nın militan devrimci taktiklerinin neredeyse eş zamanlı olarak birlikte kullanılmasını içermekteydi. Britanyalılar bir böl ve yönet politikası izlemiş olabilir, ancak aynı zamanda Gucerat, Taşkent ve Bengal'deki; Hindistan Kongresi Partisi, Anushilan Samity ve Jugantar terörist gruplarının ve *Hindutva* paramiliter RSS'in; Muzaffer Ahmed'in, Subhas Chandra Bose'nin, Gandi'nin, Nehru'nun ve Bhagat Singh'in farklı stratejilerinin melez birleşimleriyle de karşı karşıya kalmışlardı.

1947 yılından sonra Afrika'daki pek çok milliyetçi lider kendisini Gandi'nin taktiklerinin takipçisi ilan etti. Gana'da Nkrumah ve Zambiya'da Kaunda, Gandi örneğinin başarılarına dayanarak şiddet içermeyen başarılı bağımsızlık hareketlerine liderlik ettiler. Ancak zamanla her iki lider de Cezayir'in çok yoğun şiddetinden başlayarak, yerleşimci koloniler için karşıt bir stratejinin gerekli olduğunun farkına varmak durumunda kaldı (Kaunda 1982; Nkrumah 1968). Rodezya'da yasa dışı beyaz yerleşimci sömürgeci rejime karşı çoğunluk yönetimi için yürütülen uzun ve zorlu mücadele, acı çeken Kaunda'yı bütün ömrü boyunca savunduğu ilkeleri terk etmek zorunda bıraktı. Bu tür bir strateji, çok farklı bir sömürgeci tahakküm teorisine ve pratiğine uygun olarak hareket eden Fransızlar için de her zaman gerekliydi. Devrimci muhalefeti bastırmak ve İkinci Dünya Savaşı'nın hezimetlerinin ardından otoritesini yeniden pekiştirmek amacında olan Fransa, Cezayir ve Çinhindi'nde şiddetli bastırma hareketleri ve yargısız infazları başlattı. Mayıs 1945'te, yakın zamanda kurtarılmış olan Fransız hükûmeti, Cezayir'deki milliyetçi çalkantıya, Setif'e yapılan hava saldırılarıyla 10.000'den fazla Cezayirliyi öldürerek karşılık vermiştir. Ho Chi Minh, Gandi'nin sivil itaatsizlik kampanyasını Hindistan yerine Çinhindi'nde denemiş olsaydı, "çoktan cennete yükselmiş olacağını" belirtir (Andrew ve Kanya-Forstne 1981: 246). Kaunda da aynı fikirdeydi: "Gandi'nin kaderi, Britanya yönetimine karşı olmak yerine, karşısındakiler ile iyi niyetli oyunlar oynamayan diktatörlerle karşı karşıya olsaydı çok farklı olurdu." (Kaunda 1982: 27). Ancak

Hindistan'da bile Bölünme'nin neden olduğu katliam, sömürge karşıtı hedefinden sapmış bir şiddetin; tahakküm, yoksulluk ve kast eşitsizliklerine tabi olanlar için en elverişli amillik aracı olduğunu kanıtlamıştır. Fransızların Vietnamlılar tarafından Dien Bien Phu'da 1954 yılında çarpıcı şekilde mağlup edilmesi, Cezayir'de savaş ilanı, Küba Devrimi, sömürge karşıtı bir strateji olarak şiddete başvurmamanın sonuna işaret etmekteydi. Güney Afrika'daki en son uygulaması da 1960 yılında Sharpeville'de sona erdi. 1961'de muzaffer Vietnamlı General Vo Nguyen Giap, CIA tarafından "Az Gelişmiş Ülkeler İçin Viet Kong İsyan El Kitabı" olarak tanımlanan *People's War People's Army* (Halkların Savaşı Halkların Ordusu) başlıklı kitabı yayımlamıştır (Giap 1962). 3 Eylül 1965'te Lin Piao, kısa zamanda, devrimci şiddet ve şehirlerin "boğulmasıyla" ulaşılan bir gerilla "yok etme savaşıyla" tanımlanan bir "Halkların Savaşı" teorisi önerdiği için ünlü olan "Long Live the Victory of People's War" (Çok Yaşa Halkların Savaşının Zaferi) başlıklı bildirgeyi yayımlamıştır (Gerassi 1971, 1: 70-90). 1968'de Nkrumah, *Handbook of Revolutionary Warfare: A Guide to the Armed Phase of the African Revolution* (Devrimci Savaşın El Kitabı: Afrika Devrimi'nin Silahlı Aşaması İçin Bir Rehber) başlıklı kitabı yayımladı (Nkrumah 1968). Önceden barışçıl olan Nkrumah, "emperyalizm karşıtı barışçıllığın ölmekte" olduğunu ilan etti: Artık 1960'lar itibariyle dünyaya hâkim olan yeni emperyalizm kuvvetlerini yenmek için şiddet içeren taktikler gerekmekteydi. "Gerekli her şekilde": şiddet artık evrensel ve kabul edilebilir hâle gelmişti. Brezilya'daki Recife Başpiskoposu Monsenyör Helder Camara, 1968 yılında "Şiddetin neden gerekli olduğunu anlayabiliyorum. Onu kabullenmeyi seçen insanlara saygı duyuyorum." demişti (Davidson 1969: 21).

Arendt'in hoşnutsuzluğunu öngören Fanon, şiddete başvurmamanın sadece yumuşak başlı Batılılaşmış elitin doktrini olduğunu, hiçbir zaman halkın pratiği olmadığını savunur (Arendt 1970). Bombalarını, futbol stadyumlarına ve Fransız Cezayirlilerin şık kafelerine yerleştiren genç Cezayirli kadın devrimcileri alkışlar. Aynı zamanda devamlı olarak şiddetin faili olmanın, kendisinin ve Sartre'ın çok ikna edici şekilde Fransız ve Alman işkencecilerle aynı duruma geldiklerini gösterdikleri ezilenler üzerindeki psikolojik etkileri hakkında kaygılanır. İnsani anlamda *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin fazla belirlenmiş zirvesine, Fanon'un depresyonda olan Avrupalı bir polis memurunu, özel olarak kendi evinde tedavi ettiği bir anı anlattığı sayfalarda ulaşılır. Fanon'u beklerken hastanenin içinde dolaşan polis memuru, işkencenin şoku sonucunda stüpordan muzdarip

Cezayirli bir vatansever olan bir kurbanını görür. Daha sonra Fanon polis memuruyla karşılaşır:

Birkaç dakika sonra eve giderken yolda ona rastladım. Bir ağaca yaslanmıştı, ter içindeydi ve titriyordu, panik atak geçiriyordu (Fanon 1965: 216). Fanon kendisini eve götürür ve daha sonra hastaneye dönerek vatanseveri arar ve nihayet tuvalette, intihar etmeye çalışırken bulur. Kısa zamanda failleri ve kurbanlarıyla şiddetle karşılaşmanın etkileri Fanon üzerinde de görülmeye başlar. De Beauvoir kendisiyle buluşmak üzere Roma havaalanına gittiğinde;

> O bizi fark etmeden biz onu gördük. Oturuyor, kalkıyor, yeniden oturuyor, parasını bozduruyor, bagajlarını alıyor ve bütün bunları kesik kesik hareketlerle, tedirgin yüz ifadeleriyle, şüpheyle kırpışan gözlerle yapıyordu. Arabada ateşli ateşli konuştu: Kırk sekiz saat içinde Fransız ordusu Tunus'u işgal edecek, oluk oluk kan akacaktı (de Beauvoir 1968: 606).

Bir gün "belki de parafreni kimdir?" dedi. Ömrünün sonuna kadar değişken duygulara sahip oldu ve Sartre ve daha sonra Tsitsi Dangarembga'nın, sömürgeciliğin "gerginlik rahatsızlığı" adını verdikleri durumdan muzdaripti. Hem Sartre hem de Beauvoir, "kendini özgürleştirmeye çalışan bir dünyanın kaçınılmaz kaderi" olarak şiddeti savunsa da Fanon'un aynı zamanda şiddetten dehşete düştüğünü belirtir (de Beauvoir 1968: 609; Lumumba 1972: 4). Ancak hiçbir zaman en yüce siyasi aşama olan sosyalizmi getireceği varsayılan yüceltilmiş bir şiddete övgüler düzmedi.

Şiddetin failleri ona tabi hâle gelirler ve bu, her yerden çok, mezhepsel şiddetin, sıklıkla söylendiği üzere artık "yaygın görüldüğü" heterojen ve çok etnikli postkolonyal Cezayir için geçerlidir. Fanon devamlı surette Fransa'nın Cezayir'deki insani mirasına işaret ediyor ve "acımasız ve yaygın cinayetlere batırılmış tüm bir Cezayirli nesli" için "psiko-duygusal sonuçlara" dikkat çekiyordu (Fanon 1965: 205). De Beauvoir, Fanon'un gelecekteki bazı sıkıntıları gördüğünü iddia eder: FLN'nin zaferinin bir milyon hayata mal olacağını öngören Fanon, belki de Hindistan'ı düşünerek, "ondan sonrasının 'korkunç' olacağını" sözlerine ekler (de Beauvoir 1968: 609). FLN'nin kendisini yozlaşmış bir elit sınıfa dönüştüreceğinin, ordu ve Fransız hükûmetinin desteğiyle iktidarda kalan bir oligarşi olacağının, ikinci bir devrimci savaşın FLN'ye, onun FLN'sine karşı olacağının ne kadarını tahmin etmişti (Ottaway ve Ottaway 1970) ? O savaşın şid-

deti hâlen devam etmektedir. Cezayir'in ve Cezayir toplumunun "defrankifikasyonu"[7] siyaseti, Fanon'un etkinleştirici şiddet siyasetini savunmasından çok uzağa gitmiştir. Başörtüsü gibi, onun siyasi stratejilerinin de, tarihte konumlandırıldıklarında "değişken bir değeri" vardır.

İrlanda: Asimilasyon ve Şiddet

Beni hayrete düşüreni, yani adaletsizliğin büyüklüğünü nasıl göstermeliyim? Büyük bir medeniyete ait olan bütün bir halk, aldatılıyor, aşağılanıyor, kimlikleri tanınmıyor. (Lyotard 1993: 170)

1649'da Drogheda'da Cromwell, 1892'de Phoneix Park'ta Invincibles[8], 1916 Ayaklanması, 1972'de Kanlı Pazar, 1998'de Omagh. Şiddet İrlanda'da da "yaygın görülen bir hastalık" olarak betimlenmiştir. Lloyd, "Muhtemelen yeşilliği dışında, İrlanda'ya şiddet kadar sık ve tekrar tekrar atfedilen bir özellik yoktur." demiştir (Lloyd 1993: 124). Neden Fanon'un sömürgeci Cezayir'de şiddetin temel rolü hakkındaki analizine benzer bir teori, İrlanda'daki şiddet siyaseti için hiçbir zaman ortaya konmamıştır? İrlanda ve Cezayir örnekleri arasındaki benzerlikler, Ian Lustick tarafından *Unsettled States* (Çözülmemiş Ülkeler) (Lustick 1993) başlıklı kitabında ayrıntılı olarak analiz edilmiştir. İrlanda ve Cezayir arasında şiddetin düzeyi bakımından ilginç paralellikler bulunsa da, başka bir açıdan bu iki koloni ilk bakışta kesin olarak karşılaştırılamaz olmalıdır; zira bunlar, Fransa ve Britanya gibi birbirine karşıt sömürgeci sistemlere sahip iki sömürgeci gücün mülkleriydi. Ancak bu fark büyük oranda teoriktir; zira her ikisi de kendi sistemlerinde anormal örnekleri temsil eder ve her ikisi de, arazileri ve hakları tanınmayan madunun asla direnişten vazgeçmediği, asla tam olarak asimile olmayan ancak görünüşte asimile edilmiş koloniyi teşkil etmekteydi. İrlanda gibi Cezayir'e de yerli halkından zorla alınan arazilerin mülkiyetine, farklı bir dine mensup ve sömürgeci devlet tarafından kendilerine verilen sömürgeci yerleşimcilerin yerleşmesi için el konulmuştur. Her iki ülkenin de, sömürgeci gücü sömürgesizleşmeye zorlamak için şiddetli isyanlara ihtiyacı olmuş ve her iki örnekte de daha sonra yerleşimci sömürgeciler, sömürgesizleşme sürecini engellemek için paramiliter şiddete başvurmuştur. Aradaki fark, Cezayir örneğinde Fransa'nın *colon*ları, yani beyaz Fransız yerleşimcileri terk etmesi ve bugün Jean-Marie Le Pen'in en ateşli destekçilerini oluşturan pek çoğunun Fran-

sa'ya geri dönmesi olmuştur. Britanyalıların aksine Fransızların imparatorluklarının çözülmesine ilişkin herhangi bir sistemleri bulunmuyordu ve asimilasyon sistemi, tek anayasal direniş yönteminin, sistemin koşullarına teslim olarak sisteme katılım olması anlamına geliyordu – Fransız kolonilerindeki tek anayasal muhalefet aracı, paradoksal olarak, daha fazla asimilasyona boyun eğmekti. Örneğin Cezayir'de, 1881 tarihli *code de l'indigenat* (yerel halk yasası) uyarınca, Fransız vatandaşlığını ve medeni hakları almak ve yerel seçimlere hak kazanmak için Cezayirlilerin İslam'ı reddedip Hristiyan olmaları gerekiyordu. Çok az Müslüman bunu yaptı ve sonuç olarak, jüri yargılaması veya 1919 yılındaki sınırlı tavizlere kadar meşru siyasi katılım yöntemleri gibi medeni hakları olmadan yaşadı (Jackson 1977: 8-9). Lustick'in de işaret ettiği gibi, Cezayir'de toprak reformunun yapılmaması, 1920'lerde ve 1930'larda önerilen Blum-Violette anayasal reformunun, Müslüman nüfusu haklarından mahrum edecek şekilde *pied-noir*[9] tarafından engellenmesi ve 1945'te Setif'te Müslümanların ayaklanmasının Fransızlar tarafından şiddetle bastırılması gibi örnekler, Cezayirliler için takip edebilecekleri herhangi bir anayasal aktivizm yolu bulunmadığı anlamına gelmekteydi. 1947 *Statut de l'Algerie* (Cezayir Kanunu) ile getirilen çok kısıtlı reformlardan sonra bile seçimlere yönetim tarafından *colon*lar lehine hile karıştırıldı. Şiddet tek seçenekti. Sonuç olarak, Fransızlar Cezayir imparatorluklarını, tıpkı Çin'deki imparatorluklarını Giap ve Ho Chi Minh tarafından mağlup edilerek kaybettikleri ve tıpkı Portekiz'in Afrika'da Cabral ve PAIGC, Mondlane ve FRELIMO, Antonio Agostinho Neto ve MLPA tarafından mağlup edilmesi gibi, askerî ve siyasi yenilgiyle FLN'yi kaybettiler.

Britanyalılar kolonilerinde askerî anlamda hiçbir zaman kesin olarak yenilmemişlerse de, İrlanda, popüler ve askerî direniş sonucunda yönetemedikleri için Britanya'nın geri çekildiği toprakların ilk örneklerinden birini teşkil etmektedir (daha sonra, Kenya'da Mau Maulara karşı olduğu gibi, isyancılara karşı askerî zafer ilan edilmesinden hemen sonra siyasi geri çekilmenin yaşandığı pek çok örnek olacaktı). Nihayet Westminster Parlamentosu tarafından kabul edilen Özerk Yönetim Kanunu'nun yürürlüğe girmesinin kuzeydeki militan Protestanlar tarafından engellendiği 1912-14 olaylarından sonra Britanya hükûmeti, bütün İrlanda için siyasi bir çözüm bulma çabasından vazgeçti ve en sevdiği sömürgesizleşme stratejisi olan bölünmeye başvurdu – bu çözüm Britanyalıların aklına çok kolay gelmiş görünüyor; zira kendi adaları her zaman bölünmüştü. Hem Cezayir'de

hem de İrlanda'da sömürge karşıtı mücadelenin şiddeti bağımsızlıktan sonraki şiddet olarak devam etti. Her iki örnekte de bu şiddet mezhebe dayalı olmasına rağmen, aradaki fark, Cezayir'de farklı mezhepler ve ayrı etnik gruplar Ulusal Kurtuluş Cephesi'ni oluşturmak üzere bir araya gelirken, İrlanda'da toplumdaki ayrımların ulusal bağımsızlık kazanılmadan önce bölünme yaratmasıydı. İrlanda kesinlikle Cezayir'le aynı paralelde bir örnek olmasa da var olan benzerlikler genel bir soruyu doğurmaktadır: Yerleşim kolonileri, sömürgesizleşme süreçlerinde sömürü kolonilerinden daha fazla mı şiddet içerme eğilimindeydi? Asimilasyon her zaman daha fazla şiddet içerir; hem ilk entegrasyon, yani yerel kültürün anakara kültürüne dönüşmesi düzeyinde hem de daha sonra, ayrılmanın daha sancılı ve direnişin daha çoğul ve karmaşık olduğu sömürgesizleşme döneminde. Buradaki paradoks, daha önce de ifade edildiği gibi, asimilasyonun aynı zamanda temelde, eşitlik ön kabulüne dayanması nedeniyle daha liberal olmasıdır; en azından teoride herkes devletin eşit tebaasıdır. Öte yandan, Britanya'nın müdahale etmemeye dayanan, yerel kültürlere gösterilen kültürel saygı ve yerel kurumları olduğu gibi bırakma politikası bir hiyerarşi ve daha aşağı nitelikte olma varsayımına dayanmaktadır.

Britanyalılar her zaman Fransa'nın sömürgeci asimilasyon fikrini hor görmüşlerdir ancak gerçekte, ayrı krallıkları Britanya devletinin bir parçası olarak birleştiren bir dizi Birleşme Yasası'yla Galler, İskoçya ve İrlanda'yı bünyesine katarak, İngiliz Adaları'ndaki kendisine bitişik topraklara ilişkin olarak kendileri de bunu uygulamışlardır. Britanya'nın asimilasyonunun özelliği her zaman önceki sistemin bir kısmını aynen korumaktı (örneğin İrlanda'daki Kraliyet Temsilciliği gibi): Anayasal anlamda madun Britanya halkları Londra Parlamentosuna temsilci gönderse de, Fransa'da olduğu gibi her düzeyde acımasızca entegre edilmemişlerdi ve bunun sonucunda on dokuzuncu yüzyıl itibariyle Britanya, varlıklı sınıflar tarafından yönetilen çokuluslu bir burjuva devleti hâline geldi. Britanya liberal hükûmetleri, on dokuzuncu yüzyılın sonunda, diğer beyaz yerleşimci kolonilerinde sunulana benzer bir şekilde İskoçya ve İrlanda'da özerk yönetim aracılığıyla yetkinin devrini sağlamaya çalışmışlardır (aynı model 1990'ların sonunda İskoçya ve Galler'e verilen yetkilerle yeniden tozu alınarak ısıtılıp öne sürülmüştür) (Kendle 1989). Ancak, Britanya'nın o zamana kadar İngiltere Adaları'nda yerleşim ve asimilasyon politikalarını uyguluyor olması, özerk yönetim önerilerini Kanada, Güney Afrika veya Avustralya için olduğundan çok daha sıkıntılı hâle getirmiştir. İrlanda

örneğinde Özerk Yönetim daha çok, Britanyalıların emperyal yönetime karşı yerel direnişin anayasal reform kanalları yönünde ilerlemesini teşvik ettiği; örneğin, 1885 yılında Hindistan Ulusal Kongresi'nin veya Annie Besant'ın Özerk Yönetim Birliği'nin kurulmasına aktif bir şekilde katıldığı ve geniş bir Emperyal Federasyon çerçevesi içinde hareket etmek olarak algılanan özerk yönetimi, nihai ancak, belli ki hiçbir zaman ulaşılamayacak bir ödül olarak tuttuğu Hindistan ve Batı Afrika gibi sömürge kolonilerindeki duruma benzemekteydi.

Britanya'nın daha gevşek olan birlik sistemi, 1867'de Kanada'yla başlayıp 1997'de Hong Kong'a kadar devam eden sömürgesizleşme sürecinin, daha entegre olan ve sömürgesizleşmeden sonra bile kültürel ve ekonomik olarak Fransa'ya daha yakın kalma eğiliminde olan (örneğin, Batı Afrika'daki eski Fransız kolonileri halen frank kuruna sabitlenmiş ortak bir para birimi kullanmaktadır) Fransız sistemindeki kolonilerde olduğundan daha kolay gerçekleşebildiği anlamına gelmektedir. Britanya hükûmetindekiler nihayet fikri kabul ettiklerinde, Britanya İmparatorluğu'nun büyük bölümünü dekolonize etmek daha kolay oldu. Bu duruma istisna olan, Britanya hükûmetinin müsamaha göstermesiyle kurulan militarize Ulster Savunma Gücü tarafından 1912-14 yıllarında özgür devlete yönelik geç kalmış anayasal hamlenin engellendiği İrlanda'dır.

İrlanda ve Postkolonyal Teori

İrlanda her zaman istisnai bir ülkenin içinde istisnai bir ülke olmuştur (Lloyd 1993). İrlanda'nın bugün postkolonyal teorilerde görece küçük bir yer işgal etmesinin nedeni, yalnızca henüz tamamen dekolonize olmamış olması değildir. Bu, kısmen çoğunlukla olduğu gibi, İrlanda'nın genel tabloya uymamasından da kaynaklanmaktadır. Postkolonyal teori, Cezayir ve Hindistan'ın, Fanon, Gandi ve Fanon'un sömürgeci ve sömürgeleştirilenin şiddetli bir hâkimiyet mücadelesine sıkıştığı diyalektiği ile Gandi'nin düşmanı alt etmek için oynanan psikolojik oyun kaynaklarını kullanımıyla birleştiği ilginç sentezden ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda postkolonyal teori, zaman zaman Sartre ve Fanon tarafından geliştirilen Fransız Teorisi'nin çok farklı bir tarihsel örnek olan Britanya Hindistanı'na uygulanması ve Hindistan'ın Cezayir'miş gibi analiz edilmesi gibi algılansa da aslen, ona kapsamlı bir alan sağlayan iki sömürgeci sistemin

kutuplulukları içerisinde diyalektik olarak hareket etmektedir. Diğer bir deyişle postkolonyal teori, Fransız yerleşimci sömürgeciliği ile Britanyalı sömürü kolonilerini yenmek için geliştirilen stratejilerden doğmuştur. Belki de postkolonyal teori içindeki savların, bu bağdaşmayan sentezin kutupları arasındaki ilişkilerin dinamiklerine odaklanması şaşırtıcı değildir. Ancak bu yalnızca akademik, teorik bir karışım değildir. Aynı zamanda, Britanya'nın en eski kolonisi olan İrlanda'daki sömürge karşıtı mücadelenin fiili tarihsel temelini temsil eder. Pek çok postkolonyalist arasında İrlanda genellikle (her zaman olduğu gibi) biraz ayrıksı bir örnek olarak görülse de pek çok açıdan merkezî role sahip olmuştur. Bu hem teorik hem de tarihsel düzeyde işler.

Teknik olarak, bazı zamanlarda İrlanda aslında kesinlikle bir koloni değildir; ancak İrlandalılar tarafından Britanya aristokrasisi ve burjuvazisinin yönetiminin köklü çıkarlarına karşı geliştirilen devrimci ve kültürel aktivizm türleri, İrlanda'nın on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılda bütün sömürge karşıtı hareketlerin bayraktarı addedilmesi anlamına gelmiştir. Özellikle, anayasal reform için kurulan daimi baskının farklı aşamalarının eş zamanlı olarak birleştirilmesi, anakara merkezindeki radikallerle kurulan bağlantı, coşkulu ve iyi ifade edilmiş bir kültürel milliyetçiliğin geliştirilmesi (Gandi'nin büyük bir başarıyla taklit edeceği bir strateji olarak), arazi savaşlarında ve açlık grevlerinde olduğu gibi pasif direnişin genel aktivizm türleri, stratejik aktivist devrimci terörizm ve başkaldırıyla birlikte, yalnızca askerî başkaldırıya dayanan sömürge karşıtı mücadelelerin dışında, gelecekteki bütün sömürge karşıtı mücadeleler için en etkili taktik kombinasyonu olarak bir model sunmuştur.

Daha önce, İrlanda'daki şiddet siyaseti hakkında Fanon'un sömürgeci Cezayir'de şiddetin temel rolü hakkındaki analizine benzer bir teorinin neden ortaya çıkmadığını sormuştum. Esasen, elbette İrlanda'da yazılanların pek çoğu genellikle bunun hakkındadır. Wolfe Tone, Robert Emmet, Manchester Şehitleri, Pádraic Pearse'in şiddet yoluyla ulaştığı kahraman şehitlik geleneği İrlanda'da uzun zamandır ulusal bir mit hâline gelmiştir. Ancak şiddet siyasetinin herhangi bir teorik açıklaması, Fanon'unkine benzer şekilde, İrlanda dışında da genel bir ikonik statü elde etmemiştir. FLN'nin aktif bir üyesi olsa da Fanon'un Cezayir hakkındaki yazıları, savaşa doğrudan müdahil olmaması gibi bir avantaja sahiptir. Başka yerlerde de uygulanmaya hazır olabilmeleri için özellikle şematik ve genel bir düzeyde de işe yarayabilecek şekilde kurgulanmışlardır. Fanon, Cast-

ro'nun ve Cabral'ın devrimin tercüme edilemezliği ısrarlarına karşı, Lenin ve Troçki tarafından geliştirilen devrimin evrensel olarak tercüme edilebilirliği doktrinine bağlıdır. Veya daha doğrusu, Fanon paradoksal olarak, üçkıta Marksizmi'nin yerel, tercüme edilemez ilkelerini tercüme edilebilir ve evrensel kılmaya çalışır. Şiddet örneğinde Fanon, şiddetin Cezayir'de tek siyasi seçenek olduğu siyasi gerçeğini, neredeyse genel bir sömürge karşıtlığı felsefesine, sömürgeci deneyimin varoluşsal bir türüne ve sömürgeleştirilenin kendi sömürgeci durumunun aşağılanmasını aşmak için kullanılabilecek bir araca dönüştürür: "Sömürgeleştirilmiş insan, özgürlüğünü şiddette ve şiddetle bulur." (Fanon 1965: 67). İrlanda'da bu bakımdan Fanon'a en yakın olan kişi Ernie O'Malley'di: "İrlanda kendisine saygısını veya herhangi bir siyasi avantajı yalnızca savaşarak elde etmiştir." diye yazar (English 1998: 203). Bu alıntıda, Fanon'da da merkezî öneme sahip olan şiddetin hem siyasi avantaj sağlaması hem de öz saygıyı geliştirmesi kombinasyonuna dikkat edin.

"İrlanda Kaybedilirse, Britanya 'İmparatorluğu' Biter": James Connolly ve 1916 Paskalya Ayaklanması

Bunun aksine, sosyalist James Connolly, şiddete ilişkin yaklaşımında daha az mutlakçıydı ve 1899 tarihli "Physical Force in Irish Politics" (İrlanda Siyasetinde Fiziksel Güç) başlıklı makalesinde daha ölçülü bir değerlendirme sunmuştur. Connolly, şiddeti veya Çartistlerin[10] kullandığı tabirle "fiziksel gücü", uğrunda savaşılmakta olan farklı devlet türü hakkında net bir fikri olmadan tek olası seçenek olarak savunanlara şüpheyle yaklaşmıştır. Sosyalizm olmadan, bağımsız bir İrlanda'nın kendini doğrudan İngiliz neokolonyal yönetimine tabi bulacağını iddia etmiştir. Connolly'nin şiddete ilişkin tutumu genel olarak Fanon'unkinden daha tarihe uygun ve pragmatik olup, herhangi bir varoluşsal yüceleştirmeden uzaktır ve bu pozisyonu muhtemelen, sosyalizm kendisine hâlihazırda, Britanya emperyalizminin ikiyüzlülüklerine ilişkin yaptığı güçlü analizlerde de görülebilen öz saygı ve ahlaki avantajı sağladığı için alabilmiştir:

> [Popüler bir harekette fiziksel güce] ilişkin pozisyonumuz, ilerleme fikrinin gerçekleşebilmesi için güç kullanılması veya kullanılmamasının her zaman, ilerleme partisinin değil, bu partiye karşı olan

> yönetici sınıfının tutumu ile belirlendiği ve belirlenmeye devam edeceği yönünde olmuştur (...) Eğer halka ve halk düşmanlarına yeni devrimci fikirlerin çoğunluğun oyuna sahip olduğunu gösterme amacıyla elindeki bütün barışçıl yöntemleri tükettiyse; o zaman, ancak o zaman, devrimci fikri temsil eden partinin, hükûmetin güçlerini üzerine almak üzere adımlar atması ve gaspçı sınıfı veya iktidardaki hükûmeti yerinden etmek için güç silahını kullanması meşru hâle gelir (Connolly 1988b: 208).

Bu ifade, neredeyse anayasal parlamenter hedeflerden Özerk Yönetim talebine ve şiddet içeren devrimci siyasete geçen İrlanda bağımsızlık mücadelesinin teorik bir tarihi olarak okunabilir. Connolly bunları 1899 yılında yazmıştı: 1915 yılı itibariyle, Sorel'in işçi sınıfının şiddetinin "olağanüstü bir tesir" sahibi olduğu inancına yaklaştı ve yine Sorel'in "*doğrudan ve devrimci yöntem*" adını verdiği yönteme daha fazla sempati duymaya başladı: Connolly, "Kutsal kitap 'kılıçla yaşayan kılıçla ölür' ilkesini ve olayların akışı belki de İrlanda işçi sınıfının, yönetimi bize ve dünyaya mevcut Avrupa savaşının cehennemi vahşetiyle karşı karşıya getiren sınıfa karşı kılıcı (veya tüfeği) eline alma mecburiyetiyle yüzleşmesini gerektirebilir." diye yazmıştır (Sorel 1999: 62; Connolly 1988b: 210-11). Burjuva gücüne proletarya şiddetiyle karşılık verme zamanı gelmişti. Stratejik durum kayda değer ölçüde değişmişti ve Connolly o anda İrlanda'nın, Britanya İmparatorluğu'nun en zayıf noktasını ve en fazla baskı yapılabilecek kolonisini temsil ettiğine inanıyordu. Merkez Postanesi'ne doğru yürürken ölümüne doğru yürüdüğünün gayet iyi farkındaydı. Aynı zamanda, enternasyonalist bir emperyalizm karşıtı bakış açısıyla 1916 Paskalya Ayaklanması, daha sonra iddia edildiği kadar safiyane bir plan değildi. 1916 yılı itibariyle Rusya tarafından sömürgeleştirilen Doğu Avrupalı ulusların pek çoğu da başkaldırma noktasına gelmişti ve Avrupalı imparatorlukların kolonilerinin pek çoğu açıkça isyan etmişti – örneğin; 1914'te Alman Kamerunu, 1915'te Nyasaland, 1916'da Dahomey, Fransız Çinhindi ve Nijer, 1917'de Portekiz Doğu Afrikası (Mozambik), Çad, Mısır, Hindistan, Fildişi Sahili, Kenya, Nijerya, Senegal, Tunus, Uganda ve aralarında en başarılı olan Libya (Boahen 1985; Marr 1971). Paskalya Ayaklanması'ndan önceki yıl, Hindistanlı Sih askerler Singapur'da ayaklanmış ve başarılı bir şekilde şehrin kontrolünü ellerine almışlardı. Almanların yardımıyla Britanyalıları Malay yarımadasından ve daha sonra da bütün Uzak Doğu coğrafyasından atabileceklerini umuyorlardı.

Fransız ve Japonların yardımlarıyla Britanyalılar isyanı bastırdı, askerlerin dört yüzünü askerî mahkemede yargıladı ve kırk birini idam etti (Riddell 1986a: 383). 1942 yılında olsaydı, hikâye çok farklı gelişirdi.

Connolly'nin şiddete yönelmesi hiçbir zaman varoluşsal bir durum olarak şiddeti yüceltmeden çıkmamış veya Pearse için olduğu gibi kahramanca şehitlik mertebesine ulaşma aracı diye görmesinin sonucu olmamış, ancak belli bir tarihî anda stratejik bir hareket olarak ortaya çıkmıştır (Moran 1994: 128; Pearse 1917-22). 1914'ten sonra sömürgeleştirilen İrlandalıların, Hindistanlılar, Afrikalılar ve Britanya İmparatorluğu'nun diğer sömürgeci tabi halkları gibi, Belçikalıların özgürlüklerini korumak için Britanya emperyalizmi adına bir savaşta yer almak üzere gönüllü olmalarının istenmesindeki ya da askere alınmalarındaki çelişkiyi ve Britanya'nın askerî pozisyonunun zayıflığını fark etmiştir. Connolly aynı zamanda Özerk Yönetimcilerin Özerk Yönetim yasasının terk edilmesinden sonra savaşa desteğine ve savaşın patlak vermesiyle üyelerinin kendi milletlerini desteklemesi suretiyle hizaya gelen İkinci Enternasyonal'in çöküşü hakkında bir şey söylememek için kendi partisi olan ILP'nin çöküşüne cevap vermektedir – Connolly savaşa karşı muhalefeti kesintisiz olan az sayıda sosyalistten biriydi. Bu durumda İrlanda, milliyetçi gündemini radikal bir şekilde değiştirmenin gerekli olduğunu fark etti. Ulster'de Özerk Yönetim'e karşı başarılı paramiliter direniş, Britanya'nın sömürgesizleşme sürecini başlatma konusundaki istekliliğinin sınırlarını gösterdi (bunu de Gaulle'ün *colon*lar tarafından yürütülen benzer bir silahlı muhalefetle karşılaştığında Cezayir'den çekilme kararıyla karşılaştırın). Taleplerin zorla – "doğrudan ve devrimci yöntemle" – öne sürülmesi gerekiyordu. Connolly İrlanda Yurttaş Ordusu'nu (Irish Citizen's Army), 1913 yılındaki Dublin ulaşım işçilerinin büyük grevinden sonra kurdu; 1916'da İrlanda Cumhuriyetçi Kardeşliği'nin (Irish Republican Brotherhood) Askerî Konseyi aracılığıyla İrlanda Gönüllüleri ile (Irish Volunteers) birlik kurdu. 1916 Ayaklanması, korkunç bir güzellik (a terrible beauty[11]) olsun veya olmasın, İrlanda siyasetinin daha sonraki seyrini, bu örnekte çok dolambaçsız bir şekilde olmasa da tamamen değiştirecektir. Lustick'in de gözlemlediği gibi, "Ulster Protestanları ve Britanya hükûmetinin kendisi, 1914 yılındaki rejim krizinden görece kolay bir kaçış yolu bulup, bu yolu kullanmanın ve bununla beraber 1921 yılında verilen tavizin siyasi yükünü İrlanda milliyetçilerine yüklemenin bedelini ödemeye devam etmektedirler." 1921 yılındaki bölünmeden sonra, Cezayir ve İrlanda arasındaki paralellikler

sona erer. 1948'te Britanya'nın geri çekilmesi ve bölünme bir başka devleti yerleşimci şiddetinin yörüngesine itecek ve bir halkı gelişigüzel şekilde mülksüzleştirecektir. "Filistin'in sevgili toprakları..."

Kimin başsız vücudu bu
Kimin kızıl kefeni
Kimin yırtık ve yaralı örtüsü
Kimin kırık sesi?

(Faiz Ahmed Faiz ve Ahmed Faraz, Jamal içinde 1986: 32, 100)

Connolly'nin asimilasyon siyasetine cevabı mantıklı, tarihsel ve stratejikti ancak hareketinin dehası postkolonyal teori ve maduniyet tarihinin en büyükleri arasında nadiren hatırlanmaktadır (revizyonist tarihte reddedilişi daha az şaşırtıcıdır; Howe 2000: 62-4). Postkolonyal bakış açısından, sosyalizm siyasetinin sömürgeci bir bölgede ulusal kendi kaderini tayin hakkı talebiyle birleştiren ilk kişilerden biri Connolly idi (ki ismi de "koloni" kelimesinin direnmek için özellikle tersine çevrilmiş bir hâli gibidir). Devrimci sömürge karşıtı şiddeti her zaman, sosyalist hedeflerin daha geniş siyasi bakış açısında gömülüdür. "Hindistan'da Gelen İsyan" (1908), "Küçük Milliyetlerin Dostları" (1914), "Özgür Ulus Nedir?" (1916) gibi makalelerdeki etkili analizlerinin de gösterdiği üzere Connolly, kendi zamanında İrlanda politikasını, Britanya ve Avrupa emperyalizminin küresel çerçevesi içinde görmesi bakımından da alışılmadık bir şahsiyetti (Connolly 1973: 1988a, 1988b) İrlanda Sosyalist Cumhuriyetçi Parti'sini 1896 yılında, kendi ifadesiyle, "toplumun devrimci bir şekilde yeniden yapılanması ve buna bağlı olarak Britanya İmparatorluğu'nun yıkılması için bütün işçi kuvvetlerini toplamak" için kurdu (Connolly 1973: 167). Ulusal kendi kaderini tayin hakkı ve sosyalizmden hangisinin öncelikli olacağı hususu, 1890'ların ortasından itibaren Avrupa'daki sosyalist çevrelerde yoğun bir şekilde tartışılırken, Connolly, sömürgeleştirmiş bir ulusta sosyalizm ve milliyetçiliğin birbirine uygunluğunu savunan ilk liderdi ve bu pozisyonu, yalnızca Lenin'e ilham vermekle ve onun aracılığıyla Üçüncü Enternasyonal'e yön vermekle kalmadı; aynı zamanda daha sonra, Fanon da dâhil olmak üzere Mao, Cabral ve Guevara'nın ulusal kurtuluş hareketlerinin muzaffer üçkıta Marksizmi'nin ayırıcı özelliği hâline geldi (örneğin, Mao 1965, II: 195-211). Genel olarak, ancak yanlış şekilde Marksist milliyetçilik olarak bilinen bu üçkıta Marksizmi, Engels'i takiple, milliyetçi enternasyonalizm olarak tanımlanabilir (Engels, İrlan-

dalıların "en çok, gerçekten milliyetçi oldukları zaman enternasyonalist olduklarını" ifade etmiştir; Marx ve Engels 1971: 332). Bu milliyetçilik ile enternasyonalizm arasında bir tercih meselesi değil, daha ziyade, Fanon'un da öne sürdüğü gibi, enternasyonalist bir kültürler arası dayanışma çerçevesi içinde sömürge karşıtı bir milliyetçilikti (Fanon 1967: 199). Bu bağlamda, Connolly, üçkıta sömürge karşıtı Marksizmi için daha sonra neredeyse tanımlayıcı bir gelenek, hatta edebî tür hâline gelecek olguyu başlatan kişiydi (Mao, Giap, Nkrumah, Cabral ve Guevara da aynı geleneğe mensuptur): gerilla savaşı taktikleri hakkında daha sonra bir kitapta toplanacak makaleler yazarak (Connolly 1968). 1919-21 yılları arasında, İrlandalılar Michael Collins liderliğinde, Connolly tarafından ölümünden sonra çok kapsamlı bir şekilde tarif edilmiş olan gerilla savaşı taktiklerine başarılı bir şekilde dönmüşlerdir (Coogan 1990). Onun döneminde anılmaya değer bütün sosyalistler gibi Connolly için de toplumsal cinsiyet eşitliği temel bir ilkeydi. Herhangi bir sömürge karşıtı mücadelede kadınların özgürleşmesi gereğine inancı, mevcut durumda, İrlanda'da kadınların iki kere sömürgeleştirilmiş – kendi ifadesiyle, kölenin kölesi (Connolly 1988b: 191) – olduğunu fark etmesiyle başlamıştır. Bazılarının şikâyet ettiği gibi, Connolly'nin Marksist milliyetçiliğinin Katolikliğe uyarlanmış olması esasen yalnızca sömürge karşıtı gelenekteki önemini artırır (Garvin 1987: 126).

Connolly'nin 1916 Ayaklanması'na dâhil olduğu öğrenildiğinde, pek çok Avrupalı sosyalistin şaşkına döndüğü ve nasıl İrlanda milliyetçiliğine bulaştığını anlayamadıkları söylenir. Aslında Connolly hâlihazırda, dikkatli bir şekilde, Arthur Griffith liderliğinde özgün hâldeki Sinn Fein'e ilişkin pozisyonunu ifade etmişti: İdeolojisinin burjuva boyutlarını eleştirse de, Sinn Fein ve İrlandalı sosyalistler arasında siyasi bir birlik çağrısında bulunmuştur (Connolly 1977; Faligot 1978). Milliyetçilerin baskın olduğu Ayaklanma'nın ardından, Connolly'nin sosyalizmi terk ettiğine dair hikâyeler dolaştı; oyun yazarı Sean O'Casey, Connolly'i bu gerekçeyle şiddetle kınamıştı (Howell 1986: 141). Savaşı destekleme konusunda ortama uyum sağlayan İkinci Enternasyonal siyaseti bağlamında, Plekhanov gibi İrlanda dışındaki pek çok sosyalist Ayaklanma'yı kınadı. Genel olarak ancak yanlış şekilde özdeşleştirildiği İsyan öncesinde Sinn Fein'e yönelik olarak artan destek ve buna karşılık bağımsız İrlanda'da sosyalizmin var olmaması, Hobsbawm gibi yorumcuların da Connolly'yi bir başarısızlık olarak nitelemesine yol açmıştır (Hobsbawm 1977). Connolly'nin mil-

liyetçilik hareketine dâhil olmasının varsayılan anormalliğini açıklamak veya tam tersine "siyasetini genel milliyetçi hareketin içinde erittiğini" iddia etmek için koca koca biyografiler yazılmıştır (Allen 1990: 159). Ancak Britanyalılara karşı ayaklanırken, Connolly yalnızca, 1870'de şunları yazmış olan Marx'ın tavsiyesine uymaktaydı:

> Avrupa'da sosyal devrimi hızlandırmak için resmî İngiltere'nin yıkımını zorlamalısınız. Bunu yapmak için de ona İrlanda'da saldırmalısınız. Bu, onun en zayıf noktasıdır. İrlanda kaybedilirse, Britanya İmparatorluğu biter ve İngiltere'de bu zamana kadar uyuklayan ve müzmin hâle gelen sınıf savaşı, keskin bir nitelik kazanır (Marx ve Engels 1971: 290).

Connolly her zaman "İrlanda'nın özgürlük hareketlerinin, demokrasi için yürütülen dünya çapındaki hareketlerden ayrılamadığını ve ayrılamayacağını" savunmuştur (Connolly 1973: 150). Bu, Connolly'nin görünüşte "milliyetçiliğe" gerilemesinin siyasi temelidir. 1916'daki ayaklanmaya karşı komünist tepkiler daha öğretici olmuştur: Troçki'nin desteği orta hâlli; Lenin'inki ise biraz daha fazlaydı. İsyan'ın sosyalistler tarafından reddedilmesi karşısında şunları yazmıştır:

> İngiliz emperyalist burjuvazisine, İrlanda'da bir isyan tarafından vurulan darbe, Asya'da veya Afrika'da aynı güçteki bir darbeden siyasi olarak yüz kat daha önemlidir (...) Tarihin diyalektiği öyledir ki, emperyalizme karşı mücadelede bir bağımsız değişken olarak güçsüz olan küçük uluslar, gerçek emperyalizm karşıtı kuvvet olan sosyalist proletaryanın sahneye çıkmasına yardımcı olan mayalardan ve bakterilerden biri olarak rol oynar (...) İrlandalıların, proletaryanın Avrupa isyanı olgunlaşmak için henüz zamana ihtiyaç duyarken, vaktinden evvel başkaldırması talihsiz olmuştur (Riddell 1986a: 378-9).

Böylece Lenin, İsyan'ın önemini devrimci antiemperyalizm bakış açısından vurgulamış ve onu yalnızca Avrupa'nın değil, savaşın patlak vermesinden bu yana kolonilerde meydana gelen pek çok ayaklanmanın bağlamına oturtmuştur. Aynı zamanda Lenin, İrlanda İsyanı'nın milliyetçi temelini, tam da uluslararası önemini takdir ettiği için hiçbir zaman reddetmemiştir ve İsyan'ın, kitlelerin başarılı bir devrim için gereken bilgi ve deneyimi kazandıkları daha geniş ve her yerde eşit şekilde gelişmeyen genel hareketin bir parçası olduğunu savunmuştur. Connolly için de 1916 Ayaklanması aynı anda hem milliyetçi hem enternasyonalisttir – tıpkı,

önceden fikir verdiği ve prova ettiği 1917 Bolşevik Devrimi'nin bir yıl sonra gelişecek olan çok farklı uluslararası ortamda olacağı gibi (Howell 1986: 151). Bugün Connolly, İrlanda sosyalizminin kurucularından biri kabul edilmektedir. Postkolonyal teorinin diyalektiklerinde nadiren karşımıza çıksa da, Connolly ve birlikte savaştığı kişilerin, sömürge karşıtlığı tarihinde ve onun teorik geleneklerinde hak ettikleri temel öneme sahip pozisyonlara konması gerekir. Ancak, yalnızca ulusal kendi kaderini tayin hakkı değil, aynı zamanda adalet, eşitlik, yoksulluğun sona erdirilmesi ve herkesin insan onuruna yakışır muamele görme hakkı davalarında sömürge karşıtı mücadelelere dâhil olanlar arasında en önde anılmaları gerekir.

> Hayır! Yurttaşlarımın önlerine ideal olarak almalarını dilediğim Cumhuriyet'in öyle nitelikleri olmalıdır ki, sadece adının anılması bile her zaman, dünyanın her tarafında ezilenler için ışıklı bir işaret görevi görsün, her zaman onun için harcanan çabaların ödülü olarak özgürlük ve bereket taahhüdünü ileri sürsün (Connolly 1988b: 122).

"Hayallerini biliyoruz; gerektiği kadar / Hayal ettiler ve öldüler, bunu bilmek yeter": Connolly'nin, dünyanın bütün ezilenleri için bir ışıldak görevi görecek İrlanda hayali, her daim hayatındaki bütün öyküleri sona erdiren kısacık hikâyenin dünyevi gaddarlığına kurban gidecektir. Paskalya Ayaklanması sırasında bacağına isabet eden kurşun yarasının neden olduğu kangren nedeniyle ölmek üzereyken, hastanedeki yatağından taşınarak askerî mahkemede yargılanmıştır. Üç gün sonra, Dublin'deki Kilmainham Hapishanesi'nin bahçesinde Britanya askerleri tarafından sedyeyle taşınmış, dik durmasını sağlamak için bir sandalyeye bağlanmış ve vurulmuştur.

> Toprağımızı aldılar, hükmettiler bedenimize ve didindiler akıl için de
> Cehennem dahi yarışamaz insanlığa ettikleriyle
> Melun esaretten kurtulmak için insan hakları adına çırpınanların hepsi
> Irkımızın en yüceleri, oğlum, devrildi yedikçe darbeleri
>
> ("Miras: Ölmekte Olan Sosyalistten Oğluna"; Connolly 1988b: 299)

Hindistan I: Hindistan'da Marksizm

Hindistan Bağımsızlık Hareketinin Benzersizliği

Ranajit Guha, Hindistan'ın ulusal kurtuluş hareketi yaşamadan bağımsızlığını kazandığını savunmuştur. Hindistan'ın özgürleşmesi benzersiz bir şekilde gerçekleşmiştir – ancak bu benzersiz olanın, tam olarak neyi kapsadığı önemli bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Kurtuluş hareketlerinin tarihleri her zaman tekildir, ancak Hindistan özgürlük hareketi hem uygulamada hem de katılımcıların ideolojik yelpazesi bakımından benzersizdi. Kaba hatlarıyla, Britanya İmparatorluğu'nun diğer bölgelerindeki çağdaş kurtuluş hareketlerinden farklı değildi: 1857 yılındaki ayaklanmadan sonra, Hindistan sömürge karşıtı hareketi, kendisini İrlanda ve imparatorluğun diğer bölgelerinde ortak olan özerk yönetim stratejisine uyarlamıştı. Pek çok öge diğer kurtuluş hareketlerine benziyordu: Hindistan Ulusal Kongresi'nin (Indian National Congress) 1885 yılında kurulmasıyla bir anayasal reform hareketinin başlaması; 1906 yılında Müslüman Birliği'nin kurulması ve Hilafet hareketi ile diğer Panislamizm örneklerinin etkisi; 1917 Bolşevik Devrimi'nin sunduğu radikal alternatifin kavranması ve Enternasyonal'e bağlı bir Komünist Parti'nin gelişmesi; emperyal güçlerin İkinci Dünya Savaşı'nda Japonya tarafından mağlup edilmesinin yarattığı fırsattan istifade ederek azami baskı uygulanması. Hindistan'ın başarıyla uyguladığı şiddet içermeyen iş birliği yapmama kampanyası, daha sonra Nkrumah gibi Afrikalı ve diğer sömürge karşıtı aktivistler tarafından taklit edildi. Ancak iki etken, diğer özgürlük

mücadelelerinden farklılık gösterir: örgütsel yapıları, becerileri ve üyelerini kontrol edebilme yeteneğiyle Komünist Parti'yi başka yerlerde sonuna kadar kullandığı bir avantajdan mahrum eden bir Kongre Partisi'nin varlığı ve ikinci olarak bütün sömürge karşıtı liderler arasında şu ana kadar en fazla bilineni hâline gelen adamın, yani Mahatma Gandi'nin Kongre Partisi'nin dışında oynadığı bireysel, alışılmamış ve benzersiz rol. Gandi, Komünist Parti'nin yarışmaya cesaret bile edemeyeceği kadar büyük bir destek gördü. Bu etkenlerin Hindistan'ın siyasi ve entelektüel hayatında, özellikle sol için bugüne kadar devam eden sonuçları olmuştur.

Kararlı antimilliyetçi duruşu sonucunda, Hindistan milliyetçiliğinin bazı standart tarih anlatılarının Komünist Parti'yi anma ihtiyacını dahi hissetmemeleri çarpıcıdır (örneğin, Masselos 1993). Ancak, Hint Ortodoks kanattan ve diğer Marksistler, ağırlıklı olarak Gandi ve Nehru'nun fikirleri etrafında oluşan Hint milliyetçiliği üzerinden mücadelenin sürdürüldüğü, Hindistan Ulusal Kongresi'nin ve Müslüman Birliği tarafından ifade edilen Hilafet hareketinin yaşamaya devam eden ruhu etrafında örgütlenen Hindistan'ın uzun bağımsızlık mücadelesinde tamamlayıcı da olsa, önemli bir rol oynamışlardır. Hindistan Ulusal Kongresi, başlangıçta Britanya'nın yönetimine sadık olduğunu ilan etmiş ılımlı bir örgüttü. Ancak yaklaşık 1900 yılından itibaren lider kadrosuna, Tilak ve Ghose'un liderliğindeki ve Hindu uyanışını militan bir siyasi aktivizmle birleştiren ve Kongre'yi gerçek bir emperyalizm karşıtı örgüte dönüştürmeyi amaçlayan radikaller tarafından meydan okunmuştur (Wolpert 1989). Onların etkisiyle 1907 yılında Kongre *swaraj* – Britanya İmparatorluğu içinde özerklik – hedefini benimsedi. Yine de Kongre, 1920 yılında Gandi liderliğini üstlenerek geniş bir taban oluşturana kadar burjuva entelektüellerin elit bir örgütü olarak kaldı. Gandi ve Nehru'yla bile, Kongre devamlı surette yalnızca soldan değil, aynı zamanda Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS) gibi Hindu sağının paramiliter komüncü örgütleri ve Kisan Sabha gibi köylü hareketlerinden bir dalga gibi yükselen örgütlü ve popüler militanlıkları kontrol altına almak ve yönlendirmek durumundaydı (Curran 1951; Gupta 1982; Jaffrelot 1993; Madhok 1996; Malkani 1980; Rasul 1974).

Hint Sosyalizmi: Sosyalizmden Sarvodaya'ya

Buna ilaveten Kongre Partisi'nin sosyalist kanadı olan Kongre Sosyalist Partisi (Congress Socialist Party – CSP), kurulduğu 1934'ten bu yana Kongreyi,

sol siyasi meseleleri ve kitleleri harekete geçirme yöntemlerini benimsemesi için zorluyordu (Bairathi 1987; Ghosh 1996; Sarkar 1989; Sharma 1984). Yerel bir Hint sosyalizmini tanımlayan ise CSP olmuştur. Başlangıçta, Hindistan Komünist Partisi'nden (Communist Party of India – CPI) temel farkı, milliyetçilik yanlısı duruşuydu. CSP'nin, 1936 ve 1937 Meerut ve Faizpur Tezleri'nde ifade edilen sosyalist programı, bağımsızlığa kadar partinin teorik temeli olarak kaldı (Prasad 1974: 279-85). Tezlerin "Marksist Sosyalizmi" esasen, erken dönem CSP liderleri arasında en Marksist olan ve CSP'ye yalnızca CPI'nın antimilliyetçi duruşu nedeniyle katılan Jayaprakash Narayan'ın ("J. P.") ürünüydü. Narayan, komünizmi ABD'deyken öğrenmişti; tezlerin de gösterdiği gibi, CPI için olduğu gibi kendisi için de antiemperyalizm ve sosyalizm bütüncül bir programın parçalarını oluşturuyordu.

Nehru, CSP'ye sempati duyuyordu, ancak hiçbir zaman katılmadı. Gençlik yıllarında Emperyalizme Karşı ve Bağımsızlık Yanlısı Birlik'in başkanı olarak 1927'de Sovyetler Birliği'ne yaptığı ziyarette ve 1930'larda cezaevindeki radikalleşmesi esnasında radikal komünizmle haşır neşir olan ve Britanyalılar tarafından "Komünizm'in yüce rahibi" olarak görülen Nehru, her zaman Gandi'nin gerileyici sanayi karşıtı sosyalizm olarak nitelediği ekonomik fikirlerine eleştirel yaklaştı. İktidarda olduğu dönemde en çok sosyal reforma önem verdi. Hindistan devletinin siyasi kimliğini geliştiren, modernleşme, ithal ikameci sistem ve güçlü merkezî devlet planlaması ve kontrolü politikalarıyla birleştirilen Nehrucu devlet sosyalizmi, en çok Britanya'daki savaş sonrası dönemin İşçi Partisi hükûmetinin politikalarına yakındı. Nehru, hiçbir zaman teknolojik ilerleme, planlama ve kendi kendine yeterlilik fikirlerine dayanan ekonomik milliyetçiliğine, Senghor ve Nyerere'nin Afrika sosyalizmini ayıran türde bir felsefi veya ahlaki temel sağlayamadı (Ali 1985; Chatterjee 1986: 131-66; Khilnani 1997; Nehru 1936, 1946; Sarkar 1989: 252-3). Bu, büyük oranda fikirleri Nehru'nun liderliğinde Hindistan sosyal ve ekonomik düşüncesinin felsefi temelinde giderek daha baskın hâle gelen Gandi'nin yaygın etkisi nedeniyle böyleydi. Nehru, bu fikirleri her zaman bireyin önemini ve "nihayetinde kültürün ve medeniyetin temeli olan hayatın etik ve manevi unsurlarını" da vurgulamak suretiyle onaylamıştır (Sampurnanand 1961: 77).

CSP, Ram Manohar Lohia'nın liderliğinde her zaman güçlü bir Gandici bakış açısını bünyesinde bulundurmuştur (Arumugam 1978; Lohia 1978; Shastri 1985). Narayan ve Narendra Deva gibi şahsiyetler aslında yönelim olarak daha doğrudan Marksist'ken, Lohia ve Achyut Patward-

han gibileri, uygulamada öncelikle Gandici düşünceyi kapsamak anlamına gelen, sosyalist ilkeleri Hindistan örneğine uyarlamakla ilgileniyordu. Gandi'nin "sosyalizmi", esasen Ruskin'in *Unto This Last* (Bu Sonuncuya Doğru) kitabının serbest çevirisi (1862; Gandi 1951) olan *Sarvodaya* (Herkes İçin Refah) başlıklı kitapta tanımlanan şekilde anlaşılmalıdır. Ruskin'in kitabı, hayali ütopyacı bir sanayi öncesi küçük ev sanayii toplumuna dönmek olan William Morris'in liderlik ettiği yerel Britanya Sanat ve El Sanatları Sosyalist hareketine ilham vermiştir. Gandi, bu teze manevi değerlerin önemi ve şiddet içermeyen ahlaki reform ve manevi yeniden doğuşun gerekliliği hakkındaki kendi vurgusunu eklemiştir. CSP'yi bu yönde ilerlemeye iten, Swami Vivekenanda'nın teozofisi ve CSP'nin kurucusu Sampurnanand'da giderek artan Vedantik eğilimler gibi başka etkiler de olmuştur (Biswas 1986; Sampurnanand 1961). 1940'tan sonra Narayan Gandici bir yönde ilerlemeye başlayınca denge kesin olarak değişti. Esasen *Why Socialism?* (1936) (Neden Sosyalizm?) adlı eserinde, yalnızca tek bir sosyalizm türü – Marksizm – olabileceğini savunurken, 1946 yılı itibariyle, bir Hint Sosyalizmi de olabileceği fikrini kabul etmiş ve şunu sorarak Lohia ile aynı fikri paylaşmıştır: "Neden Marksist düşünceyi Mahatma Gandi'nin düşünce ve pratiğiyle birleştirip kendimize ait bir senteze ulaşmayalım?" 1957 yılına gelindiğinde ise, *From Socialism to Sarvodaya* (Sosyalizmden Sarvodaya'ya) başlıklı kitapta, sosyalizmi açıkça Gandici anlamda tanımlamaktaydı (Mehrotra 1986; Prasad 1974: 146). Bağımsızlıktan sonra, özellikle J. B. Kripalani'nin KMPP'siyle birleştikten sonra, CSP giderek Gandiciliğe daha fazla yakınlaşmaya başladı ve sonunda bütün önde gelen sosyalistler, Gandici manevi değerleri benimsemek gerektiğinin altını çizmeye başladı. Eğer Hint sosyalizmi Hint olduysa, bu Gandi'nin *sarvodaya*'sının sosyalizmden daha baskın hâle geldiği anlamına gelir: Sosyalizm manevileştirilmiş ve maddesel olmaktan çıkarılmıştı. Gandi'nin "İnsanlar için el çekme hazdır." sözüyle temellenen *sarvodaya*'nın bağımsız Hindistan'da hayata geçirilmesi, uygulamada Hindistan halkının çoğunluğunun zorunlu yoksulluğunun devam ettirilmesiydi (Gandi 1993: 381).

Hindistan'da Marksizm

Hindistan'da Marksizm, Hint Marksizmi'ne evrilmemiştir. Kati surette Ortodoks kalarak her zaman kendisini ayrıştırmıştır. Bu, ilk olarak mil-

liyetçi karşıtı duruşunun, ikinci olarak da kendisini CSP'nin Gandici manevileştirilmiş "Marksist Sosyalizmi"nden ayrıştırma ihtiyacının bir sonucuydu. Dolayısıyla ulusal kurtuluş hareketinin oluşum sürecinin bir parçası olarak, bir noktada Komünist Parti'nin içinde veya dışında Marksizm'in milliyetçilikle birleştirildiği pek çok başka sömürgeci bölgenin aksine, Marksizm'in Hindistan bağlamına uyarlandığı ve mekâna uygun olarak yeniden tanımlandığı özel bir Hint Marksist geleneği gelişmedi. Komünist ve sosyalist örgütlerin, Hindistan'ın siyasi ve sosyal mücadelelerinde olağanüstü derecede aktif olmalarına ve Reboti Borman (hayatı boyunca Cambridge'de yaşayan), R. Palme Dutt ve (CPI Sekreteri) Bhowani Sen gibi Hint Marksist entelektüellerin yazar olarak çok üretken olmalarına karşın, Marksizm anlayışları hiçbir zaman Afrika, Çin, Latin Amerika veya Batı Avrupa Marksizmleri gibi özel ve yerel bir türe dönüşmedi. Baldev Raj Nayar'ın da ifade ettiği gibi Hint Marksizmi, her zaman "bilim insanlarından çok, komünist partilerdeki siyaset uygulayıcılarının formülasyonları tarafından belirlendi" (Pantham 1995: 75). CPI'nın Sovyetler Birliği'nin resmî çizgisine yakın olma eğilimi nedeniyle, Komünist Parti'nin 1964 yılındaki savaştan sonra Çin'e ilişkin farklı tavırlardan dolayı ortaya çıkan ve sonrasında güçlü Maoist hareketlerin geliştiği Hindistan Komünist Partisi (Communist Party of India – CPI) ve Hindistan Komünist Partisi (Marksist) (Communist Party of India (Marxist) – CPI(M)) olarak ikiye bölünmesine kadar (ki daha sonra ikinci grup 1969'da CPI(M) ve Naksalit CPI(M-L) olarak ikiye bölündü), Hint Marksizmi çarpıcı bir şekilde konformist kalmıştı (Dasgupta 1974; Mohanty 1977; Sen Gupta 1979). Hint Marksizmi'nin Ortodoksluğu, Hindistan'ın Marx'ın durumunu ayrıntılı olarak analiz ettiği az sayıdaki sömürgeleştirilmiş ülkelerden biri olması gerçeğiyle de desteklenmiştir; dolayısıyla herhangi bir yerel uyarlama veya tercüme gerekmiyordu (Marx ve Engels, 1959). 1970'lerin sonuna kadar Marksist entelektüeller, kendi özgün Marksist teorik geleneklerini yaratmaya çalışmak yerine, mevcut durumda veya sömürgecilik öncesindeki sosyal yapıyla ilgili olarak, Hindistan toplumunun özgünlüğünün analizi için klasik Marksist kategorilerin kullanımına odaklanma eğilimindeydiler (örneğin, Dutt 1940; Karnik 1957). Bu durum, sonrasında daha da çaresizce Sovyet çizgisine tutunduğu 1964'teki bölünmeden sonra CPI için daha da aşırı hâle geldi. Ancak üçkıta Maoist Marksizmlerin Hindistan'da geliştirilmesi aynı zamanda teorik ve siyasi yenilik olanaklarını da açtı. CPI (M), CPI (M-L)

ve diğer Maoist gruplar tarafından önderlik edilen karmaşık devrimci hareketlerin yanı sıra, en önemlisi etkili *Economic and Political Weekly* tarafından yürütülen yeni bir kamusal tartışma kültürü giderek yalnızca köylü direnişine değil, aynı zamanda Asya tipi veya feodal üretim tarzı gibi kavramların Hindistan'a uygulanabilirliği (1970'lerde üçkıta toplumları için CPSU tarafından desteklenen bir kavram olan), Lenin'in kalkınmanın kapitalist olmayan yolu, sömürgeci kapitalizmin kapitalist öncesi köylü toplumlarında "muhafaza-dağılma" etkisi, Gramsci'nin pasif burjuva devrimi, arazilerin yeniden dağıtımı, az gelişmişlik ve buna benzeyen konulara odaklanan kendi teorik ve siyasi gidişatını oluşturmaya başlayan canlı bir teorik ortama işaret etmiştir (Alavi ve Shanin 1982; Bagchi 1982; Banerjee 1985; Byres ve Mukhia 1985; Kurian 1975; Patnaik 1991, 1995; Sau 1978). Akademik düzeyde bu tür bir teorik yenilik ve değişim, 1980'lerde Maduniyet Çalışmaları tarihçilerinin ortaya çıkmasıyla gerçekleşmiştir.

Ancak bu, Marksizm'in Hindistan'da neredeyse bir yüzyıllık gelişmesinin sonunda ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla M. N. Roy, Lenin'in proletarya partilerinin burjuva ulusal kurtuluş hareketlerini desteklemesi gerektiği yönündeki Ortodoks olmayan fikrini, Lenin'le bizzat ele aldığında bu, erken ancak belirti niteliğinde bir an olmuştur (Carrère d'Encausse ve Schram 1969: 151, 162; Riddell 1991, 2: 851-5). Hindistanlı komünistin Moskova Komintern Kongrelerindeki müdahaleleri ve Taşkent'teki başarısız askerî seferi daha önce zaten tartışılmıştı. Gerçek adı Narendra Nath Bhattacharya olan Roy, siyasi hayatına bir komünist olarak değil, yüzyılın başında Bengal'in bölünmesi ve *Swadeshi* hareketi döneminde (Anushilan Samity 1902'de kuruldu ve Dakka Anushilan 1908'de faaliyetlerine başladı) Bengal'de ortaya çıkan ve devrimci sürgünlerin yurt dışında hücreler kurmasıyla kısa zamanda uluslararası bağlantılar kuran pek çok Hindu terörist grubundan birinde bir aktivist olarak başlamıştır (Chandra 1979; Sarkar 1973; Singh ve Singh 1986). Pek çoğu elit ailelerden gelen Hindistanlı teröristlerin tarihi ve Hindistan'da ve dünya çapındaki devrimci örgütler aracılığıyla etkileşimleri, neyse ki çok iyi belgelenmiş epey ilginç bir hikâyedir (Bose 1971; Dublish 1982; Heehs 1993; Sareen 1979; Sarkar 1989: 247-53; Sinha 1994). Bu dönemde Hindistanlı devrimciler, Almanya'dan ve daha sonra Sovyetler Birliği ve Japonya'dan destek beklediler (Patnaik 1992; Sareen 1993). Java'da Alman silahları taşıyan bir gemiyle buluşmayı iki kez başaramayan Roy, ABD'ye sürgüne gittiğinde yurt dışındaki bazı grupları ziyaret

etmeye karar verdi. İlk durağı, Hindistanlı devrimci Har Dyal tarafından kurulan Ghadr (İsyan) Partisi'nin sürgünleriyle temas ettiği Kaliforniya oldu. Parti Şangay ve Bangkok'ta da aktifti. Londra'da, Highgate'teki Hint Evi'nde bulunan ve Shyamaji Krishnwarma tarafından kurulup daha sonra Hindu milliyetçisi Vinayak Damodar Savarkar tarafından yönetilen radikal devrimci hareket, Savarkar'ın ortağı tarafından Sir William Curzon Wyllie'ye siyasi saikle suikast düzenlenmesinin ardından kapatıldı. Baskıya ve savaşın zorluklarına rağmen, içlerinde Shapurji Saklatvala'nın özellikle etkin olduğu Özerk Yönetim Birliği'nin de bulunduğu pek çok grup faaliyet göstermeye devam etti (Hunt 1993; Ker 1973; Visram 1986: 102-12). Özerk Yönetim Birliği'nin New York'ta da Lala Lajpat Rai'nin liderliğini üstlendiği ve İrlanda milliyetçileriyle yakın iş birliği hâlinde çalışan bir şubesi vardı. Tokyo'da, Delhi-Lahor komplo davasında yargılanmaktan kaçmak için Hindistan'dan ayrılan Rash Behari Bose etrafında toplanan bir grup bulunuyordu. Paris'te liderliğini S. R. Rana ve Hindistan milli bayrağını 1907 Stuttgart Sosyalist Kongresi'nde açarak ün kazanan Bhikaji Cama'nın yaptığı uzun soluklu bir grup vardı. Berlin'de göçmen kolonisine Virendranath Chattopadhyaya ve Bhupendranath Dutta tarafından önderlik ediliyordu. Bu esnada Alman hükûmeti, Berlin Hindistan Bağımsızlık Komitesi'ne başkanlık etmesi için Har Dayal'i davet etmişti – ancak, Sir Roger Casement'in 1914 yılında Alman Şansölyesi'nden İrlanda'nın "ulusal özgürlüğünü" desteklediğini ifade eden bir basın açıklamasıyla İrlanda bağımsızlığı için uluslararası tanıma elde etmesi kadar ileri giden bir müzakere olmadı (Inglis 1973: 282). Kabil'de "Hindistan Geçici Hükûmeti"nin liderliğini Mahendra Pratap ve diğerleri üstlenirken, Taşkent'te Muhammed Abdur Rabb Bark ve Muzaffer Ahmed'in liderliğinde Pan-İslamcı Hindistan Devrimci Derneği'nin büyük bir birliği, Hindistan'ın Afganistan üzerinden işgaline hazırlanıyordu. Büyük oranda istenmeyen ve iki tren dolusu silah ve altınla gelen M. N. Roy, daha sonra bunlara katıldı. Bütün bu farklı gruplar hem Berlin hem de Moskova hükûmetlerinden birincil Hindistanlı kurtuluş örgütü olarak tanınma sağlayabilmek için birbirlerini itip kaktı. Yurt dışındaki üslerinin uluslararası yelpazesi, Hindistanlı ve İrlandalı milliyetçiler arasında, büyük oranda Londra, New York ve Güney Afrika'daki temaslarla yürütülen giderek artan önemde bağlantılar kurulmasına olanak sağladı (Brasted 1980; Hunt 1993; Jayawardena 1988: 94; Ker 1973; Overstreet ve Windmiller 1959). "Kardeş tabi

halklar" ve "kardeş mağdurlar" arasındaki Hindistan-İrlanda milliyetçi bağlantıları 1860'lardan itibaren gelişmeye başlamıştır: İrlandalılar 1857 "İsyanı"ndan çok etkilenmişlerdi; 1874 yılındaki Bengal Kıtlığı'nda kendi emperyal tarihlerinin tekerrürünü görmüşlerdi. Dolayısıyla Hindistanlı milliyetçi gruplarla, Hint milliyetçiliğine özgeci bir destekten ziyade (ancak bu konuda da Margaret Cousins gibi istisnalar vardı), William O'Brien'ın popüler, "İngiltere'nin sıkıntısı İrlanda'nın fırsatıdır." ilkesinden dolayı iş birliği kurmaya çalıştılar (Brasted 1983: 89, 96; Sarkar 1989: 135, 144-7; Viswanathan 1998: 203-7).

Roy'un 1922'den sonra Hindistan Komünist Partisi'ni etkin bir siyasi güç olarak yaratma çabaları pek başarılı olmamıştır: Yurt dışından örgütlendiği için sömürgeci bir ülkede istihbarat toplamak konusunda bir yüzyıldan fazla süredir deneyimli olan Britanya Cezai Soruşturma Birimi tarafından kolaylıkla kontrol edilmiş ve bastırılmıştır (Bayly 1996); 1934 yılı itibariyle üye sayısı zar zor üç haneli rakamlara çıkmıştır. Komintern talimatları uyarınca Roy, Kongre Partisi'ne sızmayı denemiş ancak çarpıcı bir şekilde başarısız olmuştur (Haithcox 1971). Yugantar Bengali terörist geçmişe sahip olan Roy özellikle Gandi'ye ve şiddete başvurmama ilkesine düşmandı. Gandi, Chauri-Chaura olayı nedeniyle iş birliği yapmama hareketini askıya aldığında Roy öfkeden çıldırdı. Berlin'deki evinden, Komintern'in, kendisinin kaleme aldığı aşağıdaki mesajını Kongre'nin 1922 Gaya Konferansı'na göndermesini sağladı:

> Hindistan'da Britanya yönetimi zorla kurulmuştur ve zorla devam ettirilmektedir; dolayısıyla yalnızca şiddetli bir devrimle devrilebilir ve devrilecektir (...) Hindistan halkının kendini savunabilmesi için şiddet yöntemlerini benimsemesi gerekmektedir; zira şiddete dayanan yabancı tahakkümü başka türlü sona erdirilemez (Overstreet ve Windmiller 1959: 55).

Komintern Hindistan'da etkili bir Komünist Parti oluşturmak konusundaki bariz başarısızlığı sonrasında, büyük oranda işin başına geçmek için Büyük Britanya Komünist Partisi'nden Kalküta'ya gelen bir heyetin ayağına dolanmasın diye, Roy'u Çin'e Komintern temsilcisi olarak gönderdi (burada, daha önce karşı çıktığı burjuva milliyetçi gruplarla ittifak siyasetini takip etmesi gerekiyordu). CPI'nın kendisini ciddi bir parti olarak kabul ettirmesi ve üye sayısının artmaya başlaması, ancak 1934 yılında heybetli P. C. Joshi'nin kontrolü eline almasından sonra gerçek-

leşti. Roy 1930'larda, daha önceki siyasi örgütünden kayda değer ölçüde daha başarılı olan, kendi başına bir sendika örgütü kurmak üzere yeniden ortaya çıktı. Roy'un büyük oranda daha sonraki Komintern çizgisiyle örtüşen daimi miraslarından biri, milliyetçiliğe karşı güvensizlik ve özgürlük mücadelesi süresince Komünist Parti'nin milliyetçi hareketten uzaklaştırılmasıydı (Bairathi 1987; Ghosh 1996). Mao'nun idaresi altında olan Çin'deki durumun aksine, Stalin tarafından yönlendirilen Komintern siyaseti ve yerel komünist milliyetçi bakış açılarının geliştirilmesi arasında herhangi bir kopuş yoktu.

Komünist Parti'nin en başarılı olduğu yer Bengal'di; paradoksal olarak bu, büyük oranda, Bengal hapishanelerindeki "Komünist destekleme hareketinin" bir sonucuydu. Britanyalılar tarafından 1930 Chittahong Cephanesi Baskını gibi olaylara katıldığı için tutuklanan teröristlere, otokratik ama aynı zamanda liberal olan Britanya yönetimi tarafından parmaklıklar ardındayken Marx ve Lenin'in eserlerini okuma izni veriliyordu; çağdaş komünizmi ise hücrelerini paylaştıkları komünistlerden öğrendiler. Bunun sonucunda, Komünist Parti'ye, Bengalli *bhadralok*'un üyeleri tarafından temsil edilen partinin entelektüel kanadına örgütsel bir aygıtın temelini getiren eski teröristler dâhil oldu (Ahamada 1959; Franda 1971; Laushey 1975; Sarkar 1989: 336). Bengal'de CPI aslında, Hilafet hareketi döneminde Hindistan'dan Afganistan ve Taşkent'e giden Muzaffer Ahmed, Abdürrezzak Hanve Abdül Halim tarafından kuruldu (Ahamada 1962). Ahmed dönüşünde derhâl tutuklandı ve Komünist Enternasyonal'le olan bağlantıları gerekçesiyle cezaevine kondu; Britanyalılar tarafından yasaklanmasına rağmen, parti genellikle kendini yayın yapma ve çalışma grubu faaliyetiyle sınırlandırmak suretiyle Halim'in liderliğinde faaliyet göstermeye devam etti. Özellikle *Forward* (İleri) gazetesiyle, *Langal* (Saban) ve onun devamı olan *Ganavani* (Kitlelerin Sesi) dergileri gibi girişimler ve komünizm hakkında kitapların ve 1923'ten sonra Marksist metinlerin Bengalceye tercümelerinin yayımlanması, partinin 1930'larda gelişmesine kayda değer bir katkıda bulundu. Buna ilaveten CPI, İleri Parti (Forward Bloc), Bolşevikler ve Devrimci Sosyalist Parti (Revolutionary Socialist Party) gibi diğer partilere nazaran kendisine bir avantaj kazandıran Komintern'in parti örgütlenmesi ve disiplinine yaptığı vurgudan faydalanmıştır. Afrika ve Latin Amerika'da olduğu gibi komünist siyasi beceriler, sol örgütlerin sızmaları sayesinde yerel düzeyde etkili bir şekilde kullanılmıştır. Ocak 1936'da, Popüler Cephe siyasetinin

bir sonucu olarak, CPI Kongre Sosyalist Partisi'yle ittifak kurdu ve sendikalar, köylü örgütleri ve hatta üniversitelerin kontrolünü ele geçirmeye başladı. Aynı zamanda, faaliyetlerini daha geniş kitleler düzeyinde yaymaya ve başarıyla cephe örgütü denilen örgütler yaratmaya başladı. Bunlar arasında bulunanlar, Franda'nın tanımıyla:

> Hindistan Halk Tiyatro Derneği, İlerici Yazarlar Derneği, Sovyetler Birliği'nin Dostları, Mahila Atma Raksha Samiti (kadın örgütü), çocuk toplulukları, çalışma kulüpleri, liseler, yardım faaliyetleri ve bir dizi başka kültür ve spor grupları (...) Aralık 1941 itibariyle CPI üyeleri Tüm Hindistan Öğrenci Federasyonu'nu ele geçirmişti; Ekim 1942 itibariyle Tüm Hindistan Kissan Sabha'yı (Hindistan'ın en büyük kitlesel köylü örgütü) kontrolü altına almışlardı ve 1940'ların sonlarında Tüm Hindistan Sendika Kongresi'ni devralmışlardı (Franda 1971: 28-9).

Toplamda bu faaliyetler, parti için geniş bir kitlesel taban oluşturdu.

Ancak başka yerlerdeki komünist partiler tarafından yürütülen benzer örgütsel faaliyetlerin aksine, daha önce de ifade edildiği gibi, Hindistan Komünist Partisi, kısmen hiçbir zaman milliyetçiliği sömürge karşıtı davasına katmadığı ve sömürgeci çatışmayı iç sınıf çatışmasının üstüne koymayı reddettiği için doğrudan bağımsızlık hareketini desteklememiştir. Sonuç olarak, Kongre Sosyalist Partisi soldan çok destek aldı ve solu, ulusal kurtuluşa adanmış en güçlü örgütün daha geniş olan çerçevesinin içine soktu. Kongre Partisi dışındaki sol, pek çok açıdan sömürgeci dönemde kenara itilmiş gibi görünse de esasen, Britanyalılar üzerindeki siyasi baskıyı artırmak için çok şey yaptı – solcu grupların "Terö-Komünizmi", çeşitli komünist ve sendikal örgütler tarafından, 1930'ların başında özellikle demiryolları, tekstil ve Hint keneviri sanayilerinde örgütlenen geniş çaplı grevler ve 1935'ten Hindistan'ın artık idare edilemez hâle geldiği Şubat 1946'da Kraliyet Hindistan Deniz Filosu tarafından yapılan büyük Bombay denizcilik grevine kadar Birleşik Cephe siyaseti kapsamında gerçekleştirilen genel grevler aracılığıyla. Öte yandan, İkinci Dünya Savaşı Komünist Parti'nin dibe vurduğu dönemlerden biri oldu: Parti esasen Hitler ve Stalin arasındaki pakt sebebiyle Britanya'nın savaş çabalarına karşı çıktı; ancak Almanya'nın Sovyetler Birliği'ni işgal etmesinin ardından CPI, 1942 yılındaki Hindistan'dan Çekil (Quit India) hareketine karşı çıktı ve Britanyalıların Japonlara karşı savaş çabalarını ve eski Kongre lideri Subhas Chandra Bose'nin liderlik ettiği Hindistan Ulusal Ordusu'nu destekledi ki bu desteğinden dolayı yasallaşma

imkânına sahip oldu. Parti, tek tek ulusların kendi kaderini tayin hakkını savunan Stalinist pozisyonu benimsediği için bağımsızlık görüşmeleri sırasında Müslümanların ayrı bir ulus olduğu gerekçesiyle bölünmeyi destekledi. Bunun sonucunda, Hindistan Komünist Partisi'nin siyasi anlamda itibarı sarsıldı ve halk nezdindeki desteği azaldı (Chandra 1979; Masani 1954; Sarkar 1989: 413; Sen ve Ghosha 1991). Nihayet 1967 yılında bölgesel üssü olan Batı Bengal'de ve daha sonra da Kerala'da hükûmete geldi, ancak Devrimci Komünist ve Devrimci Sosyalist partiler ve hatta 1942 yılında kurulan (ve Hindistan'dan Çekil hareketini destekleyen) ulusal Bolşevik-Leninist Partisi (BLP) gibi ulusal düzeyde hiçbir zaman iktidara yaklaşamadı (Alexander 1991; Kaye 1971; Namboodiripad 1994; Sen Gupta 1972).

Hindistan Devrimci Komünist Parti ve Devrimci Sosyalist Partisi, genel itibariyle Troçkist addedilmiştir ancak ikisinin de Dördüncü Enternasyonal'le bir teması olmamıştır. Troçkist partiler, Hindistan'ın farklı bölgelerinde ilk başta, Komintern taktiklerinin 1935 yılında Popüler Cephe'ye (bu strateji uyarınca Komünist Parti'nin Kongre Partisini desteklemesi gerekiyordu) dönüşmesinin reddi sonucunda gelişmişti. 1940'larda ortaya çıkan bir ulusal parti olan Lanka Sama Samaja Partisi'nin desteğiyle; 1950'ler itibariyle üç Troçkist parti mevcuttu ve bunlar daha sonra birleşerek Devrimci İşçi Partisi hâline geldiler ve daha sonra da pek çok şekilde Sosyalist İşçi Partisi ve Hindistan Komünist Birliği olarak yeniden ortaya çıktılar (Alexander 1991). Dolayısıyla sömürgeci dönemin son otuz yılında, bağımsızlıktan sonra olduğu gibi, Hindistan içinde (ve yakınlarında) çok fazla komünist faaliyet vardı. Eğilim, yerleşmiş siyasi doktrini öncelikle pratik siyasi yönelime destek için kullanmak ve bunu yaparken büyük çaplı herhangi bir milliyetçi özdeşleşmeden kaçınmak yönündeydi. Bu siyasi faaliyetler pek çok açıdan etkileyici olsa da Komünist Parti ve diğer aşırı sol partiler, Kongre'nin veya Müslüman Birliği'nin destek oranıyla yarışacak kitlesel bir destek tabanını oluşturmakta hiçbir zaman başarılı olamadılar. Pratik eğilimi ve kendini CSP'den ayırt etme ihtiyacı nedeniyle CPI, pek çok Afrika kurtuluş hareketindekilerle karşılaştırılabilecek bir Marksist teorik miras da bırakmamıştır. Hindistan solundaki önemli teorik yenilikler, bağımsızlığın ardından, CPI'nın bölünmesi ve köylü ayaklanmalarının yeniden patlak vermesiyle gerçekleşecekti. İlk defa Hindistan'da Marksizm üçkıta bakış açıları geliştirmeye başlayacaktı.

Hindistan II: Gandi'nin Karşı Modernitesi

İngilizler Hindistan'ı almadı; biz verdik.
Gandi (1997: 39)

Eğer özerk yönetim hakkımız verilirse, onu almak zorundayız (...)
İsterseniz Boer Savaşı'ndan ders alın.
Gandi (1958-84: 13, 216)

Kültürel Milliyetçilik

Hindistan'da Marksizm, sömürgeci dünyanın büyük bölümündeki duruma tezat bir şekilde, hiçbir zaman baskın bir siyasi ideoloji olarak kendi yerel şekline kavuşmamıştır ve Komünist Parti de bağımsızlık hareketinden görece uzak durmuştur. Bunun yerine Hindistan'ın kurtuluş hareketine, görüşleri ve uygulamaları özgürlük mücadelesinin çok farklı şekilde ve yerel modeller aracılığıyla gerçekleştirilmesine dayanan bir adam, Mahatma Gandi tarafından önderlik edilmiştir. Ancak pek çok açıdan bu özgünlükten ziyade, bir takdim meselesiydi. Gandi'nin, hayatındaki diğer her şey gibi, görüşleri de telafi edilmez bir şekilde bağdaştırıcı [syncretic] ve aksi yöndeki beyanlarına rağmen, sıklıkla işleyiş bakımından diyalektikti. Bu, öne sürdüğü güçlü karşı modernitenin gizli enerjisini teşkil ediyordu. Pek çok sömürge karşıtı ve postkolonyal aktivist gibi Gandi, diaspora topluluğunun bir ürünüydü: Hindistan'ı on sekiz yaşındayken terk etmiş

ve kırk altı yaşına kadar yerleşmek üzere dönmemişti. Hukuk eğitimini Britanya'da tamamlayan ve ömrünün yirmi bir yılını Güney Afrika'da geçiren Gandi, diaspora topluluğunun bir parçası olan pek çok entelektüel gibi, kendi kültürünü anlamaya ve siyasetinin temelini oluşturmaya yurt dışında başladı. Antoinette Burton şöyle der:

> Gandi'nin gençliğinde devamlı geziyor olması ve bunun milliyetçi bir bilincin oluşturulmasına, sürdürülmesine ve popülerleştirilmesine etkisi, emperyal yönetimin yerinden edilmiş bir tebaası olmanın siyasi eylem sonucuna yol açtığını ve geçici veya devamlı sürgünde olmanın, sömürgeciliğin şiddetinin üzerinde durduğu şartları ve temelleri değiştirmek suretiyle direnişi desteklediğini gösterir gibidir (Burton 1998: 73).

Burton'ın görüşü, neden pek çok radikal postkolonyal düşüncenin diaspora üyesi entelektüeller tarafından üretildiğini de açıklayabilir. Gandi'nin siyasi kariyeri Güney Afrika'da 1894 yılında, Hintlerin medeni hakları için mücadele etmek üzere Natal Hint Kongresi'ni kurmasıyla başladı (Gandi 1950; Huttenback 1971). Tecrübe ettiği ayrımcılığa rağmen, o dönemde Gandi Britanya İmparatorluğu'nun güçlü bir destekçisiydi (Guha 1997: 43-7). Kendisini sömürgeci bir tebaadan ziyade, bir Britanyalı gibi görüyordu ve bundan hareketle Güney Afrika'daki Hintler için adalet talep ediyordu ("Güney Afrika'daki varlığımız yalnızca Britanya vatandaşları olma niteliğimizden kaynaklanmaktadır. Sunduğumuz her bildiride, haklarımızı buna dayanarak talep ettik. Britanya vatandaşlığımızla gurur duyuyorduk.") (Gandi 1950: 66; Tabili 1994). Güney Afrika'daki Hintlerin imparatorluğun sadık vatandaşları olduğunu ve dolayısıyla ülkenin vatandaşları olarak diğer Güney Afrikalılarla eşit muamele görmeleri gerektiğini kanıtlamak için Gandi, Boer Savaşı'na (Boerler için savaşan bir İrlanda birliğine liderlik eden İrlanda milliyetçisi John McBride ile tezat oluşturacak şekilde) Britanyalıların tarafında Boerlere karşı sedye taşıyıcısı olarak katılmış ve diğer Güney Afrika Hintlerini de aynı şeyi yapmaya teşvik etmiştir. Yine de, Boerlerin direnişi Gandi'nin asla unutmadığı bazı dersler çıkarmasına neden olmuştur. Gandi'nin siyasi protesto stratejilerinin mekanizmalarını geliştirdiği ve bu süreçte direnişinin temelini, yalnızca ırkçı devletin kanunlarına karşı değil, devletin etrafında örgütlendiği Batı kapitalizminin temel öğretilerine karşı da bir kampanyaya dönüştürmesini sağlayan yer Güney Afrika'dır.

Gandi, daha önce de görüldüğü üzere, hâlihazırda Hindistan bağımsızlık hareketiyle temas kurmuş olan İrlanda sömürge karşıtı mücadelesinden çok şey öğrenmiştir. Özerk Yönetim ile kültürel uyanışın birleştirildiği İrlanda modeli bir kampanyayla (Gandi, Hint O'Connell olacağını dahi iddia etmiştir), kültürel milliyetçiliğin işlemesini önemli bir sömürge karşıtı direniş stratejisi olarak ön plana almıştır. Bir yanda Hindu değerleri ve ahlakını benimserken, diğer yanda Hindistan ve Batı için aynı şekilde bir tür ahlaki yeniden doğuşu savunmak üzere, çağdaş Avrupa yozlaşma ideolojisini benimsemiştir (Pick 1989). Bu, Avrupa'da 1920'lerde ve 1930'larda çağdaş toplumun hâlini kınamak üzere, sağ ve sol siyasetçilerin kullandığı yozlaşma ideolojisinin aynısıdır. Saf, yerel geleneklere dönme kavramı ve belirli ahlaki ve etik dayanıklılık türlerine yapılan vurgu, bu dönemdeki pek çok milliyetçilik türünün ortak özelliğidir. Gandi, Hindistan'ın yozlaşmasının kısmen Hindistanlıların sömürgecilik belasını kendi başlarına sarma derecelerinden kaynaklandığını ve hâlen hayatlarında ve günlük eylemlerindeki baskınlığından dolayı Hindistanlıların kısmen suçlu olduğunu savunmuştur. Hindistanlılar tıp ve hukuk gibi Batılı kurumları benimsemiş ve bunlardan yararlanmıştır ve Batılı mallara ve özellikle Hint dokuma sanayisini ortadan kaldıran Britanya üretimi pamuğa bağımlı hâle gelmişlerdir. Gandi'ye göre yerleşmiş direniş şekilleri bile, özellikle de şiddet savunusu, Batılı siyasi modellerden çıkartılan türetilmiş bir söylemdir. Gandi de taklitçi direniş türlerini denemiştir: Örneğin gençlik yıllarında, bir öğrenci şiirinde bulunan, İngilizlerin et yemekten kaynaklanan daha üstün güçleri nedeniyle Hintleri yönetebildikleri fikrine binaen, "eğer tüm ülke et yemeye başlarsa, İngilizlerin yenilebileceğini" savunmuştur (Gandi 1982: 35). Daha sonra bu stratejiyi tersine çevirerek, Batılı medeniyetin, sömürgecilikle "aşağı ırkların" yararı için dünyanın geri kalanına sunulan üstün bir medeniyet değil; yozlaşmış, alçalmış ve hastalıklı bir medeniyet olduğunu savunmuştur. Dolayısıyla Britanya'nın Hindistan'daki ilerici olmaktan uzak yönetiminin etkisi, bir bulaşma ve sonrasında da çürümedir. Britanya sömürgeciliğine direniş, onun ideolojisine ve maddi uygulamalarına karşı direnişle başlamalıdır. Bu, Hindistanlıların kendilerini bu ideoloji ve uygulamalardan koparmasına ve Hint medeniyetinin uzun tarihi boyunca geliştirilen kültürel değerlerin yeniden canlandırılabileceği bir yeniden doğuş yaşamalarına olanak sağlayacaktır. Gandi yalnızca kişisel öz yönetim ile sağlanan bireysel yenilenmenin, Hindistan için bir bütün olarak özerk yönetimi siyasi olarak kazanmanın yolunu açacağını savunmuştur.

Bu radikal kültürel görüş, Gandi'nin yerel Hint dini felsefesiyle ilk kez karşılaşıyor olmasından üretilmiştir. İronik olan, bunun Gandi'nin Londra'da kalırken İngilizleştirilmiş ve tercüme edilmiş Hint felsefesiyle tanıştığı dönemde gerçekleşmiş olmasıdır. Vejetaryan Topluluğu'na katılan ve daha sonra sekreteri olan Gandi, döneminin karşıt kültüre mensup pek çok şahsiyetiyle tanışmış ve daha sonra Edward Said'in eleştirisinin konusu olacak Oryantalizm aracılığıyla kendi "teozofik" kültürünü öğrenmiştir. Bu dönemi şöyle anlatır:

> İngiltere'deki ikinci yılımın sonuna doğru, kardeş olan ve her ikisi de evlenmemiş iki Teozofistle tanıştım. Bana Gita'yı anlattılar. Sir Edwin Arnold'ın tercümesi olan *The Song Celestial'ı* (Semavi Şarkı) okuyorlardı ve beni de özgün hâlini onlarla birlikte okumaya davet ettiler. Utandım; zira bu kutsal şiiri ne Sanskritçe ne de Guceratça okumuştum.
>
> Kardeşler, bana Sir Edwin Arnold'ın *The Light of Asia* (Asya'nın Işığı) kitabını da önerdiler (...) ve ben bunu, Bhagavad Gita'yı okuduğumdan daha büyük bir ilgiyle okudum. Başladığımda elimden bırakamaz hâle geldim. Bir kere de beni Blavatsky Locasına götürüp, Madam Blavatsky ve Bayan Besant'la tanıştırdılar (Gandi 1993: 65-6).

Dolayısıyla postkolonyal varsayımlara rağmen, Gandi örneğinde Oryantalizm, sömürgeci tahakküme direnişi doğurmuştur. Annie Besant, Kongre'nin ilk kadın başkanı olacaktı ve 1916 yılında Hindistan Özerk Yönetim Birliği'ni kuracaktı (Besant 1915). Besant ve Gandi hayatlarının geri kalanında Madam Blavatsky'nin öğretilerini anmaya devam ettiler (bugün bile Gandi "New Age" siyaset için bir ikondur). Kendisi hiç katılmadığı hâlde, Yeats ve daha sonra da Tagore'nin sıklıkla gittiği bir ortam olan Teozofik Topluluğu'nun Hintçe konuşan üyeleriyle arkadaşlık etmiştir. Bu grup kendisine, karşısına Doğu'nun manevi değerlerinin konduğu çağdaş Batı kültürünün materyalizminin hazır bir eleştirisini sağlamıştır. Gandi, teozofistlerin yaptıklarının siyasi potansiyelini derhâl fark etmiştir. Hindu kültürünü batıl inanç olarak niteleyen bir eğitim anlayışının sonucunda bu konudaki bilgisizliği, Hindistan'daki eğitim sisteminin İngiliz merkezli yapısını sorgulamasına yol açmıştır. 1909 yılında Gandi Londra'dayken ayrıca Lloyd George'un Galler okullarında Galce'nin yeniden öğretilmeye başlamasına desteğinden de haberdar olmuş ve bundan şu sonucu çıkarmıştır: "Hintlerin kendi dillerini korumaya, Gallilerin

kendi dillerini korumaya duyduğundan ne kadar fazla ihtiyacı vardır ve ne kadar daha istekli olmalıyız?" (Gandi 1997: 103). Bundan sonra İngilizceden ziyade, yerel Hint dillerinin kullanılmasını savunmuş ve kendisi de neredeyse her zaman yazılarını ana dili olan Guceratça yazmış ve böylece, Hindistan'da bugün bile devam eden dil, çeviri, kültür ve eğitim siyaseti tartışmalarına kayda değer bir müdahalede bulunmuştur (Bassnett ve Trivedi 1999; Dallmayr ve Devy 1998; Gandi 1956; Rahman 1996; Trivedi 1993; Trivedi ve Mukherjee 1996). Gandi'nin dehası, teozofik düşünceyi yalnızca sömürgeciliğe odaklanmak için değil, aynı zamanda modern Batı medeniyetinin veya modernitenin bir eleştirisini elde etmek için kullanmasıydı (Nandy 1987: 127-62). Batı kültürünün çağdaş Batılı eleştirilerinin diğer örneklerini (Ruskin, Thoreau, Tolstoy, Carpenter), Britanya Hindistanı'ndaki hükûmeti destekleyen ideolojinin zayıflığını ortaya koymak için kullanmıştır. Gandi, Hint medeniyetinin ahlaki ve kültürel üstünlüğünü savunarak Britanya'nın yönetimi sürdürmek için kullandığı Hindistan'ın kendini yönetme kapasitesine sahip olmadığı yönündeki ana ideolojik argümanı ortadan kaldırmıştır. Böylece hem Batı sömürgeciliğinin hem de onu doğuran kültürün ilk sürdürülebilir ve pek çok açıdan hâlen en önemli üçkıta eleştirisini ortaya koymuştur. Gandi'nin modernite eleştirisinin mirası ve Batılı fikirlerin sorgulanmadan, türetilerek kullanımını eleştirmesi, özellikle Partha Chatterjee (1986), G. N. Devy (1992, 1998), Ashis Nandy (1983, 1987) ve Makarand Paranjape (1993) başta olmak üzere, belli bazı çağdaş Hindistanlı düşünürlerin düşüncesinde güçlü bir etki yaratmaya devam etmektedir. Buradaki paradoks, Gandi'nin bu pozisyona büyük oranda, Batılı aykırı kültürel düşünürlerin eklektik bir senteziyle gelmiş olmasıdır.

Ulusal kendi kendini yönetme, *swaraj* ve kültürel olumlama hedeflerinin yanı sıra, Gandi Hindistan ekonomisi için kendi kendine yetme, yani *swadeshi* kavramının altını çizmiştir. Gandi bu kavramların herhangi birini keşfetmemiş veya başlatmamıştır: bunlar zaten milliyetçi özgürlük mücadelesi siyasetinde merkezî konumdaydı. Ancak milli ve bireysel kendi kendini yönetme kavramlarını birleştirdiği *Hind Swaraj* (1910) başlıklı kitabından sonra, bu kavramların kendince bir yorumunu yaparak bunları kişisel hâle getirmiştir. *Swaraj* ve *swadeshi* hareketini, kavramsallaştırma itibariyle İrlandalı Sinn Féin'in (Biz Kendimiz) ideolojisiyle benzer şekilde tanımlamıştır (Gandi 1997: 21). Carlyle'ı takiben "makine" olarak adlandırdığı sanayileşme ve teknolojiye ve sanayileşmenin insanlıktan çıkartan etkilerine direnen

Gandi, Batı'nın iki baskın ideolojisinden çok farklı bir model yaratmış ancak büyük oranda ütopik sosyalizmden ve özellikle *Unto This Last* (1862) eserinde geliştirdiği sanayileşmeye, el sanatlarının benimsenmesi aracılığıyla direnme savunusunu başta olmak üzere Ruskin'in ekonomisinden beslenmiştir (Gandi 1997: 164-70). Gandi Ruskin'in kitabını 1904 yılında Güney Afrika'da ilk okuduğunda o kadar önemsemiştir ki, daha sonra İngilizceye tekrar çevrilen, Hintçeleştirilmiş açıklamalı bir versiyonu da içerecek şekilde (*sarvodaya* başlığı "Herkes Îçin Refah" anlamına gelmektedir) Guceratçaya tercüme etmiştir (Gandi 1951; Lakshmi 1965). Yüksek muhafazakâr bir parti üyesi (Tory) olarak ticarileşmeyi reddetmesi, Britanya'nın orta sınıflarında çok yaygın olduğu üzere, aynı zamanda kendi gelirinin kaynağını züppece inkâr etmesi anlamına gelen Ruskin'den daha radikal bir şekilde tüketim kültürüne ve zenginliğe tümden direnmiş ve "gönüllü yoksulluğu" savunmuştur. İnsanların yalnızca hayatta kalmaları için gereken asgari kaynağı almaları gerektiğini öne sürmüştür ve bu hareket 1990'ların ekosiyasetinin çevreci eğilimlerini öngörmüştür. Gandi'nin fikirleri bugün Post-Kalkınma Çalışmalarında önemli yer tutmaktadır (Rahnema ve Bawtree 1997: 306-8). Aynı zamanda, Gandi kendisini Hindistan ulusal hayatının kamusal dünyasından dışlananlar, yani bugün madunlar olarak tanımlanabilecek fakirleştirilmiş kişilerle – özellikle köylüler ve yaygın ifadesiyle dokunulmazlar adı verilen kast sisteminden dışlanmış olanlarla özdeşleştirmiştir. Giyimi ve kültürel özdeşleşmesi bakımından Gandi, elitizm ve Ortodoks sınıf siyasetine karşı radikal bir ifade olarak marjinalizasyon ve sosyal dışlanmanın dış sınırlarında, ayrıksı bir özne pozisyonu kurmuştur. Hiçbir sömürge karşıtı lider kendisini Gandi'den daha kamuya yönelik ve bütüncül şekilde yeryüzünün lanetlileriyle özdeşleştirmemiştir. Chatterjee (1986), Gandi'nin köylü sınıfına yöneliminin, genellikle Britanya yönetiminden ziyade, yerel *zamindar*lara karşı yürütülen köylü ve madun sınıfların savaşımının ulusal burjuva elit tarafından yürütülen bağımsızlık mücadelesiyle beraber ifade edildiği Hindistan özgürlük mücadelesinin tarihinde kilit bir eylem olduğunu öne sürmüştür. Her ne kadar *ahimsa* (şiddete başvurmama) veya *shakti* ("ruh gücü") gibi bazı fikirleri, çağdaşlarının üçkıta Marksizmi'yle karşılaştırıldığında garip gelse de, kendi siyasi tabanı hâline gelen köylü sınıfını öne alması, Gandi'yi kesin olarak üçkıta ideolojik kampına sağlam bir şekilde yerleştirmiştir.

Gandi'nin, neokolonyal yönetimi Britanyalılarınkinden neredeyse ayırt edilemez olacağını savunduğu burjuva elitin milliyetçi siyasetine

müdahalesi, M. N. Roy ve daha sonra da Fanon tarafından yapılan müdahalelere ruhen benzemektedir. Milliyetçilik hakkındaki pozisyonu ise karmaşıktır. *Hind Swaraj* başlıklı kitabında Hint milliyetçiliğinden, sömürge karşıtlığının doğal eşlikçisi olarak bahseder. Hindistan ulusunun kaçınılmaz olarak bütün farklı halkları ve dinleri kapsayacağı yönündeki evrenselci düşüncesi ise, Hindistan Ulusal Kongresi'nin genellikle Müslüman olan liderleriyle yakın şekilde çalıştığı Güney Afrika'dan dönüşünden kısa zaman sonra çökecekti. 1920 yılında, ayrı bir seçmen kitlesi elde etmelerini sağlayan tavizlere rağmen, Britanyalılarla iş birliği yapmama kampanyası başlatmış olan Müslüman Hilafet hareketine desteğini açıklayarak Kongre Partisi'nin liderliğini ele geçirmiştir. Ancak, Gandi'nin daha sonra İşbirliği Yapmama hareketini askıya alması, Hilafet hareketiyle ittifakını ve 1922 yılında Moplah ayaklanmasıyla tamamen yerle bir olan, ortak bir Hindu-Müslüman ulusal hareketi yaratma umutlarını sona erdirmiştir. Aynı zamanda Gandi'nin Hilafet Komitesi'ne yönelik fırsatçı desteği, taktiklerine muhalefet eden daha ılımlı M. A. Cinnah ile ittifak kurma olasılığını da ortadan kaldırmıştır. Cinnah daha sonra Müslüman Birliği'ni eski Hilafet hareketinin kaynakları üzerine inşa edecek ve Hindistan'ın bağımsızlığı tarihi içinde alternatif ve daha az duyulan ayrı bir Müslüman devleti olan Pakistan'ı kuracaktır (Bamford 1974; Chopra 1988; Hasan 1981, 1991; Jalal 1985; Khairi 1995; Minault 1982; Muzaffar Imam 1987; Ram Gopal 1959; Shakir 1970).

Gandi, halkın desteğini almak konusunda olağanüstü başarılıydı ancak farklı siyasi grupları uzlaştırma konusunda başarılı olamayacak kadar huysuz bir adamdı. Müslüman ayrılıkçılığına cevabı, milliyetçilik fikirlerinin Hindistan'a uygulanamayacağı, Hindistan'ın bir milletten ziyade, medeniyet olduğu ve o oranda da farklılık ve çeşitliliği bir araya getirebileceğini savunmaktı. Bu fikir başarılı olmadı ve Gandi de daha sonra, her ne kadar kendisi karşı çıkmış olsa da, Hindistan'ın bölünmesinin kaçınılmaz olduğunu kabul etmiş görünmektedir. Bölünmeyi oruç tutarak protesto etmemiştir – oruçları daha ziyade bölünmenin ortaya çıkardığı şiddete karşıydı. Bir ulus olarak Hindistan'ın paradoksu – dinî temeller üzerinden bir bölünmeyle seküler bir devlet olarak doğmuş olması – komünalizm mirasında ve özellikle Pakistan'ın bariz bütüncül Müslüman ulusal kimliğini, Hindistan'ı geçmişte var olduğu tahayyül edilen dışlayıcı Hindu kimliğine döndürmek suretiyle taklit eden sağcı tepki bağlamında milliyetçilik ve ulus devlet meselesiyle meşgul olmaya devam etmesinde

sürmektedir (Hansen ve Jaffrelot 198; Jaffrelot 1993). Hindistan'da millet kavramı iki yönden problemlidir: İlk olarak, Guha'nın öne sürdüğü gibi, Hindistan'ın bağımsızlığı ve ortaya çıkan devletlerin şekli komünalist bölünme ile belirlendiği için hiçbir zaman var olmamıştır (Guha 1982b). İkinci olarak, bu yokluk tarafından lanetlendiği için daha sonra gerçekleşen ve doğal olarak bir kurtuluş hareketinin birleştirici kültürel ve siyasi dönüşümüne sahip olmayan millet kurma çabaları baskıcı birleşme ve dışlama pratiklerine dönmüştür. Bu arada birçok Hindistanlı solcu entelektüel, uygulamada Gandi'nin Hindistan kültürünün farklı bileşenlerinin çeşitlilik ve heterojenliğine ilişkin fikirlerini ulusun olası seküler modellerinde yeniden formüle etmeye çalışmıştır – bu modellerde devletin federal yapısı ulusüstü ve bölgesel farklı aidiyet düzeylerini kapsar veya daha da basit olarak, milliyetçiliği olmayan bir millete işaret eder (Chatterjee 1993; Guha 1982a).

Gandi'nin milliyetçiliği, Batı modernitesine olduğu kadar Britanya sömürgeciliğine karşı yöneltilmiş olduğu gerçeği nedeniyle karmaşık hâle gelmiştir: Hindistan'ın özgürlüğü her ikisinin de reddedilmesini gerektirmiştir (Chatterjee 1986: 85). Bu aynı zamanda, özellikle Ortodoks Marksizm ve feminizm (ileride anlatılacağı üzere, kadınların kendi hareketine siyasi katılımlarını teşvik etmiş olmasına rağmen) olmak üzere, moderniteyle özdeşleştirilen diğer bütün siyasi ideolojilerin yadsınması anlamına gelmekteydi. CPI siyasetinin aksine, Gandi'nin ilgisi köylü mücadelelerine yönelmişti: Güney Afrika'dan dönüşünde, derhâl Champaran, Bihar ve bir süre sonra da Kheda ve Bardoli'deki çivit otu çiftliklerinde çalışan köylülerin davasını sahiplenmiştir (Hardiman 1981). Başlangıçta Gandi, özelikle 1918'de Ahmedabad'da başlayan ve süreç içinde Ahmedabad İşçi Derneği'ni kurduğu değirmen grevi olmak üzere, işçi sınıfının aktivizmine de dâhil olmuştur. Ancak bu konudaki duruşu, kendisinin Ahmedabad'daki Sabarmati *ashram*'ının kişisel bir arkadaşı olan en güçlü değirmen sahibi tarafından maddi olarak destekleniyor olması nedeniyle karmaşık bir hâl almıştır; dolayısıyla Gandi bir arabulucu ve müzakereci olarak hareket etmiştir. Bundan sonra kendisini tedricen sanayi işçilerinin aktivizminden ayırmış, örneğin bir sonraki sene; kısmen Tilak ve Besant'ın Özerk Yönetim Birlikleriyle arasına mesafe koymak, kısmen de stratejisi Bombay, Delhi ve Kalküta'dan uzakta Gucerat'tan başlayarak taşrada kırsal tabanlar yaratmak olduğu için Bombay'da değirmen işçilerinin bir grevine önderlik etme-

yi reddetmiştir (Copley 1987: 40; Sen 1994: 33). Gandi, dikkat çekici bir şekilde, Motilal Nehru, Annie Besant, M. A. Cinnah ve yakın arkadaşı C. F. Andrews'ün aksine, Hindistan'daki ilk ulusal sendika örgütü olan 1920 Tüm Hindistan Sendika Kongresi'nin oluşturulmasına dâhil olmamıştır. Esasen Gandi'nin sermayenin iş gücüyle ilişkisi hakkındaki görüşleri büyük oranda Ruskin'den alınmış (dolayısıyla Dickens'ın görüşlerine çok benzer) görünmektedir. 1925'te Jamshedpur'da yaptığı konuşmada, şunları söylemiştir:

> İdealim, sermaye ve iş gücünün birbirini tamamlaması ve birbirine yardımcı olmasıdır. Birlik ve uyum içinde yaşayan büyük bir aile olmalı ve sermaye işçilerin sadece maddi refahlarına bakmamalı, aynı zamanda ahlaki refahlarıyla da ilgilenmelidir – kapitalistler, kendi altlarında çalışan emekçi sınıfların refahlarını emanet ettiği kişiler olmalıdır (Sen 1994: 96; Gandi 1958-84, 28: 47).

Buradaki kapitalistin aynı zamanda emanetçi olduğu fikri Gandi'yi, aynı tezi İmparatorluk'la ilgili olarak işleten Lugard (Lugard 1922) gibi sömürgeci yöneticilerin pozisyonuna uygunsuz bir şekilde yakınlaştırmaktadır. Gandi, en azından Ruskin-Morris'in sanatlar ve el sanatları sosyalizminin estetize edilmiş paternalizminden daha kapsamlı bir siyasi alternatif sunmuştur: farklı epistemolojisi, kendi ekonomisi, ahlaki ve manevi kültürüyle bütün bir sosyal sistemi içermektedir. Anarşizm, sosyalizm ve dindar bir muhafazakârlığın ögelerini birleştiren Gandi'nin siyasi felsefesi, kapitalizm ve sosyalizme neredeyse aynı derecede karşıydı ve dolayısıyla sıkça bir "üçüncü yol" olarak önerilmişti.

Ahimsa: Şiddet ve Şiddete Başvurmama

> *Şiddetin reddedilmesi, şiddetin kendisinden daha romantiktir (...) Ne yazık ki, oruç tutarak devrim yapılmaz (Mariátegui 1996: 49).*

Fanon, sömürgeciliğin psikolojik şiddetinin etkisizleştiren tesirinin analizinden, sömürgeci rejime karşı askerî şiddeti savunmaya geçmişken, Gandi şiddete başvurmama ve iş birliği yapmama stratejilerini daha yaygın bir psikolojik direnişle birleştirmiş ve bunların herhangi bir şiddet türünden daha etik ve daha etkin olduğunu savunmuştur. 1920 İşbirliği Yapmama hareketi, sömürgeciliğin gündelik gerçeğine Hindistanlıların yardımı

konusundaki savına bir cevap teşkil etmiştir. Gandi bu stratejiyi ilk kez Güney Afrika'da, Thoreau'nun *Sivil İtaatsizlik* kitabının ve Britanyalı kadınların oy hakkını savunan kadınların etkisiyle geliştirmiştir: Söz konusu stratejiyi şüphesiz, 1840'ların Britanyalı işçilerin Çartist hareketinde de ifade edilen "ahlaki güç" ve "fiziksel güç" siyasi stratejileri arasındaki temel ayrıma da borçludur. Gandi'nin sivil itaatsizlik kavramını *satyagraha* (hakikat gücü) veya kendisinin özgün ifadesiyle "pasif direniş" olarak geliştirdiği ilk yer, Hintleri günlük ticari ve kurumsal hayattan tamamen çekilmeye ikna etmenin zor olduğu Güney Afrika olmuştur. Şiddetin her türlüsüne karşı olan Gandi, Batı'nın ahlaki eleştirisinin bir tamamlayıcısı olarak dâhice *satyagraha* uygulamasını geliştirmiştir. Kavramı ilk kez kendisi kullanmış olmasına rağmen, "pasif direniş" kavramının yanlış bir kullanım olduğunu, zira *satyagraha*'nın her zaman edimsel ve aktif muhalefet olarak işlediğini savunmuştur. Gandi'nin İrlandalı milliyetçilerden ve Britanyalı kadınların oy hakkını savunan kadınlardan uyarladığı, orucun bir siyasi protesto yöntemi olarak kullanımı gibi, *satyagraha*, psikolojik güce sahip bir ifade gibi işlemiştir. İletişimin sessiz kalarak reddedilmesine benzer şekilde, oruç tutmak da bir tür baskı ve hatta güç uygular (Sunder Rajan 1993: 87). Kamusal bir eylem olarak son derece işe yaramasının yanında, kontrol edemedikleri ya da bastıramadıkları kişisel bir gösteri şeklini almasından dolayı sömürgeci makamları rahatsız eden ve utandıran bir strateji olmuştur. Bu suretle Gandi, ayrıca Britanyalı karşıtlarının ahlaki yenilenmesini sağlama amacında ahlaki olarak üstünlük sağlamıştır. Fanon'a benzer şekilde, sömürgeciliğin sömürgeci ve sömürgeleştirilende meydana getirdiği öznellik, kimlik ve cinsellik üzerindeki zararlı psikolojik etkilerini vurgulamış ve sömürgeci yönetimin kural ve uygulamalarının ahlaki ve etik bakımdan aşındırdığı tarafın öncelikle sömürgeci olduğunu savunmuştur.

Aynı zamanda Gandi'nin şiddete karşı duruşu, gündelik varlığının gerçekliklerini üstlenmiştir; bu anlamda şiddete başvurmama, şiddetin devamlı olasılığı ve gerçekliğiyle negatif bir diyalektik içinde işlemiştir: Gandi'nin en meşum örneği, tipik olarak kendisini General Dwyer'dan daha fazla suçladığı 1919 Amritsar olayında görülen, *satyagraha* kampanyalarına cevaben gerçekleşen toplumsal, sömürgeci ve isyancı sömürge karşıtı şiddettir. Gandi'nin şiddete karşı kampanyası, siyasi anlamda Kongre Partisi örgütünün, destekçileri üzerinde, kendi siyasi amillik ve inisiyatiflerini ellerinden almak için disiplin ve kontrol uygulama çabala-

rına yansımıştır. Ayrıca bu çabalar da Gandi'ye yönelik halk desteğinin, 1922'deki Chauri Chaura olayında olduğu gibi özellikle şiddetli isyan bastırma yöntemleri karşısında, şiddet içeren gösterilere dönüşme yönündeki daimi merkezkaç eğilimine karşı merkeze yönelen bir çekim kuvveti olarak işlev görür (Amin 1995). Esasen bazı yazarlar, Gandi'nin siyasetinin şiddete başvurmamanın tam tersine neden olduğunu iddia etmiştir: Annie Besant, *satyagraha*'nın "devrimcilere kapıyı açtığını" öne sürmüş, Sir Chettur Sankaran Nair, *Gandhi and Anarchy* (Gandi ve Anarşi) (1922) kitabında 1919-22 yılları arasında Gandi'nin etkisiyle meydana geldiğini iddia ettiği gösteri ve karışıklıkların otuz sayfadan fazla tutan listesini derlemiştir (Phadke 1967; Sankaran Nair 1995). Gandi'nin en yakın siyasi ekibinde dahi şiddet konusundaki yasaklamaları, bir nebze serbestiyle yorumlanmıştır ve sonunda halka karşı şiddetin kabul edilemez ancak mala karşı şiddetin izin verilebilir olduğu yönünde bir anlayışa varılmıştır. Siyasi manada Gandi'nin pozisyonu kendisini, 1930'da Chittagong Cephane Baskını'nı gerçekleştiren Surjya Sen önderliğindeki meşhur grup gibi, Bengalli Hindu, Maharashtran *chitpavan* Brahmi ve komünist teröristlerden, Vinayak Damodar Savarkar'ın takipçilerinden veya karizmatik Bhagat Singh'in Hindistan Sosyalist Cumhuriyet Derneği'nden (Socialist Republic Association) net bir şekilde ayırt etmiştir. Bu tür terörist faaliyetler, küçük gruplar tarafından yapılsa ve hiçbir zaman Britanya yönetimini gerçekten tehlikeye sokmasa da militanlığı, 1930'dan sonra giderek artan sıklığı ve popülerliği, Britanya Hindistan hükûmetini çok endişelendirmiş ve sert bir şekilde bastırmalarına neden olmuştur (Chandra 1979; Franda 1971; Ram Chandra 1986; Sarkar 1989). Hükûmeti de, Gandi'nin şiddete başvurmama duruşunu benimseyen liberal Kongre Partisi'ne karşı daha açık hâle getirmiştir. Kurtuluş mücadelelerinde her zaman olduğu gibi militan "aşırıcılar", yönetimi daha ılımlılarla müzakere etmeye teşvik etmiştir. Esasen, Gandi'nin şiddet konusunda olmasa bile militanlık konusundaki duruşu kampanya esnasında farklılık göstermiştir. Örneğin 1930 yılında Chittagon, Peşaver ve Şalapur'daki şiddet olayları hakkında, Chauri Chaura'dakinden çok daha hoşgörülü bir tavır benimsemiş ve sivil itaatsizlik hareketini sona erdirme konusunda herhangi bir girişimde bulunmamıştır. 1938'te, Güney Afrika'da ANC'nin 1961 yılında silahlı mücadeleye başlarken vurguladığı üzere, Gandi koşulların şiddeti bir seçenek olarak tercih etmesine yol açtığını ifade etmiştir (Bragança ve Wallerstein 1982, 2: 43). Bunun doruk noktası, Hindistan'dan Çekil hareketinin sert ve ta-

vizsiz duruşu ve Gandi'nin 8 Ağustos 1942'de yaptığı meşhur "yap veya öl" konuşmasıydı. Gandi'nin Britanyalılara karşı kullandığı en militan ve en kavgacı ifadenin, alıntı yapabileceği bütün yerler içinde, Tennyson'a ait olan, "Hafif Süvari Alayının Hücumu" şiirinden alınmış olabilecek nitelikte olması, kendisinden beklenebilecek bir şeydir.

Gandi'nin hayalleri, kesinlikle Hindistan'ın 1947 yılında kazandığı bağımsızlıkla gerçekleşmemiştir. Hinduizm'i Hindistan için sömürge karşıtı ulusal bir kimlik olarak siyasileştirmiş olması, İslam kimliğinin Cinnah ve Müslüman Birliği'nin liderliğinde siyasileşerek kutuplaşmasına yardımcı olmuştur. Bunun sonucunda Hindistan'ın bağımsızlıkla beraber bölünmesi, Britanya makamları tarafından kötü yönetilen ancak eşit derecede, milliyetçi elitin ve hatta Gandi'nin Hindistan nüfusunun çoğunluğu üzerinde çok az kontrolü olduğunu kanıtlar biçimde, bir milyondan fazla kişinin ölmesine, milyonlarca insanın yerinden edilmesine ve Hindistan'ın bir daha asla kendisini kurtaramadığı bir sürece dönüşmesine neden olan yoğun toplumsal şiddete yol açmıştır. Sömürge karşıtı mücadele sırasında Gandi'nin etkisiyle sıkça engellenen şiddet yerel toplumsal düzeyde zaten ortaya çıkmıştı ancak Ağustos 1947'de, muhtemelen Hindistan'ın millî bağımsızlığını kazanma sürecini başka herhangi bir ülkeninkinden çok daha travmatik hâle getirecek bir seviyede su yüzüne çıkmıştır. Gandi'nin suikast sonucu ölümü, bu acı verici olayın tezahürlerinden yalnızca biridir ve çağdaş Hint siyasi ve kültürel düşüncesinin büyük bölümü ancak bu bakış açısından anlaşılabilir. Pek çok Hint, Pakistanlı ve Bangladeşli ailenin yaşadığı göç, ayrılık ve yerinden edilme deneyimi, neden göçmenliğin kültürel deneyiminin sadece altkıtadan batıya göç eden Hindistanlılarla sınırlı olmadığını göstermektedir. Göç ve diaspora Hindistan altkıtasında da tanımlayıcı bir tarihsel deneyim teşkil etmektedir.

Gandi'nin Alternatif Siyasi Stratejileri

Toplumsal Cinsiyet Yoluyla Direniş

Gandi'nin siyaseti, geleneksel siyasi kategorileri ve türleri ve bunların işlediği kamusal ve özel alanlar arasındaki normatif ayrımları aşarak, postkolonyal sol tarafından giderek daha fazla sahiplenilen olanaklar açmıştır. Yorumcuların da işaret ettiği gibi şiddete başvurmama siyaseti,

sömürgeci hükûmet için normalde sömürge karşıtı direnişle başa çıkmak üzere kullandığı yöntemler ile cevap vermesini daha da zorlaştıran, toplumsal cinsiyet düzeyinde stratejik ve sınırları aşan bir rol yapmayla desteklenmiştir.

Gandi ve sonra Fanon, sömürgecilik psikolojisinin, sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasında karşılıklı olarak duyarlı bir ruh hâlinin geliştirildiği tek bir kültürün içinde işlediğini savunmuştur. Her ikisi için de sömürgeci kültür, her ikisinin de yerel kültürlerinden ayrı, kendi ideolojisi, şifreleri ve öğrenilmesi gereken kuralları olan belli bir zihniyet gerektirmektedir. On dokuzuncu yüzyılın sonundaki Britanya emperyalizmi örneğinde, sömürgeci kültürün çerçevesi bir erkeklik ideolojisi aracılığıyla sürdürüldü. Ashis Nandy, "Batı sömürgeciliğinin her zaman kullandığı cinsel ve siyasi tahakküm arasındaki türdeşliğe" dikkat çeken ilk yazarlardan biriydi. (Nandy 1983: 4). On sekizinci yüzyılda imparatorluğun genişlemesiyle, Britanya'nın siyasi ve sosyoekonomik tahakkümünün temeli olarak, Britanya'da belirli bir Protestan erkeklik şablonunu geliştirme konusunda açık bir girişim söz konusuydu. Eylemle ve sömürgeci fethin şiddetiyle ilişkili olan bu ataerkil egemenlik, kadınların da sıklıkla karşı çıktıkları, kadın ve kadınsılığın giderek daha kısıtlanan bir "ülke içi ve sömürgeci" ideolojisi üzerinden işlemiştir. Emperyal kültür on dokuzuncu yüzyılda ayrıca Avrupalıları erkeksi ve Avrupalı olmayanları da kadınsı ırklar olarak betimleyen ırk teorileri ile desteklenmiştir; erkeksilik kültü hegemonik hâle gelmiştir. Britanya devlet okulları, sporun ve avcılığın vurgulanması, homoseksüelliğin yasaklanması, Erkek İzci birliklerinin kurulması, hatta erkek sünnetinin moda hâline gelmesi, militarist emperyalizm çağında toplumsal cinsiyet kimliğinin sınırlayıcı bir şekilde daralmasına tanıklık etmiştir (Hyam 1976, 1990). Bunun sonucunda, erkeklerde herhangi bir kadınsılık işareti, kadınsılığın kendisinden daha tehlikeli addedilmeye başlamıştır. On dokuzuncu yüzyıl sonlarında Hindistan'daki belli siyasi tartışmaların analizi ile Mrinalini Sinha, "Hindistan'da 1880'lerde ve 1890'larda sömürgeci ve milliyetçi politikalar arasında ortaya çıkan dinamikler en iyi sömürgeci erkeksilik mantığında sergilenmektedir." diye yazar (Sinha 1995: 1).

Bu erkeklik kültüne ve onun yaratıcı adam idealine karşı Hindistanlıların bir tepkisi, Nandy'ye göre, bugün bile militan Hindu ve Sih milliyetçiliğinde bulunabileceğini öne sürdüğü, savaşçı ırklarda (Ksatriyahood) bulunan bir erkeklik ideolojisi yaratmaktı. Bu, Hindistan or-

dusunun iş birliği yapan tavrının da devam etmesine neden oldu: Britanya yönetiminin sürdüğü yüzyıllar boyunca, Hindistan'da Forster'ın ifadesiyle Britanyalı "işgal ordusu"nun çoğunluğu Hindistanlılardan oluşuyordu – Roma İmparatorluğu'nu takiben, Britanya'nın sömürgeci stratejisi her zaman, ironisi en açık Hindistan'da İrlanda alaylarının kullanmasında görülebilen bir araç olarak, imparatorluğun askerî hizmetinde yerel erkeksiliği yeniden konuşlandırmak ve yeniden yön vermek olmuştur. Hindistan örneğinde, karşı şiddet aracılığıyla direniş, 1857 ayaklanmasının mağlup olmasından sonra bir strateji olarak gözden düşmüştür. Her ne kadar 1857 ayaklanması milliyetçi anlamda, Savarkar'ın ilk kez 1909'da öne sürdüğü gibi bir bağımsızlık savaşıysa da bu mağlubiyetin, Seeley'nin vurguladığı gibi, Hindistanlı askerlerin kullanımıyla sağlandığı gerçeği de ortadaydı (Savarkar 1947; Seeley 1971). Hâlihazırda hakkında yazılıp çizilmiş olan terörist aktivizme rağmen, askerî direniş bir daha hiçbir zaman Hindistan'daki Britanya yönetimine karşı ciddi bir tehdit hâline gelmemiştir. Nandy, alternatif bir Hindistanlı tepkisinin, işgalciye kendince direnmek, Britanya'nın erkek idealleriyle yarışmak veya rekabet etmek yerine, bir dereceye kadar feminen Hindistanlı erkek hakkındaki Batılı stereotipine denk gelen ancak Hindu kültüründe mevcut çok daha geniş bir erkeksilik, kadınsılık ve androjeni yelpazesine dayanan yeni bir erkeksilik tanımı geliştirmek olduğunu savunmuştur. Bu yerelliğe dönüşe, sömürgecinin erkeksileşmiş kültürünün ahlaki ve kültürel olarak daha aşağı görülmeye başlandığı, bakış açısında bir değişiklik eşlik etmiştir. Bu dönüşümü cisimleştirmek ve bunu bir tür sömürge karşıtı direniş hareketi olarak geliştirmek konusunda başarılı olan, yerel cinsiyetçi kültürel türlerin kaynaklarına dayanarak özellikle çocuk benzeri bir feminenliği besleyen Gandi'dir (Nandy 1983: 52-5). Ancak Gandi burada bile, emperyalizmin kendisine karşı sömürülebilecek kültür ve ideolojisi hakkında kararsızlıklarını ifade eden Batı'daki "reform yanlılarından" faydalanmıştır. Oscar Wilde'ın homoseksüelliği aracılığıyla muhalefetini ortaya koyması, yeni bir cinsel siyaset alanı açmıştır ve Gandi, Edward Carpenter ve R. H. Sherard'ın çalışmalarına yönelik ilgisine (bu yazarların kitapları *Hind Swaraj*'ın sonunda önerilen okumalar arasında yer almaktadır) bakılırsa, bu alanın sunacağı olasılıkları kariyerinin erken bir safhasında fark etmiştir. Kadınların oy hakkını savunan kadınların direniş stratejilerini benimsemesi, belli feminist hedeflere yönelik desteği ve kendisinin bi-

linçli olarak kamusal ve özel hayatında androjen bir kimliğe doğru yönelmesi, şiddete başvurmama hakkındaki merkezî tezi ve Britanya emperyalizmine, aşırı erkeksiliğini yıkarak ve feminene karşı tepkilerine ölçerek direndiği bir toplumsal cinsiyet siyaseti arasındaki bağlantılara işaret etmektedir.

Modernite karşıtlığı çizgisi Hindistan feminizmi açısından çok sorunlu olan Gandi, kuralları kesin olarak erkeksi olan bir siyasi durumda "feminen" stratejileri kullandı ve yeniden konumlandırdı ve bunu yaparak toplumsal cinsiyet aracılığıyla siyaseti sarsmış oldu. Psikolojiyi, temelde Batı etnopsikolojisinin ideolojik temelini ortaya çıkarmakla ilgilenen ve çok güçlü bir şekilde ifade ettiği sömürgeciliğin gergin durumunun ancak erkeksi şiddetle iyileşebileceğini savunan Fanon'dan daha radikal bir şekilde, zayıfların silahı olarak tanıttı. Gandi böylelikle bütün bir psikoloji alanını, sömürge karşıtı direnişin tür ve araçlarının postkolonyal bağlamda tarihsel olarak yeniden değerlendirilmesi yoluyla tam olarak geliştirilen sömürge karşıtı siyasi pratik için bir amillik aracı olarak açmıştır. Ayrıca kendisi ezilenlerin, kadınların, erkeklerin ve çocukların bütün bu süreçte neler yapmış olduğunu açıklamak suretiyle, gerilla savaşının sivil hâli olarak adlandırılabilecek alternatif direniş yöntemlerinin siyasi olanaklarını ilk dile getiren kişilerden biridir. Gandi, toplumsal cinsiyet kimliklerini sömürge karşıtı manevralarının bir parçası olarak kullanmak (ki onun örneğinde, bunlar ayrıca kendisinin daha geniş sosyal politikalar anlayışına da uzanmaktadır) bakımından Fanon'dan çok daha ileri gitmiştir. Fanon, sömürgeci öznenin feminenleştirilmesine şiddetli bir aşırı erkeksilik öne sürerek cevap verirken; Gandi, *satyagraha* kavramıyla veya açık şekilde "feminen" pasif direnişle ikisi arasında karmaşık bir oyuna girişmiştir: "Ruh gücü", yani *shakti*, aynı zamanda feminen bir ilkedir. Normları erkeksi olan bir siyasi durumda femineni çağırmak suretiyle, toplumsal cinsiyet siyasetini ve sömürgeci siyaseti aynı anda sarsmıştır. Gandi, kendisini Batı'nın gözünde feminenleştirirken, Hindistanlılar için kültürel olarak tanımlanabilir bir androjeni belirtecini üstlenmiştir. Yerel olarak Gandi, kendini feminenleştirmekten ziyade iğdiş etmiştir: Halk arasındaki gizemli havasının nedenlerinden biri, karısıyla cinsel ilişkiye girmediğini kamuoyuna açıklamasıydı. Bir sonraki bölümde de savunulacağı üzere, kadınların siyasete aktif katılımını teşvik etmiş, pek çok feminist davayla özdeşleşmiş ve feminist siyasi stratejilerin potansiyelini fark etmiştir.

Gandi ve Giyim Siyaseti

Gandi'nin karşı siyasetinin tipik stratejilerinden biri, giyim siyasetiyle ilgilidir. Manevi alana yönelik vurgusuna rağmen, Gandi esasen kendi bedenini başka bir sömürge karşıtı liderin yarışamayacağı derecede yansıtmıştır. Emma Tarlo tarafından çok etkileyici bir şekilde açıklandığı üzere, 1888'de zarif bir İngiliz üst sınıf beyefendisinin kıyafetinden, bir Gucerat köylüsünün Kathiawadia giysisinin pahalı bir versiyonuna doğru tarz değişikliği çok anlamlıydı. Gandi, kılıç veya tüfekten çok daha etkili bir şekilde kullandığı giyim tarzının semiyotiği bakımından ustaydı. Pek az politikacı, materyalist olmayan bir hayat tarzı savunurken nasıl giyindiklerine Gandi'den fazla dikkat etmiş ve giyimlerinin nasıl yorumlanması gerektiği hakkında onun gibi uzun uzadıya yazmıştır (Tarlo 1996: 72-82). Hindistan'da sürdürülebilir gelişmenin pratik bir sembolü olarak çıkrığı kullanmasıyla birlikte ele alındığında, Gandi'nin giysisi erkeksilik ve modernitenin birbirleriyle ilişkilendirilen ideolojilerine karşı tasarlanmıştı. Batı'yı Hint versiyonları lehine siyasi ve felsefi olarak reddedişini ve *swadeshi* hareketine bağlılığını güçlendirmiştir; aynı zamanda, Kongre ve komünist partilerinin anlayamadıkları ölçüde desteğini aldığı köylü sınıfıyla özdeşleşmesini görsel olarak simgelemiştir. Britanyalılar için, Gandi'nin giysileri bütün bunlara işaret etmesinin yanı sıra, mühim bir şekilde siyasi alanın normlarını ve Britanya değerlerini benimseyen eğitimli bir Hindistan elitinin gönüllü iş birliğini reddedişini göstermiştir. Dolayısıyla, imparatorluğun merkezindeki baş düşmanı Winston Churchill meşhur bir konuşmasında, "Emperyal Majesteleri'nin temsilcisiyle baş başa görüşmek üzere Genel Vali'nin Sarayı boyunca yürüyen yarı çıplak bir fakirin mide bulandırıcı görüntüsüne" duyduğu öfkeyi ifade etmiştir (Desai 1995: 483). Churchill için bu nahoş bir durum olabilir ancak bu taktik, bir manzara olarak kendisi üzerinde mükemmel bir şekilde işlemiştir. Gandi'nin resmî durumlara uygun giyim hakkında Batılı görgü kurallarını ihlal etmek (kendi kendine modernleşen Batılılaşmış Japonların, sarayda Avrupalı sabah kıyafetini benimsemesiyle karşılaştırın) suretiyle direnişi, 1931'de İngiltere'ye yaptığı ziyarette doruk noktasına ulaşmıştır. Gandi Yuvarlak Masa toplantısına gitmek için hazırlanırken, arkadaşı Kongre lideri Subhas Chandra Boose bile, "Mahatma'nın Avrupa'yı tipik peştemaliyle ziyaret etmesinin makul olup olmayacağından" emin olamamıştır (Bose 1997: 241). Gandi kralın huzuruna kabul edileceği zaman, görüşme öncesinde basının ilgisi neredeyse tamamen Gandi'nin ne

giyeceğine odaklanmıştı; esasen kral, kısmen düzgün giyinmediği için kendisini kabul etmek konusunda isteksiz davranmıştır. Gandi taviz vermeyi reddederek sembolik bir zafer kazanmıştır.

Gandi'nin kıt kıyafeti ve yarı çıplaklığının hasımlarında yol açtığı utanç duygusu, çok işe yaramıştır. Tarlo, Gandi'nin giyim tarzındaki dönüşümlere ilişkin uzun anlatısında, 23 Eylül 1921 tarihinde nihayet, biraz tereddütle de olsa, saygıdeğer *dhoti*'den çok da tam olmayan peştemale geçiş adımını attığını kaydeder. Gandi'nin de farkında olduğu gibi, bu yalnızca hasımlarını değil, destekçilerini de utandırdı. Ayrıca kaçınılmaz olarak, Müslümanları daha da uzaklaştırmak gibi bir etkiye de sahip oldu. Ancak dünyanın gözünde, giyiminde giderek artan sadelik ve alışkanlıkları, kendisine münzevi bir mistik ve hatta İsa havasını kazandırdı – bu özdeşleştirme, öldürülen Che Guevara ile daha farklı bir şekilde tekrarlanacaktı. Fanon'a göre Gandi, kıyafeti Cezayirli kadınların peçeyi kullandığı şekilde, yani araçsal olarak kullanmıştır. Giyimi kendisinin hemen ayırt edilmesine yol açmış ancak bu, tam da herkesin ne kadar öyleymiş gibi giyinmiş de olsa, Guceratlı bir köylü olmadığını bilmesinden kaynaklanmıştır. Giyiminin görüntüsü, her zaman yakışıksız olması ölçüsünde etkili olmuş ve etkisini nasıl giyindiğiyle kim olduğu arasındaki farkın bilinmesine dayandırmıştır (Tarlo 1996: 70-8). Görüntüye yönelik bu ilgi, Gandi'nin medyayla yakın ve çok önemli ilişkisinin bir parçasıdır. Paradoks, Sarojini Naidu'nun sıkça alıntılanan, Gandi'yi yoksul tutmanın ne kadara mal olduğu yönündeki ifadesi gibi, görüntü ve temsiliyet teknolojisi olmadan, Hindistan dışında Gandi'nin nasıl göründüğünün herhangi bir etkiye sahip olmayacağıdır.

Gandi, Teknoloji ve Medya

Şiddetten kaçınmak, Gandi'nin kullanabileceği alternatif silahlar konusunda usta bir uygulayıcı olması gerektiği anlamına gelmiştir. Pek çok açıdan antimodernist usulleri de, teknolojisi büyük oranda görünmez kalan bir modernitenin kaynaklarına dayanmıştır. Gandi'nin teknoloji hakkındaki tutumu, her zaman pragmatik olmuştur; örneğin, 1913'teki Büyük Yürüyüş'e katılan "hacılar"a erzak ulaştırılması konusunda endişelenen Gandi, önceden Avrupalı bir fırının, yol üstündeki her noktaya demiryoluyla ekmek göndermesini sağlamıştır (Gandi 1950: 273). İlginçtir ki, Gandi'ye hayatında "ani ve pratik bir dönüşüme neden olan" ve şehirli hayat tarzını, kırsal bir aşramda yaşamak üzere bırakmasına yol

açan kitap olan Ruskin'in *Unto This Last* başlıklı eserini kendisine gazeteci bir arkadaşı, Johannesburg–Durban arasındaki uzun tren yolculuğunda okuması için vermişti (Gandi 1982: 274-5). *Hind Swaraj*'da bir bölümü demiryollarını eleştirmeye ayırmasına rağmen tren, kendisini rahat hissettiği ve özellikle kısa zamanda muazzam kalabalıklara ulaşmasını sağlayan, Amerikan başkanlarının kullandığı kısa molalı ve çok duraklı tur modeline dayanan siyasi kampanyaları için sık sık kullandığı bir modern teknoloji ürünüydü.

Trenden daha fazla olmamakla birlikte, Gandi matbaayı da sosyal eleştirisine dâhil ettiği modernite teknolojisinin bir parçası olarak görmemiştir. Ahmedabad'da kurduğu Navajivan Yayınları, Hindistan'daki en son model matbaa makinelerinden birine sahipti. Gandi, neredeyse her şeyi çok kısıtlı kullanırdı ancak hiçbir zaman kendisini kelimelerden mahrum bırakmadı. Takipçileri kendisinin devamlı yazdığını kaydeder: Her sabah 1:30'da yazmak için kalkardı. Sessizlik yemini ettiği günlerde bile yazı yazardı. Gandi, "Yazmak *moksha*'ya [özgürlük] ermektir." diye yazmıştır. Nereye giderse gitsin yazmaya devam etmiştir. Ülkeyi trenle gezerken yazdığı makaleler, yoldaki istasyonlara bırakılır ve Ahmedabad'a gönderilmek üzere kuryeye verilirdi; asistanları ve özellikle Desai, prova baskılarını faydalı bir teknolojik kaynak olan telgrafla düzeltirdi. Güney Afrika'daki ilk zamanlarından itibaren, dönemin pek çok sömürge karşıtı aktivisti gibi Gandi de, kendisinin ve çıkarlarını temsil ettiği topluluğun fikirlerini ifade edebileceği bir gazete çıkartmanın önemini anlamıştı. *Indian Opinion* (Hint Fikirleri), *Satyagrahi* (Hakikat Gücü), *Young India* (Genç Hindistan), *Navajivan* ve *Harijan* gibi çeşitli gazeteleri ve *The Hindu* gibi makaleleri, daha sonra dünyayla günlük olarak iletişim kurduğu araçlar hâline gelmiştir. "Bugün *Young India* ve *Navajivan*'ın olduğu gibi, o günlerde de *Indian Opinion* hayatımın bir parçasının aynasıydı. Her hafta yazdığım makalelerde içimi döküyor ve anladığım hâliyle *Satyagraha* ilkelerini ve pratiğini açıklıyordum (...) *Satyagraha*. muhtemelen *Indian Opinion* olmadan mümkün olmazdı." diye yazmıştır (Gandi 1982: 263).

Dolayısıyla gazetenin devamlı çıkması, her zaman ilk öncelikti. 1913 yılında Gandi, "Phoenix'teki bütün yerleşimcileri feda etmeyi düşünürken" ve hepsini cezaevine göndermeyi planlarken, *Indian Opinion'ı* çıkarmak için gerekli olan kişileri hariç tutuyordu (Gandi 1950: 253). Britanyalılar *Young India* ve *Navajivan'ı* 1930 yılında yasakladıklarında, Gandi

destekçilerinden gazeteyi, dağıtılmak ve daha sonra nüshaları çıkartılmak üzere, kâğıtlara elle yazarak devam ettirmelerini istedi. Bundan sonra gazeteyi kırsal bir bölgede gizlice ve yasa dışı bir şekilde bir siklostil makinesinde bastılar. Gazetelerin hiçbir zaman yüksek sayıda abonesi olmadı: Gazetelerde Gandi'nin görüşlerini açıklayan ve kamuoyuna yayan makaleler Hindistan çapında herhangi bir telif hakkı olmaksızın dağıtılıyor ve pek çok Hindistan gazetesinde serbestçe yayımlanıyordu; Reuters tarafından da Britanya, Amerika Birleşik Devletleri ve diğer yerlerde haber hâline getiriliyordu. Bunlar aracılığıyla söz konusu makaleler, Hindistan'ın dört bir yanına ve dünyanın geri kalanına ulaşıyordu. Kendi dönemindeki çok az siyasetçi, gazeteciliğin gücünü Gandi kadar kullanmıştır. Hindistan'ın yaygın gazete kültürünü en üst düzeyde kullandı. Güney Afrika'da *Satyagraha* kitabı, basılı yayınların gücünü nasıl anladığını ve kendisinin bunu nasıl bir iletişim aracı olarak kullandığını göstermektedir. Basının özel bir avantajı, Reuters'ın da yardımı ile aynı anda farklı gruplarla iletişim kurmasını sağlamasıdır: Yerel gruplar, ulusal düzeydeki halk, sömürgeci yönetim ve Britanya'daki hükûmet. Gandi, madunların konuşabildiklerinin ve konuştuklarının canlı kanıtıydı. Gandi daha sonra kendi ülkesinin vatandaşları tarafından, önemli duyuruları yerel basın yerine uluslararası haber ajansları aracılığıyla yapması ve yabancı gazetecileri tercih etmesi nedeniyle eleştirilecekti. Bu eleştirilere şu cevabı verdi: "Benim ve bildiğim kadarıyla diğerlerinin de başına gelen, mesajlarımızı deniz aşırı yerlere de ulaştırmanın ortak davamızın çıkarı için gerekli olduğunu düşünmemizdi." (Bhattacharyya 1965: 61). Basın da onun yaptığı iyiliklere karşılık verirdi. *New York Times* ve diğer gazete ve dergilerde 1920'lerden sonra yayımlanmaya başlayan bir dizi makale ve Katherine Mayo'nun tartışmalı *Mother India* (1927) (Hindistan Ana), J. T. Sunderland'ın *India in Bondage* (1928) (Esaret Altındaki Hindistan), Psikopos Frederick Fisher'ın *That Strange Little Brown Man Gandhi* (1932) (Gandi Denen Şu Garip Küçük Kahverengi Adam) ve Haridas T. Mazumdar'ın *Gandhi Versus the Empire* (1932) (Gandi İmparatorluk'a Karşı) (bunlardan yalnızca ilki Britanya'da yayımlanmıştır) da dâhil olmak üzere çeşitli kitaplar sonucunda Gandi Amerika Birleşik Devletleri'nde ve dünyanın pek çok yerinde ünlü bir şahsiyet hâline geldi. Hayatının daha sonraki yıllarında medyayla ilişkili olarak daha az çaba harcamak zorunda kaldı; zira gazeteciler kendisini takip etmeye başlamış ve her ne derse veya yaparsa yapsın haber olmuştur. Hayatı kamusal bir olaya dönüşmüştür. Dolayısıyla fotoğraf, film ve ses kayıtlarıyla

hayatı kapsamlı bir şekilde kayda alınmıştır: Gandi, yirminci yüzyılın en fazla fotoğrafı çekilen siyasetçilerinden biri olmalıdır.

Kadınların oy hakkını savunan kadınların hareketi, şiddete başvurmamanın da şiddet gibi kamusal bir olaya dönüşerek, eşit derecede baskın güç ile iletişim kurulmasına ve onun üzerinde baskı kurulmasına yarabileceğini göstermiştir. Şiddete başvurmama eylemi, askerî bir etki doğuramayacağına göre, etkisini farklı kanallardan göstermesi gerekmektedir. Yirminci yüzyılın başları itibariyle medya, bu bakımdan işe yaramak için yeterli teknolojiye sahipti. Gandi için ruh gücü, aynı zamanda medya gücüydü. İletişim, basılı olarak fotoğraf, radyo ve filmle neredeyse aynı anda bütün dünyayla kurulabiliyordu. Medyanın rolü ve Gandi'nin medyayla bağlantılı modern teknolojiyi kullanımı, her ne kadar antimodern duruşuna açık şekilde aykırı olsa da, kampanyalarının başarısı açısından gerekliydi. Gandi'nin elinde Hindistan'ın kurtuluş mücadelesi ilk medya savaşı ve ilk medya devrimi hâlini aldı. Teknolojinin rolüne ilişkin benzer şüpheleri 1931 yılında görüştüklerinde konuşmalarının ana konusunu oluşturan Charlie Chaplin gibi Gandi de, şiddete başvurmama kampanyasını görüntü toplumunu kendi gizli silahı olarak kullanmak suretiyle yürütmüştür. Yıllar sonra Kenneth Kaunda bunu nasıl örnek aldığını aktaracaktır:

> Bir açıdan, Mahatma Gandi ve ben, acımasız bir tiranlık olmaktan epey uzak bir sömürgeci güçle karşı karşıya olmak yönünden eşit derecede şanslıydık. Britanya her zaman kamuoyunun görüşlerine karşı hassas olmuştur – bu, onun görkemli yönlerinden biridir. Dolayısıyla Gandi'nin hücresine gazetecilerin ve hatta kameramanların girmesine izin veren Vali, farkında olmadan Mahatma'nın pasif direniş kampanyasının etkinliğine katkıda bulunuyordu. Ben de şiddete başvurmayan mücadelemiz sırasında, benim ve yoldaşlarımın başına gelenlerin saatler içerisinde Britanya'daki televizyon kanallarında gösterildiğini ve radyo ile gazetelerde haber hâline getirildiğini biliyordum. Böylece ben de davamı yalnızca Zambiya çapında değil, aynı zamanda imparatorluğun kalbi olan Londra'da ifade edebiliyordum. Mücadelemiz eğer Güney Afrika Cumhuriyeti'nde veya Salazar'ın Portekiz Afrikası kolonilerinde gerçekleşseydi, bambaşka bir şekilde tezahür ederdi (Kaunda 1982: 25).

Gandi'nin yöntemleri, Britanya sömürgeci yönetiminin liberal boyutlarını kullanabildiği için işe yaramıştı: Hindistan'daki Britanyalı hükû-

met, her daim hükûmetin kontrolü altında olan Tüm Hindistan Radyosu dışında, Gandi'nin medyaya erişimini kontrol etmek için nadiren girişimde bulunmuştur (Tunus, Kahire ve Akra'daki devrimci radyo istasyonları daha sonradan sömürgeci güçler tarafından önemli bir sorun olarak görülecekti) (Chatterji 1998; Fanon 1980; 47-75; Thompson 1969: 71). Gandi, *satyagraha*'nın ruh gücünün iletişimsel gücünü kolaylaştırmak için yüksek teknolojiyi kullanmak suretiyle, şiddete başvurmayan direniş taktikleri uygulamak için bir platform olarak çağdaş medyayı kullanan ilk sömürge karşıtı aktivistti. Dedikodu ve söylenti gibi, *satyagraha*'nın, orucun ve bu tür stratejilerin etkisinin büyük kısmı, medya temsiliyetinin gücüne dayanmıştır: Teknolojiye ilişkin itimatsızlığına rağmen, Gandi medya teknolojisini her fırsatta sonuna kadar kullanmıştır. Weber (1997) tarafından ayrıntılı olarak yazıya dökülen 1930 Tuz Yürüyüşü, medyanın Gandi'nin siyasi etkisini sağlamak üzere oynadığı önemli rolü gösterebilir.

Tuz Yürüyüşü

Chaplin'in, Gandi'ye neden teknolojiye bu kadar karşı olduğu sorusuyla meydan okuması, aralarındaki buluşmanın Hindistanlı liderin büyük oranda uluslararası bir medya olayı olarak gerçekleştirildiği için başarılı olan en ünlü kampanyasını başlattığı yılın bir sene sonrasında gerçekleşmesinden dolayı oldukça anlamlıdır. Gandi, Simon Komisyonu'nun başarısızlığının bağımsızlığa yönelik anayasal açılımların akamete uğraması anlamına geldiği bir dönemde, Kongre tarafından duyurulan sivil itaatsizlik kampanyasını canlandırmak için bir yol arıyordu. *Young India*'da bir talepler listesi yayımlayan Gandi, bir aylık bir tefekkür sürecinin ardından, hükûmet tekelince tuz satışı üzerinden toplanan Tuz Vergisi'nin yeni kampanyanın odak noktasını oluşturacağını duyurmuştu. Daha önce duyurulan, Britanya'da üretilmiş pamuklu kumaş yerine, Hindistan'da elde dokunan *khadi* kumaşını giymek konusunda yapılan açılıma ilişkin sorun, *khadi*'nin pahalı olmasıydı; sıradan kumaşa göre daha kaba olmasına rağmen, yalnızca orta ve üst sınıfa mensup kişilerin bu tür kumaşı satın alma gücü vardı (Gandi bu sorunu, pamuğunu kendi dokuyarak çözmüştür). *Khadi* giymek gündelik düzeyde bir sembol olarak etkin olmuştur – örneğin Turuncu Birlik'teki kadınlar, Bombay'da 1937 yılında yalnızca turuncu *khadi* sarileriyle yürüyerek protestolarını gerçekleştirebilmiştir – an-

cak bu, herkesin ulaşabildiği sembolik bir ifade değildi (Tarlo 1996: 112). Gandi, Nisan 1919'da Amritsar Katliamı'nın ardından sona erdirdiği Rowlatt Kanun Tasarılarına karşı *satyagraha* örneğinde olduğu gibi, her zaman şiddete dönüşme veya şiddet içeren bir tepkiye neden olma riskine sahip olan daha aktif "pasif direniş" türleri yerine, giderek daha fazla sembolik aktivizm türlerini tercih etmeye başladı. 1920 yılında başlayan Tüm Hindistan İşbirliği Yapmama hareketi, sömürgeci idari aygıta dâhil olanların desteğini geri çekmelerini teşvik etmek bakımından, şiddet içermeyen bir düzeyde çok etkili olmuştur. Ancak Gandi daha büyük oynamaya başlayınca, her düzeydeki aktivizmin kontrol edilmesi daha zor hâle geldi ve pek çok kişinin gözünde Hindistan devrimin eşiğine geldiğinde, köylüler tarafından Chauri Chaura'da bir polis karakoluna gerçekleştirilen şiddetli saldırıyı tüm hareketi iptal etmek için kullandı. Gandi'nin gözünde bu, kabul edilemez ve kontrol edilmeyen şiddet patlamalarına neden olmuştur. Gandi demiryolu turlarında verdiği sık molalarda onlar kendisini karşılamak için tren istasyonlarına akın ettiklerinde de olduğu gibi, her daim taraftarlarının şiddet eğilimleri konusunda endişeli olmuştur (Amin 1995: 167-70).

Öte yandan hükûmetin Tuz Vergisi'ne karşı kampanya, herhangi bir toplumsal ayrım olmadan erkeklerin ve kadınların benzer şekilde, yasa dışı olarak tuz toplamak, yapmak, üretmek, satmak veya kullanmak suretiyle, herhangi bir militanlık olmadan katılabilecekleri bir kampanyaydı. Tuz Vergisi, pek çok şekilde ihlal edilebilirdi ve yasal cezalar görece hafifti (Bakshi 1981) Bu kampanya, Gandi'nin en başarılı kampanyalarında olduğu gibi, herkesin özdeşleşebileceği ve herkesin Gandi'yle özdeşleşmesini sağlayan bir soruna parmak basmıştı (Gandi'nin en sevdiği metin olan Dağdaki Vaaz'da İsa, "Ne mutlu yoksul olanlara... Yeryüzünün tuzu sizsiniz." der). Denizden tuz toplamak herkesin yapabileceği bir eylemdi – ve milyonlarca Hindistanlı da bunu yaptı. Ancak verginin özellikle ihlal edilmesine yönelik bir eylem olarak tasarlanan denize yürüyüş, kampanyanın merkezine yerleştirilmiş ve kutsal hac ve Musa'nın vadedilmiş topraklara göçüne benzer bir havası olan, Gandi'nin hâlihazırda 1913 yılında Transvaal'e Büyük Yürüyüş'le Güney Afrika'da kullandığı, Boerlerin Büyük Yürüyüş stratejisinin bir taklidi olan büyük bir sembolik eylem olarak planlanmıştır (Gandi 1950: 278). Barışçıl olsa da yürüyüşün kendisi, yürüyüşçülerin hepsinin erkek olmasıyla Gandi'nin, Sabarmati aşramına asla dönmeyeceğine dair açıklamasıyla dramatik biçimde güçlendirdiği,

ilkelerinin (kişinin davasına sadık olması) ve beklenen bir geleceğe doğru ilerlemenin teyidiyle desteklenen hafif savaşçı bir iddiaya sahipti. Daha sonra yürüyüşün stratejisi, Gandi'nin en büyük hayranlarından olan Martin Luther King tarafından, 1960'ların Amerikan Yurttaş Hakları mücadelesi sırasındaki eylemlerden biri olan 1963 yılındaki Washington'a Yürüyüş'te çok etkili bir şekilde kullanılmış ve o zamandan beri Amerika'daki yurttaş hakları kampanyalarında temel bir taktik olarak kalmıştır (Kapur 1992).

Tuz Yürüyüşü önceden en ince ayrıntısına kadar planlanmıştı. Uzun ve dolambaçlı rota, yürüyüşçülerin geçeceği bütün kasaba ve köylerin Gandi'yi güçlü şekilde destekleyen ve Gandi'ye bağlı olduğunun bilindiği yerler olmasını sağlamak üzere dikkatlice çizilmişti. Müslümanların nüfusun çoğunluğunu oluşturduğu köylerden kaçınılmıştı. Her zaman, yürüyüşçülerin yaklaştığını köylülere haber vermek, iaşe ve ibateleri için gerekli düzenlemeleri yapmak ve köy yetkililerini görevlerinden istifa etmeye teşvik etmek üzere, bir gün önceden iki veya üç kişilik bir Öncü Heyet gönderilirdi. Yürüyüş öncesinde basının ilgisi yoğundu: Aşram hem Hindistan'dan hem de yurtdışından gelen pek çok gazeteciyle (ve Britanya Cezai Soruşturma Birimi'nden ajanlarla) doluydu. Gandi ve yandaşlarının, gördükleri medya ilgisini örgütlemek için uzağa gitmelerine gerek kalmadı, ancak bu ilginin farkındaydılar ve onay vermişlerdi. Tuz Vergisi'yle ilgili mevzular, *Young India* ve *Navajivan*'da yayımlanan üç makalede kamuoyuna duyurulmuştu. Yürüyüş 12 Mart 1930 tarihinde başladığında, Gandi ve yetmiş sekiz seçilmiş *satyagrahi* aşramdan ayrılırken en az üç uluslararası film ekibi tarafından kaydedilmişti (Desai 1995: 445-58; Lyons 1937; Weber 1997: 519). Yürüyüşün, Ahmedabad'daki Subarmati'den Dandi'ye kadar yaklaşık 370 kilometrelik uzaklığı, yolculuk devam ederken beklentilerin yükselmesine yol açmış ve yürüyüş hâlen devam ederken haberlerin Hindistan'da ve dünyanın geri kalanında yayılması için zaman tanımıştır. Dolayısıyla, gittikleri her yerde yaygın bir coşkuyla karşılandıkları görülen yürüyüşçülerin görüntüleri ve Gandi'nin önce aşramdan uzun adımlarla yürüyerek çıktığını ve nihayet sahile varıp, Hindistan hükûmetine açık bir şekilde meydan okuyarak bir avuç dolusu tuz almak üzere denize yürüdüğünü gösteren görüntüler, dünyanın her tarafındaki (yasak oldukları Batı Hindistan hariç) sinemalarda haber makaralarına hızla iletilmiştir. Tuz Yürüyüşü, "bütün ülkeden ve hatta dünyadan muazzam bir kamuoyu ilgisi" (Sarkar 1989: 286) gören, yirminci

yüzyılın büyük siyasi medya olaylarından biriydi. Söz konusu olay, hızla durdurulamaz Hindistan özgürlük mücadelesini sembolize etmeye başladı – ve her zaman böyle olması planlanmıştı.

Lancashire'daki Gandi

Gandi ilk medya savaşını yürütmüş olabilir ancak kesinlikle sanal bir siyasetçi değildi. Esasen, medyanın ilgisinin büyük kısmı, sıradan insan kitlelerine kişisel bir şekilde hitap edebilme konusundaki olağanüstü yeteneğinin bir sonucuydu. Oruç tuttuğu dönemlerin veya cezaevinde olduğu zamanların dışında, Gandi her zaman kampanyalarında aşırı aktifti – örneğin 1919'da ilk Tüm Hindistan *Satyagraha* kampanyası için imza toplamak üzere, hızla Hindistan'ı trenle turladığında. Judith Brown'a göre, 1931 yılında Londra'ya İkinci Hindistan Yuvarlak Masa Konferansı için geldiğinde, konferansa katılmanın ötesinde gerçekleştirmek üzere kendisine şu hedefi belirler:

> Kongre iddialarını kamuoyuna duyurmak ve kendisini İngiltere'de çok bilinen biri hâline getirmek; zira nihayetinde Britanya'nın Hindistan'a yönelik siyasetini yönlendirecek olan Britanya seçmeniydi. Dolayısıyla Britanya kamuoyunun görüşlerini şekillendirmek için her fırsatı kullanarak, basına görüşlerini hevesle açıkladı ve bireyler ve gruplarla toplantılar düzenledi (Brown 1989: 259).

Tanıtım kampanyası, siyasi müzakerelerinden çok daha başarılı oldu. İngiliz sempatizanların yardımıyla (gönülsüzce de olsa) emperyal Kral V. George tarafından kabul edilmiş, Avam Kamarası'ndaki harekete sempati duyan İşçi Partisi milletvekilleriyle görüşmüş, Columbia Gramofon şirketi tarafından kaydedilen ilk radyo konuşması olan, Amerika Birleşik Devletleri'ne yönelik bir hitabı yayınlanmış, Britanya basını için makaleler yazmış, Kraliyet Uluslararası İlişkiler Enstitüsü ve Londra Ekonomi Okulu'nda (Royal Institute of International Affairs ve London School of Economics) ders vermiş, önemli akademisyenlerle görüştüğü Oxford'da bir hafta sonu geçirmiştir ve Cambridge, Manchester ve Nottingham üniversiteleri ile alışılmadık bir şekilde, Eton da dâhil olmak üzere birçok "devlet" okulunu ziyaret etmiştir. Lloyd George, İngiliz Kilisesi Başpiskoposu, ünlü "Kızıl Dekan"la görüşmüş ve otuzdan fazla psikopos ve diğer kilise yetkilisiyle Quakerlar ve misyonerlerin de bulunduğu bir topluluğa

hitap etmiştir. Ziyaretin başarısız olduğunu düşünen Bose, Gandi'nin, Yuvarlak Masa Konferansı'na katılan Hindistanlı üyelerin bile, kendisine ulaşmakta zorluk çekmesine neden olacak kadar ülkenin dört bir yanında insanlarla görüşmekle meşgul olduğunu kaydeder (Bose 1997: 250). Gandi, Britanya halkı tarafından çok sıcak karşılanmıştır. Kampanyası, bir dayanışma ifadesi olarak özellikle kalmayı tercih ettiği, şehrin en yoksul bölgesi olan Londra'nın doğu yakasındaki konutundan (Castro'nun geç dönemde Harlem'e ve Harlem'in Castro'ya bağlılığıyla karşılaştırın) yürütülmüştür. Bu dönemde Gandi'nin en dokunaklı fotoğraflarından bazılarında, Gandi'nin etrafına toplanan beyaz yoksul işçi sınıfı üyelerinin yüzlerinin heyecanla parladığını görürüz. Gandi zamanının büyük bölümünü, yorulmak nedir bilmeden, Londra'nın yoksul bölgelerinde sıradan insanlarla görüşerek geçirdi; bu insanlar da kendisini olağanüstü bir istekle karşıladı. Lancashire'a kendisinin yürüttüğü *swadeshi* kampanyalarından dolayı mağdur olan pamuk işçileriyle görüşmeye gitti. Gandi'ye düşmanca davranmak bir yana, kadın işçiler kendisini aynı sıcakkanlılıkla karşıladı. Dikkat çekici bir fotoğraf Gandi'yi ayakta, gülümseyen kadınlarla çevrili bir hâlde, genç ve yaşlı kadınların elleri keyif ve neşeyle tezahürat yaparken göstermektedir. Bu kadınlar, Amerikan İç Savaşı sırasında, Amerika'nın güneyinden pamuk ihraç edilmesini engelleyen abluka nedeniyle neredeyse açlıktan öldükleri hâlde, Kuzey'e ve Kuzey'in köleliğe karşı savaşına tavizsiz destek veren pamuk işçileri neslinin torunları ve torunlarının çocuklarıydı. Gandi'nin ziyareti, Britanya işçi sınıfının Britanya İmparatorluğu'na ilişkin tutumuna dair nadiren elde edilen bir fikir ortaya çıkardı: Hindistan özgürlük hareketini destekliyor ve bu hareketle tam olarak kendilerini özdeşleştiriyorlardı. Kendileri de uzun süredir bir özgürlük hareketi yürütmekteydi.

Hindistan kurtuluş mücadelesi o kadar uzamıştır ki, ortaya çıkan mücadele biçimleri kaçınılmaz olarak karmaşık ve bazen de çelişkilidir. Gandi, benzersiz bir tarihin en olağanüstü olgusuydu. Güney Afrika'dan dönüşünde gerçekleştirdiği müdahale, esasen kurtuluş hareketini, aşırı sol ve Kongre'nin burjuva milliyetçi eliti arasında sıkıntılı bir ittifakı içeren daha geleneksel bir mücadele tarzından farklı bir yola sokmuştur. Bu benzersiz tarih, o zamandan bu yana vuku bulmaktadır. Gandi, bağımsızlık sürecinde Kongre'nin zaferini kolaylaştırmıştır ve postkolonyal Hindistan'ın teorik gidişatı büyük oranda, gerek yerel milliyetçi pozisyonlar, gerek Gandici ideolojiyi reddederken, o dönemki siyasi stratejilerinin

bazı siyasi tür ve tekniklerini benimsemeye devam eden bir sol siyaset biçiminde, Kongre'nin uzun süredir devam eden siyasi hegemonyasına bir tepki şeklinde seyretmiştir. Zamanla, giderek daha modern ve yirmi birinci yüzyılın radikal siyasi uygulamalarına uygun hâle gelmeye başlamıştır. Gandi'nin felsefesi modernite ve teknolojinin eleştirisine dayanmaktaydı ancak, sömürgeci güce karşı direnme şekli olan *satyagraha*, kendisinin de kabul ettiği üzere, başarılı olmak için medya teknolojisi araçlarıyla dünya çapında iletişime serbest erişime dayanmaktaydı ve aynı anda yerel ve uluslararası düzeylerde siyasi baskı kurabilmesini sağlayan da buydu. Bu bakımdan, Gandi'nin karşı modernitesi, bütün sömürge karşıtı aktivistlerininki içinde en moderniydi.

Bölüm V
Postkolonyal Teorinin Oluşumları

Hindistan III: Melezlik ve Madun Faillik

Gandi'nin Görünmezliği

Tüm zamanların en çok bilinen sömürge karşıtı lideri olmasına, hayattayken ve ölümünden bu yana Richard Attenborough'un gişe rekorları kıran filmi *Gandi* (1982) gibi filmler aracılığıyla (Sofri 1999: 178) oluşan medya ününe, yirminci yüzyıldaki devrimci liderlere ilişkin tarihsel analizlerde adının sıkça anılmasına (Fischer 1947; Fülop-Miller 1927a; Wolfenstein 1967) ve yüz cilde yaklaşan teorik eserlerine ve diğer yazılarına rağmen Gandi'nin ismi, genellikle postkolonyal çalışmalarda anılmamaktadır (bunun bir istisnası için bk., Gandi 1998). Fanon'un aksine, yazıları postkolonyal derleme ve antolojilerin olmazsa olmazı değildir. Hindistan'daki Britanya yönetiminin meşruiyetine saldırısı, Batı modernitesinin geniş çaplı kültürel eleştirisi, sınırda bir kültürel melezliği benimsemesi, Britanya'nın gücüyle savaşmak ve ona direnmek için kullandığı incelikli siyasi stratejiler, eleştirdiği modernitenin teknolojilerini maharetli bir şekilde kullanması, ataerkilliği, kast sistemini, rekabetçi kapitalizmi, sanayi işçilerinin içinde yaşadığı koşulları ve Hindistan'da gelir dengesindeki büyük uçurumu sorgulaması ve bugün çalışmalarına değer verilen radikal sömürge karşıtı düşünürlerin arasında kendisini en ön sıraya oturtması beklenebilecek özelliklerdir.

Gandi'nin postkolonyal teorinin ön sıralarında bulunmayışı, postkolonyal alanda Hindistanlı entelektüellerin baskın olması nedeniyle daha da ilgi çekicidir (Dirlik 1997). Ancak etkisi, adının nadiren anılmasının gösterdiğinden daha fazladır. Bu görünmezliğinin nedenleri nelerdir?

Kurtuluş mücadelelerinin tarihsel mirası, Fanon tarafından temsil edilen şiddet içeren devrim yoluna başvurmayı, Gandi'nin daha önce önerdiği şiddet içermeyen direniş fikrine ve buna ilaveten sınıf ve toplumsal cinsiyet de dâhil olmak üzere, tüm çatışma türlerine kıyasla daha ön plana alması yönündedir. Bu durum, Gandi'nin "siyasetin manevileştirilmesine" – maneviyatın siyaset de dâhil olmak üzere, gündelik hayatın bütün boyutlarına nüfuz etmesi ve insanların nasıl yaşadıklarının temelini oluşturması gerektiği fikri – popüler olmayan bir şekilde bağlılığı nedeniyle daha da keskin hâle gelmiştir. Gandi'nin statüsü o kadar kutsallaştırılmıştır ki, kendisi hakkında yazılanların çoğu, düşünce ve inanışlarını soyutlarken, siyasi pratiklerinin maddi boyutlarını önemsiz gösteren ve analitik olmaktan ziyade sadakat ifade eden çalışmalardır. Hindistan'da, J. P. Narayan, Vinoba Bhave ve daha yakın zamanda Baba Amte'nin liderliğinde kayda değer Gandici hareketler bulunsa da Gandi (her ne kadar, bu ideolojinin yaratıcısı Vinayak Damodar Savarkar'ın yakın iş birliği içinde olduğu biri tarafından öldürülmüş olsa da), kültürel anlamda gerici *Hindutva* ideolojisi tarafından da sahiplenilmiştir ve Batı'da (bazen Hindistan'da da) en büyük hayranları genellikle Hristiyan'dır – ABD'de Gandi'ye olan ilgi, milliyetçi manifestosu *Hind Swaraj* (1910), ABD'de *Sermon on the Sea* (Gandi 1924) (Deniz Üstünde Vaaz) şeklinde Hristiyan çağrışımlı bir adla yeniden yayımlandığında önemli ölçüde artmıştır.

Gandi'nin alışılmadık pozisyonu postkolonyal çalışmalarda, Marksist yöneliminin sonucunda, maddi ve manevi unsurlar arasında ne kadar mutlak bir ayrımın işlediğini ortaya çıkarmakta ve bu alanın, Batı'nınkilere alternatif değer sistemleri sunan siyasi kimliğini üstlenerek, İslam ve Hinduizm gibi dinlere muhalif ve bu dinleri devamlı surette dışlayan, doğrudan bir sekülarizm ile diğer alanlardan ne kadar ayrıldığının altını çizmektedir. Madun direnişini desteklemesine rağmen, postkolonyal teori nadiren, kendi seküler anlayışına uygun olarak yürütülmeyen madun direnişine değer vermektedir (Chakrabarty 2000). Her ne kadar Gandi, asla bu dinlerin aşırıcıları veya yaygın deyişle köktendincileriyle özdeşleştirilmek istemediyse de genel anlamda maneviyat alanını vurgulaması, bu dinlerin pozisyonlarıyla seküler yaklaşımlarla olduğu kadar ortak noktası olduğu anlamına gelmektedir; yaşadığı dönemde Hindistan'da komünalizmle kurduğu ilişki karmaşık bir ilişkidir. En olumlu hâliyle söylenirse Gandi, manevi bir alternatifin bir tür Batı karşıtı siyasi ve kültürel eleştiri olarak nasıl geliştirilebileceğine yönelik en iyi örneği sağlamıştır. Bireysel

swaraj veya öz yönetimin sonucu olarak siyasi bağımsızlığa ulaşılabileceğinin altını çizmesi, haklardan ziyade ödevlere öncelik tanıması, şiddet içermeyen direniş ilkesine bağlığı ve maddiyat takıntısı gerekçesiyle Batı kültürüne yönelttiği eleştiri, postkolonyal etiğin baskın varsayımlarına karşı çıkan radikal fikirler olup, farklılıkların değerini kabul etmesine rağmen, postkolonyalizmin materyalist bağlılıkları bakımından ideolojik değişmezliğini göstermektedir. Bu tür popüler olmayan ve görünüşte muhafazakâr yaklaşımlar, Gandi'nin düşüncesinde merkezî öneme sahipken; pek çok başka düşüncesi, muhtemelen Gandi'nin fikirlerinin Hindistan'ın kültür ve siyasi düşüncesinin dokusunun derinlerine işlemesinin dolaylı bir sonucu olarak, postkolonyal alanda Hindistanlı kültürel ve siyasi düşüncesinin şeklini belirlemiştir. Görünürdeki bu paradoks, Gandi'nin kendi sekülerleştirilmiş, hoşgörülü Hinduizm versiyonunu yaratması ile kısmen açıklanabilir. Hayatındaki diğer her şeye sadık olan Gandi Hindu, İslami, Budist ve Hristiyan fikirlerin, hiçbir zaman formel olarak komünal bir inanç sistemi oluşturmayan kendine özgü bir karışımından oluşan kendi dinini yaratmıştır. Bunun sonucunda fikirleri, her ne kadar küçük bir grup kendisini bu anlamda takip etse de bir din gibi değil, daha ziyade bir dizi kültürel, manevi ve siyasi değer olarak dolaşıma girmiştir. Aynı zamanda, bunları yaratan kişi olup, sömürge karşıtı mücadelesinin bir parçası hâlinde kamusal alanda kilit önemdeki stratejik hamleler olarak çok etkili şekilde kullanma dehasını da göstermiştir. Gandi'nin özgünlüğü hem verdiği mesajda hem de bu mesajı verdiği vasıtadadır.

Yakın Düşman

Hindistan bağımsızlık hareketinde, Ortodoks Marksizm, Nehrucu sosyalizm ve popülist Gandicilik arasındaki ayrımlar postkolonyal Hindistan'da da sürmüştür. Hindistanlı entelektüeller arasında baskın eğilimi teşkil eden kozmopolit sekülerlik modelini geliştiren, Gandi'den çok daha fazla Nehru olmuştur. Bu geleneksel ideolojik çizgiler, 1970'lerde belirgin şekilde değişmeye başlamıştır. Doğrudan bir bağlantı olduğunu öne sürmek kolaycı bir yaklaşım olsa da Hindistanlı entelektüeller tarafından yürütülen ve postkolonyal eleştiride baskın bir pozisyon elde etmelerini sağlayan yenilikçi teorik ve siyasi yenilenme faaliyetlerinin büyük çoğunluğu, İndira Gandi'nin kötü şöhretli Olağanüstü Hâl (1975-7) [Emer-

gency] olarak adlandırılan siyasi deneyinin ardından gelen dönemde başlamıştır. Bu, sadece Olağanüstü Hâl'in değil, buna en yüksek sesle dile getirilen ve en etkili muhalefetin RSS ve Hindu sağından gelmiş olmasının sonucudur. Hindistan'da geleneksel siyasi oluşumlar ve ayrımlar yıkılmaya başlamış ve solda, ilk defa Hint sosyalizmi ve Marksist Ortodoksluk arasındaki uzun süren karşıtlığın temelini dönüştürmeye cesaret eden yeni pozisyonlar geliştirilmiştir. Buna bir örnek, teorik çalışmalarda yeni bir enternasyonalizmin ortaya çıkması olmuştur. Örneğin Aijaz Ahmed, açıkça Marksist olmasına karşın kendini, CPI geleneğine aykırı olarak, milliyetçilik türlerini de içine alan enternasyonalist bir Marksist gelenek içinde tanımlar; Gramsci'ye yönelik ilgisi ve kendi siyasi pozisyonunu Amerikalı sol dergi *Monthly Review*'la ilişkili olarak konumlandırması radikal, ideolojik ve metodolojik bir esnekliğe işaret etmektedir (Ahmad 1992; 1996: 409). Kültürel analiz düzeyinde bu yenilikçi epistemik kopuş, Homi K. Bhabha, Partha Chatterjee, Gayatri Chakravorty Spivak ve diğerlerinin; tarih yazımı alanında ise, Maduniyet Çalışmaları tarihçilerinin çalışmalarıyla meydana gelmiştir. Bu tür hamleler genellikle Avrupa, Afrika, Karayipler ve Latin Amerika'da geliştirilen yeni teorik modelleri kapsama dâhil etmek ve uyarlamak suretiyle başlatılmıştır.

Bu değişim, bazısı için Hint sosyalizminin çok manevileştirilmiş Gandi-Marx sentezinden ortaya çıkandan çok daha radikal bir hâlde yeniden yorumlanmasını ve Gandi'nin düşüncesinin bazı boyutlarını katı bir şekilde sekülerleştirilmiş versiyonunun kapsama dâhil edilmesini içermiştir. Bu, büyük oranda, ilk Maduniyet Çalışmaları kitabının yayımlanmasından sonraki sene yayımlanan *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism* (1983) (Yakın Düşman: Sömürgecilikte Benliğin Kaybı ve Kurtuluşu) başlıklı kitapta Gandi'nin yenilikçi stratejilerini sunan Ashis Nandy'nin arabuluculuğuyla meydana gelmiştir. Nandy'nin kitabı, Hindistanlı entelektüel ve siyasetçilerin Britanya sömürgeciliğinin baskın gücüyle başa çıkmak için kullandıkları "korkakça" yöntemleri ve Hindistanlıların "alternatif bir dil [veya] söylem" geliştirmek suretiyle sömürgeci bilgiye cevap verme yöntemlerini incelemektedir. "Bu, onların sömürge karşıtlığıdır; bunu, kendimizin sömürge karşıtlığı hâline getirmemiz mümkündür." (Nandy 1983: xvii). Bu karşı bilgi, özellikle postkolonyal teoriyle özdeşleştirilen pek çok öge barındıran Gandi'nin düşüncesinin yeniden yorumlanmasıyla geliştirilmiştir. Said'in *Şarkiyatçılık* adlı eserinden çok daha az bilinmesine rağmen, *Intimate Enemy*, Hindistan'da diasporanın bir parçası

olan Hindistanlı entelektüeller arasında ve onlar aracılığıyla bütün alanda, postkolonyal çalışmaların teorik ve siyasi anlamda temel çerçevesinin oluşturulmasına en çok katkıda bulunan kitaplardan biridir.

Bu yönelim, Gandi'nin düşüncesinde ve siyasi stratejilerinde psikoloji ve melezliğin önemine yapılan temel bir vurgudan oluşmaktadır. Bu hamleyi yaparak Nandy, Hindistan'da postkolonyalizmin, Sartre ve Fanon'un sömürgeciliğin maddi ve psikolojik, iç ve dış etkilerini eşit derecede vurgulayan sömürge karşıtı Frankofon geleneği ile birlikte ele alınmasını sağlamıştır. Böylece Nandy, Hindistan hakkındaki önceki bölümlerde belirtilen tarihsel nedenlerden ötürü, o zamana dek ayrı kalan iki sömürge karşıtı geleneği bir araya getirmiştir. Marksist sömürge karşıtlığının geleneklerinden temel farklarına rağmen, Fanon gibi Gandi de sömürgeciliğe karşı maddi ve zihinsel savaş yürütme ihtiyacına eşit derecede önem vermiştir. Ancak Nandy, maddi ve manevi unsurlardan ziyade, büyük oranda psikoloji alanını vurgulamıştır ve bu, o zamandan beri her birine verilen izafi roller hakkında argümanlar ortaya çıkarmıştır. Kitapta ifade edilen temel argüman, şok edici bir sav içermektedir: "Sömürgecilik, her şeyden önce bir bilinç meselesidir ve nihayetinde insanların zihinlerinde tanımlanması gerekmektedir." (Nandy 1983: 63).

Nandy'nin sömürgeciliğin hem sömürgeci hem de sömürgeleştirilen kültürler üzerindeki psikolojik etkilerine odaklanması, Said'in metinlerin baskın bir sömürgeci kültürün ortak oluşumu olarak söylemsel analizi ile birlikte dile getirilebilmesine olanak sağlamıştır. Bu söylem ve psikoloji üzerine birleşik vurgunun, postkolonyal analizlerin pek çoğunun materyal olmaktan çıkmasını sağlamak gibi bir etkisi olmuştur. Yine de Nandy'nin *Intimate Enemy* başlıklı kitabı, sömürgeciliğin bireysel deneyiminin ve sömürgeciliğe açık ve örtülü, siyasi, psikolojik ve cinsel olası direniş türlerinin yelpazesi hakkında düşünmek üzere yeni olanaklar yaratmıştır. Direniş veya milliyetçilik siyasetinin, nasıl türetilmiş bir Batı söylemi üzerinden işlemeye zorlandığı konusuna odaklanan Nandy olmuştur. Bu, ön sözünde altını çizdiği, Gandi dışında pek az kişinin aştığını düşündüğü temel sorundur. Nandy'nin her şeyin üstünde fark ettiği şey, Gandi'nin modernite karşıtlığının çeşitli boyutlarının tahrip edici radikalliği olmuştur.

Her zaman diyalektik olarak çalışan Sartre ve Fanon'un aksine, Nandy'nin "sömürgecilik, her şeyden önce bir bilinç meselesidir." şeklin-

de ifade ettiği temel ve taraflı iddiası, ontolojinin tarih üzerinde önceliğe sahip olduğu yönünde bir tez öne sürmekte ve sömürgeciliğin bilinç üzerindeki etkilerini, sömürgeci genişlemenin dünyada yarattığı yıkıcı maddi, askerî, ekonomik ve kültürel dönüşümlerin üzerine koymaktadır. Ancak, Nandy'nin savının önemini anlamak için öncelik sıralamasını kabul etmek gerekmez. Nandy, Fanon'un "kolonilerde Avrupalı orta sınıfın psikolojik baskınlığına işaret eden" ilk kişilerden biri olduğunu kabul etmektedir (Nandy 1983: 4n). Fanon, Octave Mannoni ve Albert Memmi gibi yazarlar sömürgeci ilişkilerin kişiler arasındaki dinamiklerini incelerken; Nandy onlardan, Gandi'nin sömürgeciliğin sömürgeleştirilen ve sömürgeci toplumlarla bireylerde kültürel ve psikolojik bir patoloji yarattığı savını takip etmesi ölçüsünde ayrılmaktadır: Bu nedenle, kurtuluş hem sömürgecinin hem de sömürgeleştirilenin zihinlerinde başlamalıdır. Burada Nandy, otoriter rejimlerin nasıl işlediklerini anlamak için Adorno'nun faşizmin psikolojisine ilişkin analizlerine dayanmaktadır (ve bunu yaparak, Adorno'yu ilk defa postkolonyal alana getirmiştir) (Nandy 1980: 99-111). Adorno ve Horkheimer'ın *Aydınlanmanın Diyalektiği* başlıklı eserinde olduğu gibi, Nandy esasen iki sömürge karşıtlığı akımı olduğunu ileri sürer: Bunlardan ilki, Batı'nın özeleştirisi – Batı'nın, emperyal dinamiğine direnen kendi eleştirelliği tarafından geliştirilen bir protestonun parçası olarak – çerçevesinde inşa edilen bir eleştiri getiren Marksizm'dir. Nandy, ikinci sömürge karşıtlığı akımının, alternatif bir Batı kurulmasına olanak sağlayan psikolojik bir direniş şeklini aldığını öne sürmüştür. Gandici olarak tanımladığı bu ikinci tür sömürge karşıtlığı analiz etmek için Nandy, her ne kadar sistematik ve baskın bir bakış açısı olarak kullanmayı hiçbir zaman tercih etmese de Batı'nın diğer muhalif ve eleştirel söylemi olan psikanalizin kabullerini kullanmaktadır.

Nandy'nin postkolonyal teoriye psikanalizin kullanımını getiren ilk kişi olduğu – söylenebilir. Ancak psikanalizin kullanımı, yakın zamanda Batı'da ortaya çıkan teorik aygıtın bu alana ithal edilmesine işaret etmemektedir. Başka bir yerde Nandy, Psikanaliz Teorisi ve pratiğinin, Avrupa ve Amerika'da olduğu gibi Hindistan'da da uzun bir tarihi olduğuna işaret etmektedir; örneğin Girindrasekhar Bose Kalküta'da Hint Psikanaliz Topluluğu'nu, Britanya Psikanaliz Topluluğu'nun kurulmasından yalnızca üç yıl sonra, 1922 yılında kurmuştur (Nandy 1995: 96; Sheshadri-Crooks 1994). Bu ikili bakış açısını kullanarak, ana akım siyaset düzeyinde işleyen sömürge karşıtı direnişin daha doğrudan bir tarihine ilişkin genel

bir çerçeve içinde psikolojik direniş türlerine bakan Nandy, her ne kadar kendisini Marksizm'e karşı konumlandırsa da, o dönemden bu yana postkolonyal çalışmalarda baskın olan Marksist eleştirinin genel parametreleri içinde psikolojik ve ideolojik bir analizin sindirilmesini sağlamıştır. Nandy'nin Fanon'u Hint Teorisi'nin yörüngesine getirmesi de bu bağlamdadır.

Intimate Enemy başlıklı kitabı iki makaleden oluşmaktadır: "Sömürgeciliğin Psikolojisi: Britanya Hindistanı'nda Cinsiyet, Yaş ve İdeoloji" ve "Sömürgeleştirilmemiş Zihin: Hindistan ve Batı'ya Post-Kolonyal bir Bakış." Bu makaleler aracılığıyla kitap, sömürge karşıtı geçmişin miraslarını bugünün meseleleriyle bir araya getirmektedir. Nandy kitabının "öncelikle, Britanya Hindistanı'nda sömürgecilik kültürünü destekleyen veya ona direnen psikolojik yapılara ve kültürel güçlere ilişkin bir inceleme" olduğunu öne sürer, ancak aynı zamanda üstü kapalı olarak "postkolonyal bilince ilişkin bir çalışma" olduğuna da işaret eder (Nandy 1983: xvi). Sömürgecilik ve postkolonyalizm analizleri arasında bu ayrımı yaparak ve bağlantıyı kurarak Nandy, postkolonyal çalışmaların ikili odağının parametrelerini belirlemiştir. Kitabı, bu alanda merkezî öneme sahip olan dört konuyu ortaya koymuştur: direnişin psikolojisi; direnilen kültürden türetilen fikir ve stratejilerle direnmenin sorunları; ideolojinin, emperyalizm ve ona karşı direnişin praksisinin toplumsal cinsiyet temelinde dönüşümü; Hindistan sömürge karşıtı ve postkolonyal kültürel deneyiminden çıkartılan merkezî öneme sahip bir entelektüel ve siyasi strateji olarak melezleşme olasılıkları. Bütün bu konu başlıkları, Gandi'nin seküler bir bakış açısıyla okunmasıyla açılmaktadır. Nandy, *shakti* veya manevi enerji ve güç yerine psikanalizin kavrayışlarını ve dili kullanarak Gandi'nin manevi güce olan vurgusunu, psikolojiye ait içsel benliğe odaklanacak şekilde yeniden yorumlar. Gandi'ye başvurarak Nandy aynı zamanda Gandi'nin tekçi felsefi ve dinî düşüncesinin psikolojik boyutlarını vurgulamak suretiyle kendisini yeniden yorumlamaktadır.

Nandy, Marx'ın tartışmalı bir şekilde sömürgeciliğe ilerlemeci Batı modernitesinin bir parçası olarak olumlu bakışına karşı, kendisini Gandici olarak konumlandırarak analizine başlar. Nandy'nin karşı çıktığı Marksizm'in sosyal politikaları değil, moderniteyle evrensel olarak özdeşleşmesi ve özellikle Marx'ın, sömürgeci modernitenin kültürel altüst ediciliğinin ve şiddetinin nihayetinde özgürlük için gereken kuvveti sağlayacağı savıdır. Buna karşı Nandy, Gandi'nin müdahalesini hatırlatır: Rammohun Roy

(1772-1833) gibi erken dönem reformcular veya Bankimchandra Chattopadhyay (1838-94) gibi milliyetçiler Hindistan'ın sömürgeci tabiiyeti sorununu, geri kalmışlığına veya modernitenin bulunmayışına yorarken; Gandi'ye göre Hindistan'ın zayıflığı, halkının sömürgeci modernitenin cazibesine fazla kapılmış olmasının sonucudur. Nandy Gandi'nin sorunsalını, Adornocu anlamda, daha genel olarak Batılı bilimsel görüşünün baskın olması olarak yeniden yorumlar. Gandi'nin modern Batı medeniyetinin karanlık ve şiddetli boyutlarına odaklanmasını takiben Nandy, dünya savaşlarının, Vietnam gibi sömürgeci savaşların, "soykırımların, çevre felaketlerinin ve etnik kırımların, yozlaşmış bilimlerin ve yeni seküler hiyerarşilere bağlanmış psikopatik teknolojilerin alt yüzünden başka bir şey olmadığını" savunmuştur. Bu, ilerleme fikrinin, ona eşlik eden normallik ve erkeksilik değerleri ve bilim ile teknolojinin gelişmesinin olumlamasını sorgulamasına ve kendi görüşüyle, "modern olmayan kültürlerin" hâlen var olmasına devamlı surette yapılan saldırıların, yalnızca Batı kolonizasyonu ideolojisinin devamı olup olmadığını sormasına neden olmuştur. Nandy'e göre modernite, sömürgeci ve postkolonyal dünyada yaşayanların özgürlüğe giden yolda gerekli bir araç olarak içselleştirdikleri bir ideolojiden oluşan "kolonizasyonun ikinci türü" olabilir:

> (...) Üçüncü Dünya'nın en az altı neslinin, kurtuluşları için gerekli bir ön koşul olarak görmeyi öğrendikleri [bir ideoloji]. Bu sömürgecilik, bedenlere ilaveten zihinleri de sömürgeleştirmekte ve sömürgeleştirilmiş toplumlarda, kültürel önceliklerin toptan değişimi için gerekli güçleri ortaya çıkarmaktadır. Bu süreçte, modern Batı kavramını coğrafi ve zamansal bir olgu olmaktan psikolojik bir kategoriye doğru genelleştirmeye yardımcı olur. Batı artık her yerdedir, Batı'da ve dışında; yapılarda ve zihinlerde (Nandy 1983: xi).

Nandy, sömürgeciliğe karşı mücadele edenlerin bile bazen, moderniteyi benimseyerek ve onaylayarak "suçluluk duygusuyla" mücadelelerini sürdürdüklerini ileri sürer: "Geleneksel sömürge karşıtlığı (...) zihinlerin kolonizasyonu için bir müdafaa olabilir." Sömürgecilik, "yönetilenlerin devamlı surette yönetenlere karşı, onların koyduğu psikolojik sınırlar dâhilinde savaşmaları için baştan çıkarıldıkları bir kültür" yaratmayı başarmıştır (a.g.e., xi, 3). Geleneksel direniş yöntemleri, sömürgeci dünya görüşünden çıkartılan ana değerlere dayanmaktaydı; örneğin, Hindistan Ulusal Kongresi'nin anayasal liberalizmi. Bunun aksine Nandy, kolonizasyonun, sömürgeci ve postkolonyal arasındaki süreğen süreçte, ikinci yani psikolojik veya ideolo-

jik türüne direniş yöntemlerini incelemekle ilgilenmektedir. Bu tür direnişler, Batı'nın kendi muhalefet yöntemini inşa etmiş olması nedeniyle hiçbir zaman kolay olmamıştır; dolayısıyla sömürgeciliğe ideolojik direnişlerin büyük bölümü, Batı'nın kendi sömürge karşıtı geleneğine dayanmaktadır:

> Unutmayalım ki Frantz Fanon tarafından geliştirilen Batı'ya yönelik en şiddetli kınama, Jean-Paul Sartre'ın zarif tarzında yazılmıştır. Batı yalnızca modern sömürgeciliği üretmemiş, sömürgeciliğin pek çok yorumunu da beslemiştir (a.g.e., xii).

Fanon'un yaptığı şey, Batı'nın kendi eleştirel, diğer benliği ile Dionysos'a karşı Apollon'la, Adorno'nun deyişiyle birbirine eklenemeyen yerinden edilmiş kapitalizm ögelerini oluşturan iki birbirinden kopuk yarımla bir ittifak kurmaktı (Young 1996: 21). Gandi için de Doğu ve Batı arasında basit bir ayrım yoktur; onun yerine her birinin içinde ve arasında diyalektik melez bir oluşum vardır.

Aynı zamanda Nandy bu ittifakı, Hindistan örneğinde sömürgeciliği alt eden şey olduğunu iddia ettiği, suç ortaklığı yapmayan belli bir "masumiyet" olarak adlandırdığı olguyla karşılaştırır. Nandy'ye göre şiddete başvurmamanın "masumiyeti", sömürgecilik ve moderniteye kendi direniş araçlarını oluşturmuştur. Nandy burada, Gandi'nin *satyagraha* stratejisi örneğini hatırlatır: Hindistan deneyimi, direnişin psikolojik düzeyde de işleyebileceğini ve bu tür direniş türlerinin bazı bağlamlarda askerî mücadeleden daha da etkili olabileceğini göstermektedir. Aynı zamanda, Gandi'nin Britanyalıların, Hindistanlılar kendilerini davet ettiği için Hindistan'da oldukları ve bundan sonra da şikâyet etmeden ve bazen de kendi çıkarlarına uygun olduğu için Britanya yönetiminin gündelik gerçeğini kabul ettikleri yönündeki özgün suçlamasına karşı, Nandy kolonizasyon süreci boyunca, sömürgeci yönetimle görünüşteki boyun eğme ve kabullenme dönemlerinde bile zihinsel bir savaşın devam etmekte olduğunu savunur. Bunu, Fanon'un aksine, psikolojik ve kültürel düzeyde muhalefet edildiğini ve etkin bir şekilde direnildiğini düşündüğü sömürgecilik ideolojisine genel bir direniş olarak genişletir. Fanon, büyük oranda psikolojiyi şiddetli direnişin devrimci pratiğinden ayırırken; Nandy ikisini yeniden birleştirmektedir. Gandi'nin içsel direniş kavramını ciddiye alarak sömürgeci alanın dinamiklerini karmaşıklaştırmış ve bu manevra kendisine, Homi K. Bhabha'nın çalışmalarını bekleyen bir strateji olarak, psikanalizin bazı düşüncelerini alana katma imkânı sağlamıştır (Bhabha 1994).

Türetilmiş Söylem

Gandi'nin şiddet içermeyen direniş stratejisi Nandy'nin, Fanon'un uyguladığı, birincinin şiddetinin ikinci tarafından eşit şiddetle cevaplandırıldığı yerleşimci ve yerli arasındaki Hegelci diyalektik uyarınca, sömürgeciliğe zıt terimlerle karşı çıkışın ne zaman en etkin seçenek olduğu ve hatta etkin olup olmadığı sorusunu sormasına neden olmuştur. Yerlinin şiddet cevabı, Gandi'ye göre sömürgecilik değerlerinin içselleştirilmesi anlamına gelmektedir – her ne kadar Fanon bu argümana, şiddete başvurmamanın kendisinin bir Batılı sömürgeci kavram olduğunu ve yalnızca sömürgeciler ve yerli burjuva elitinin tercih ettiği bir seçenek olduğunu söyleyerek cevap vermişse de (Fanon 1965: 49). Nandy, geleneksel direniş türleriyle ilgili stratejik sorunun, sömürgeci rejimin yapısını ve kurallarını benimsemeleri olduğunu ve dolayısıyla genellikle etkin bir şekilde bastırılabildiklerini öne sürmüştür. Bugün artık yapısökümcü diyebileceğimiz bir şekilde davranıp oyunun kurallarına meydan okumamız – sömürgeci makamların kurdukları güç yapısının yönünü şaşırtan başka kurallarla oynamak - daha iyi değil midir? En kurnazca ve etkili hamle farklı kuralları benimsemek, sömürgeciyi kurnazlıkla alt etmek, kendi oyununu farklı oynayarak, devamlı kuralları değiştirerek ve kendi ideolojisinin başka bölümlerini hatırlatarak veya yıkarak (örneğin Hristiyanlık, hukukun üstünlüğü ve Gandi'de erkeksilik) şaşırtmak olabilir. Nandy, bir tahakküm durumunda, diğerinin kurallarıyla oynadığınız sürece, onu yenmenizin olası olmadığını ileri sürmektedir. Milliyetçi direnişin ideolojik ve kültürel türlerine ilişkin olarak bu, eğer sömürgeleştirilen sömürgeci işgale milliyetçilikle cevap verirse, her ikisini de anlaşılabilir kılan ve bu ölçüde de sömürgeci güçlerin kontrolü altında tutan bir kavram kullandıkları anlamına gelmektedir. Elit milliyetçiler, Nandy'nin acımasız tabiriyle "dekoratif muhalifler" hâline gelir (Nandy 1983: xiv).

Nandy, bu savı öne sürerek üç yıl sonra Partha Chatterjee'nin *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası* (1986) başlıklı kitabında daha da kapsamlı olarak ele aldığı, Gandi'nin "türetilmiş söylem" sorunsalının altını çizmektedir. Kitabın başlığının genelliğine rağmen, Chatterjee'nin analizi, 1857 askerî direnişinin ardından hiçbir zaman sömürge karşıtı mücadelenin birincil taşıyıcısı olmayan Hindistan örneğiyle sınırlıdır. Elbette, başka kolonilerin çoğunda, türetilmiş olsun veya olmasın, terörizm ve sömürge karşıtı gerilla hareketleri büyük başarıyla yürütülmüştür. Ancak

Chatterjee, öncelikle sömürgeci dünyada milliyetçiliğin, bir düzeyde tahakkümüne karşı çıkması gerektiği düzeni bir başka düzeyde onaylamak suretiyle faaliyet gösterdiğini öne sürerek, milliyetçiliğin temelini eleştirmekle ilgilenmektedir. Sömürge karşıtı milliyetçilik sömürgeci güçle aynılığını ve eşitliğini ileri sürmek isterken, bir başka düzey olan ulusal kimlik ve ulusal kültür düzeyinde ondan farklı olduğunu ortaya koymak istemektedir. Bu, sömürge karşıtı milliyetçiliğin "iki çelişkili ve karşılıklı olarak vazgeçilmez eğilim" sergilediği anlamına gelmektedir. Nandy gibi Chatterjee de bu çelişkiyi modernite sorunu etrafında ele almaktadır: Geleneksel olarak milliyetçilik, sömürgeci devletin modernite anlatısına erişimiyle özdeşleştirilmiştir. Aynı zamanda sömürge karşıtı milliyetçilik, ilk olarak İrlanda'da bu şekilde geliştirilen yerel bir ulusal kültür adına modernitenin reddi şeklini almaktadır. Bu ikili iddia, seslendiği kitlenin ikiliğiyle de desteklenmektedir: Chatterjee'nin ifadesiyle;

> Milliyetçi metinler hem milleti oluşturduğu söylenen "halka" hem de milliyetçiliğini yönetme iddiasını sorguladığı sömürgeci yöneticilere sesleniyordu. Milliyetçilik her ikisinde de sömürgeci, geri kalmış halkların modern dünyanın koşullarında kendilerini yönetmek üzere kültürel olarak yetersiz olduğu iddiasının yanlışlığını göstermeyi amaçlıyordu. Milliyetçilik, sömürgeleştirilmiş halkın aşağı olduğu iddiasını reddetmiştir; aynı zamanda geri kalmış bir ulusun da kültürel kimliğini korurken kendini "modernize" edebileceğini öne sürmüştür. Böylece, siyasi tahakküme yönelik sömürgeci iddiaya meydan okuduğu hâlde, sömürgeci tahakkümün dayandığı modernitenin entelektüel önermelerini kabul eden bir söylem geliştirmiştir (Chatterjee 1986: 30).

Chatterjee'ye göre moderniteye, kalkınmayla ilgili fikirlere ve gelenek ve durgunluktan çıkıp tarihsel zamana giriş, Marx'tan Nehru'ya ve diğerlerine kadar sömürge karşıtı milliyetçiliğin genel anlaşılma biçimlerine işaret etmektedir. Fanon için bile, elit veya popüler sömürge karşıtı milliyetçiliğin iddiaları ancak yöneten ulustan siyasi modernite ideolojisinin benimsenmesiyle devam ettirilebilir. Bu hamle, yalnızca dekolonize olan ulusu ideolojik olarak tuzağa düşürmüş olmaz; aynı zamanda bu ulusun kültürel farklılık iddiasıyla muhakkak çelişkili olarak işler. Diğer bir deyişle, farklı bir ulusal kültüre sahip ve farklı bir ulus olduğunuzu iddia etmekle paradoksal olarak, farklılık iddia ettiğiniz sistem ve kültürün kendisinden alınmış kavramları kullanıyorsunuzdur.

Böylece Nandy, pek çok sömürgeleştirilmiş kültür için mesele hâline gelen bir konuya değinmektedir; bu konu, Batı'nın modernitesine ve onun kavramsal siyasi aygıtına, geleneğe ve büyük oranda tasavvur edilen bir modernite öncesi geçmişe dönmeyi savunmak dışında bir çerçevede nasıl direnilebileceğidir. Fanon'un yeni bir ulusal kültürün mücadeleden doğacağı ve bunu yaparken eski kültürü yıkacağı yönündeki savı belli ki, moderniteye direniş olarak tamamen tatminkâr bir çözüm değildir (Fanon 1965: 197). Milliyetçilikle ilişkili olarak Chatterjee, "ulus" kavramının bütünlüğünün yapısökümünde bir çözüm önermiştir (Chatterjee 1993). Diğer yakın zamanlı analizler, Batı'nın etkisine bir cevap olmayıp, sömürgeci kültürün ürünü olan sömürgeci modernite türlerinin gelişimine işaret eder: Tani Barlow, "Avrupalı olmayan kolonilerin modernitesi, Avrupa modernitesinin sömürgeci çekirdeği kadar tartışılmazdır." diye yazmıştır (Barlow 1997: 1; Burton 1999; Chatterjee 1995 Panikkar 1995). Nandy için de çözüm, moderniteye ilişkin diyalektik bir görüşte, toplumsal cinsiyet ve melezlik kültürlerinin kaynaştırılmasının dönüştürücü potansiyeli aracılığıyla bir karşı modernitenin yaratılmasında, hayali ve saf bir yerel bilgiye dönmek yerine, klasik ve halk bilgilerinin, safın ve karışımın, yükseğin ve alçağın, erkeksinin ve kadınsının diyalektik bir karışımından türetilen bir repertuvar olacak yeni gelenekler yaratılmasında yatmaktadır: melezleştirilmiş modernitede.

Bir Tür ve Strateji Olarak Melezlik

Sen en iyisin
Sen Napoleon Brandy'sin
Sen en iyisin
Sen Mahatma Gandi'sin...

1930'lar itibariyle Gandi, dünya çapında üne kavuşmuştu ve özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde yaygın olarak tanınmıştı (Bhattacharya 1969: 245-62). 1934 yılında Broadway'de oynanan *Anything Goes* başlıklı gösteride, Cole Porter'ın "You're the Top" (Sen En İyisin) isimli şarkısı mizahi olarak Gandi'yi, Mona Lisa'nın gülümsemesi, Garbo'nun maaşı, şeffaf yapıştırıcı, Pepsodent diş macunu, Waldorf salatası ve Mickey Fare'yi de içeren diğer ün sahibi isim ve nesnelerle karşılaştırmıştır. Gandi'yi brendi ile kafiyeli olarak kullanmanın uygun olmadığının farkında olmasa

da esasen eklektik bir liste yaratmıştır. Gandi'nin popüler medyayı, paradoksal şekilde, moderniteye getirdiği sömürge karşıtı eleştirinin çeşitli ifadelerini yansıtmak üzere bir araç olarak kullanması, Nandy tarafından altı çizilen kültürel stratejinin özelliklerinden biriyle uyumludur: melezlik. Nandy, Gandi'nin Hinduizm ve sömürgecilikle, kültürel özgünlük hakkında önemli bir farkındalık oluşturmak konusundaki benzersiz başarısını aşağıdaki şekilde tarif etmektedir:

> Hindu milliyetçiliğinin alternatifi, klasik ve halk Hinduizm'in bir karışımı olan ve Hindu olan - olmayan çoğu Hint'in yaşadığı, kendini bilmeyen bir Hinduizm'dir. Kipling'in içerlediği, bu eşikte olma hâlidir. En büyük Hint sosyal ve siyasi liderlerinin son iki yüzyıldır öz tanımlarını Hintli bir şekilde kurdukları bu eşikte olma hâlidir.
>
> Zaman zaman arzu edilenden daha lakayt bir biçimde Charlie Chaplin ve Micky [metindeki hâliyle] Fare ile karşılaştırılan bir adam olan Gandi'nin siyasi stilindeki "asgari protesto hareketinin" ve etkili protestonun "ikiyüzlü" karışımına ve folklora ve gene nizama uygun olanın "komik" ve "absürt" karışımına daha iyi bir örnek verilemez (Nandy 1983: 104).

Nandy, Gandi'nin Hinduizm'i gibi siyasi tarzının da şovmenin birbiriyle uyuşmayan tarzları, kültürleri, kastları ve sınıfları birbirlerine karıştırmak konusunda kendine özgü üslubunu fark etmiştir. Bu edimsel melez tarz, kendisinin popülerliğinin; yalnızca Hint Hindu burjuva elitinin değil, aynı zamanda kamusal olarak kendini özdeşleştirdiği Hindu köylü sınıfının büyük çoğunluğunun – ki söz konusu köylü sınıfını daha önce ulusal düzeyde etkin bir şekilde harekete geçirmeyi hiçbir siyasetçi veya siyasi parti başaramamıştır – aktif ve coşkulu desteğini nasıl kazandığının sırrını oluşturmaktadır. Nandy'ye göre, "eşikte olma" [liminality] yalnızca diasporada postkolonyal göçmen olma durumu değil, aynı zamanda Bhabha'nın da öne sürdüğü üzere, Hindistanlı olmanın özgün durumunu da teşkil etmektedir. Nandy, eşikte olma ve saf olmama kavramlarını yan yana kullanarak ve "özgünlük" değerlerini atfettiği kendinin bilincinde olmayan "Hindistanlılık" özelliklerini hatırlatarak, karmaşık bir siyasi mesaj iletmektedir. *Hindutva*'nın bir ideoloji olarak özgün Hindistanlılık anlayışını oluştururken esnek ve melez olduğu gösterilebilir (Savarkar 1942); Nandy'nin, kast ayrımları veya Müslümanlar ve Hindistan'daki diğer azınlık dinlerinin komünal eşikte olma hâlinden etkilenmediği belli

olan, Hindu olsun veya olmasın bütün Hindistanlıların "kendi bilincinde olmayan bir Hinduizm" yaşadıkları yönündeki alışılmadık iddiası, postkolonyal Hindistanlı kültürel eleştirinin ne kadarının bakış açısı bakımından, görünüşte seküler olsa da örtülü olarak Hindu olduğu sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Nandy öte yandan, bir başka düzeyde Gandi'nin "komik" ve "absürt" yanlarını vurgulayarak, Gandi'nin kültürel melezlik kavramında zaten bulunan çok farklı bir siyasi olasılıklar istikametinin açılmasını sağlamıştır.

Gandi her zaman fikirlerinin bir sistem oluşturmadığını savunmuştur. Kendi düşünüş tarzı her daim temelde sistematik karşıtı olmuş ve bir tür radikal kültürel eklektizm olarak işlemiştir. Bunu, gerçeğin pek çok yanı olduğuna yönelik Jainist fikrin kendince yorumunu geliştirmek suretiyle kavramsal bir düzeyde desteklemiştir. Batı modernitesini ve türetilmiş söylemleri reddetmesine rağmen, Batılı düşünürlerden çok şey aldığını serbestçe kabul etmiş ve bir tür kültürel ve epistemolojik çoğulculuğu savunmuştur. Gandi serbestçe diğer dinlerden, özellikle Hristiyanlık, Budizm ve daha da stratejik olarak İslam'dan bazı fikirleri almış ve sık sık, bunu yaparak kendi Hinduizm'inin bozulmasına yol açtığı iddiasıyla eleştirilmiştir. Sonuçta yarattığı, tek tek dinlerin kurumsal cisimleşmelerini kıran sistematik karşıtı bir senkretizm aracılığıyla farklı dinî düşüncelerden farklı ögelerin yaratıcı bir sentezidir. Kökleri Hinduizm'de olduğu hâlde Gandi bütün dinî geleneklere açıktı; zira hepsinin aynı Tanrı'dan kaynaklandığına inanıyordu. Gandi kendi diaspora kaynaklı diğer fikirleri ve kültürel türlere ilişkin alıcılığını, köklülük ve açıklığın – yerel Hinduizm'inin çok eski zamanlardan kalma mirasında köklülük ancak dünyanın bütün büyük dinlerinin manevi miraslarına da açıklık – bir birleşimi olarak teorileştirmiştir. "Bütün dünyadan asil düşünceler bize gelsin" sözü, en sevdiği sözlerden biriydi. Bikhu Parekh, Gandi'nin eklektizmine yapılan itirazlara cevaben Gandi'nin yöntemini şu şekilde savunur:

> Gandi'nin eleştirmenleriyle tartışması, dine ve dinî gerçeğe ilişkin çok farklı iki yaklaşımın altını çizmektedir. Gandi için din bir kaynak, kendisinin uygun gördüğü şekilde çıkartılabilecek, birleştirilebilecek ve yorumlanabilecek bir dizi sezgiydi. Dolayısıyla dine ilişkin yaklaşımı derin şekilde tarih dışı, engelsiz, geleneksel karşıtı ve liberaldi ve kutsal metinleri okuyarak dinsel gelenekleri kendi bütünlükleri içinde anlamak için hiçbir çabası yoktu (Parekh 1997: 37).

Bu melez yöntem, postyapısalcılık veya postmodernizmin etkisini ortaya çıkarmak olarak da tarif edilen bir şekilde, bazı çağdaş Hint yazılarında da teorik bir düzeyde işlemekte ve yakın dönemde Batı'da ortaya çıkan düşünce sistemlerini barındırdığı için eleştirilmektedir. Kültürel olarak köklülüğün, bir veya daha fazla kültürün mevcut kaynaklarına karşı açıklık eklenmiş hâli, göçmenin de kültürel durumunu tarif edebilir. Gandi'nin yöntemine yapılan itirazlar, Nandy ve Bhabha'ya yapılan itirazların öncülleridir. Eğer Parekh'in Gandi betimlemesindeki din kelimesini "teori"yle değiştirirsek, bu tanım teoriyi ve tarihi, her daim kendi kavramsal önceliklerine uygun olarak yorumlamak üzere, yeni kavrayışlar için tarayan Nandy ve Bhabha'nın yöntemlerini de iyi tarif edecektir. Parekh şöyle devam eder:

> Eleştirmenleri için bir din, belli bir tarihsel olayda benzersiz şekilde konumlanmış, ahlaki ve manevi itibarı olan, belli bir topluluğun temelini oluşturan ve temel metinlerinin dikkatli ve sadık bir şekilde incelenmesini gerektiren tarihsel bir gelenekti.

Gandi'nin kutsal metinleri yeniden yorumlaması gibi Nandy ve Bhabha da bireysel eleştirmeni, alınan fikirleri ve geleneksel dogmayı kabul etmek yerine, kavrayış arayışının merkezinde olmaya teşvik ederek ve kültürler arası diyalog, etkileşim, tercüme ve dönüşüme alan açarak teorik ve siyasi metinleri yeniden yorumlar. Her iki eleştirmen de yazılarında, tipik olarak dayandıkları teorik geleneğin tarihsel bütünlüğünü ihlal etmiş ve dolayısıyla kapsamını kurumsal olmaktan çıkarmıştır. Bhabha kendi "korkusuz tarihsel bağlantı" eğiliminden bahsederken, Nandy şöyle yazar: "Dolayısıyla ben, bu makaleleri, tarihin değerlerini reddeden ve onlara meydan okuyan, alternatif bir tarihsel mitografi olarak ilan etmekten çekinmiyorum." (Bhabha 1994: 199; Nandy 1983: xv). Parekh'in gözlemlediği gibi, tarihsele karşı çağdaş yorumlama diye adlandırılabilecek iki yöntem, sistematik, tarihsel yorumlama ve entelektüel özgürlüğün karşılıklı, ancak pek çok açıdan karşıt faziletlerini sunarak, en derin düzeyde birbirlerini düzenler ve devam ettirir. Gandi'yi eleştirenler, esasen Gandi'den Gandi olmamasını, daha ziyade yerleşmiş geleneklerin sınırları içinde bir dinsel düşünür olmasını istiyorlardı; benzer şekilde, eğer Bhabha yorumlama yöntemlerini eleştirmenlerin itirazlarına cevaben değiştirmiş olsa Bhabha olmazdı, dâhiyane kavrayışlar kaybolurdu ve geleneksel bir kültürel veya tarihsel eleştirmen olarak kalırdı.

Samas ve Melezlik

Doğu'nun ve Batı'nın tuhaf bir karışımı olarak her yerde yersiz hissederken, hiçbir yerde evimde hissedemiyorum (Nehru 1936: 597).

Siyasi pozisyonlar bakımından Nandy, pek çok açıdan yerelliğin savunucusu kılıfı altında Gandi'ye çok yakındır. Bhabha'nın siyasetinin ise Gandici olarak adlandırılabilecek en ufak şeye bile taban tabana zıt, daha açık şekilde Nehru'nun kozmopolitan sömürge karşıtı sosyalizmiyle ilişkili olarak konumlandırılmış olduğunun altı çizilmelidir. Fakat kavramsallaştırma ve alternatif siyasi stratejilere ilgi düzeyinde, Gandi ve Bhabha'nın senkretik teorik yöntemleri arasındaki benzerlik kışkırtıcıdır. Bhabha için olandan daha fazla olmamak üzere, Gandi için melezlik basitçe bir eklektizm veya rastgele karışım meselesi değildir. *Hind Swaraj*'da şöyle yazar:

> Hindistan, farklı dinlere [*dharma*] sahip insanlar içinde yaşıyor diye tek bir ulus olmaktan çıkamaz. Yabancıların bir topluma katılması ulusun ortadan kalkmasını gerektirmez; yabancılar ulusun içine karışır. Bir ülke, ancak böyle bir koşul sağlandığında bir ulus olur. Bu ülkenin asimile etme kapasitesi [*samas*] olmalıdır. Hindistan her daim böyle bir ülke olmuştur (Gandi 1997: 52).

Gandi'nin kullandığı, burada "asimile etme kapasitesi" olarak tercüme edilen Guceratça *samas* sözcüğü, aslında dilsel melezlik, "dil bilgisinde, iki veya daha fazla önceden var olan sözcüğü kullanarak yeni bir sözcük oluşturma yöntemi" kapasitesine işaret etmektedir. Dilsel bir uygulama olarak *samas*, genellikle konuşma dilinde benzer seslere sahip veya kafiyeli oldukları için, ikincisi bir anlam ifade etmese bile (örneğin çay yerine *chabha*) yan yana kullanılabilen iki kelimeyle yapılır. Ancak Gandi'nin örneğinin gücü, *samas*'ın (mutluluk ve üzüntü, mutluluk-mutsuzluk anlamına gelen) *sukhdukh* kelimesinde olduğu gibi, birbirine karşıt, kesin olarak birbirinin içine alınmayacak kategorilere işaret eden iki kelimeyi birleştirme uygulaması anlamına işaret etmektedir. Her ne kadar baskın vurgu içermek ve içine almak üzerineyse de bu boyut, ilgili bir kelime olan *samavesh*'teki kadar güçlü bir şekilde ima edilmemiştir. Etimolojik olarak *samas*, eşit anlamına gelen *sam* (*sam* ayrıca eşitlik ve metanet anlamına gelecek şekilde bir ön ek olarak da yaygın şekilde kullanılmaktadır) ve birlikte olmak anlamına gelen *aas*'tan türetilmiştir. Dolayısıyla *samas*, eşit koşullarla kapsanan, asimile edilmiş bütün içinde kendi ayrıksılıkla-

rını koruyacak şekilde yan yana getirilen, bileşen parçaları vurgulayan bir yapı yaratır. Samas'ın yapısı, dil bilgisi bakımından iki kelimeyi, çekime bağlı olarak, zamirden sıfata veya fiile vb. dönüştürerek birleştirmek anlamına gelen, anlaşma anlamındaki *sandhi* Sanskrit sistemiyle karşılaştırılabilir. Bunlar arasındaki temel fark, *sandhi*'de kelimelerin bir tür değişime uğraması gerekirken, *samas*'ta değişimin olmamasıdır. Dolayısıyla *samas* kavramını kullanarak Gandi, farklı dinlere mensup göçmenlere cevaben, Hindistan'ın bileşik veya kaynaşım sözcüklerin üretilmesine benzer bir kültürel kapasitesi olduğunu göstermektedir. *Samas*, aynı dilde bir araya getirilen karşıt sözcükler anlamına gelirken, Gandi'nin örneği aslında, *samas*'ı, melezin "farklı dillere mensup ögelerden oluşturulan birleşim sözcüğü" (Oxford İngilizce Sözlük) anlamına geldiği Batılı dilsel melezlik filolojik yapısına yaklaştırmaktadır.

Böylece Gandi, Bhabha'nın ve Bakhtin'in "kasıtlı" dilsel melezlik açıklamasından ilham alarak, temel dilsel ilişkiyi bozan kültürel melezlik tezini önceden haber veren farklı kültürlerden halkların karışımında dilsel ve kültürel melezlik arasındaki bağlantıyı kurmuştur (Bhabha 1994; Young 1995a). "Melezlik" kavramının postkolonyal söyleme, her ikisi de ırksal saflığın ve kastlar arasında ırksal farkın sosyal uygulamasının, gündelik sosyal dokunun merkezî ve kurumsal bir özellik olduğu bir Hindistan'da büyüyen, azınlık topluluklarının üyesi olan Bhabha ve Salman Rüşdi tarafından tanıtılmış olması kayda değerdir; söz konusu kurumsal "saflık" rejimine karşı çıkmak için Gandi, siyasi enerjisinin büyük bölümünü harcamış ve düşüncesinin ve gündelik hayatının her boyutunda bu rejimi reddetmiştir. Her ne kadar basit veya doğrudan bir bağlantı olduğu öne sürülmese de kavramın maddi, tarihsel ve siyasi karşı koyucu kuvvetinin en bariz şekilde ortaya çıktığı yer; safın katışık, katışığın da saf, dokunulmazın dokunulabilir hâle geldiği, Gandi'nin siyasi düşüncesinin melezleştirilmiş dünyasıdır. Melezleştirme pratiğinde Gandi, Bhabha'nın bir moderniteyi okuma şekline dönüştürdüğü, Hindistan kültürünün çelişkili, ancak dinamik ögelerine meydan okumuş ve bunları ifade etmiştir.

Nehru, Gandi hakkında, "Anlaması çok zor bir insandı; bazen kullandığı dil neredeyse anlaşılmazdı." diye şikâyet etmiştir (Nehru 1936: 73). Hindistan'da retorik süslü sözlerin ve ağdalı bir dilin yaygın şekilde kullanılmasına karşı çıkmak için basitleştirilmiş bir tarz benimsese de Gandi'nin kullandığı dil, daha ziyade konuşma dili olarak ve deyimsel kalmıştır. Gandi'nin yazıları ve özellikle de konuşmaları üzerine yorum yapanlar,

genellikle bağlantısız konuların, görünüşte neredeyse o anda rasgele bir araya getirildiği, nevi şahsına münhasır ve eklektik bir şekilde karmakarışık bir şekilde sunulduğu, şeklen melezleştirilmiş olduğuna dikkat çekerler. Bu konuda bilinen bir örnek, 1916'da Benares Hindu Üniversitesinin açılışında yaptığı konuşmadır (Gandi 1958-84: 210-16). Aynı yıl ekonomik ve ahlaki gelişme hakkında yaptığı konuşma, editörünün ifadesiyle, "tek nefeste Yeni Ahit'ten, Shakespeare'den ve Darwin'le beraber doğal seleksiyon ilkesini bulan kişi olan A. R. Wallace'dan" alıntı yapar (Gandi 1997: 156). Sonuç olarak, Mao Zedung gibi Gandi'nin düşünceleri de genellikle yazılarından alınan bölümlerin derlemelerinde okunur (Gandi 1993). Gandi'nin yazılarındaki bu zor eklektizm ve Bhabha veya Gayatri Spivak gibi belli bazı Hindistanlı postkolonyal eleştirmelerin yoğun ve geçirimsiz tarzı arasındaki benzerlikler de dikkate değerdir.

Hint Postkolonyal Teorisyenlerin Tarihsel Stratejisi

Dolayısıyla Gandi'nin kültürel eleştiri *stratejileri* ve *yöntemiyle*, çağdaş Hindistanlı postkolonyal eleştirmenlerinkiler arasındaki benzerlikler, *içerik* düzeyinde yalnızca Nandy tarafından ayrılan ögelere yayılır. Kendisi bu etkenleri (Gandi'nin kendisinden çok daha doğrudan), Marksizm ve moderniteye karşı konumlandırırken; onun aksine diğer pek çoğu, Nandy'nin ontolojiye tarihin üstünde öncelik tanımasını reddetmiş ve daha ziyade, Marksist Ortodoksluğun metodolojik savları ve kavramsal varsayımlarına müdahale etmek ve onları dönüştürmek üzere Gandici kavrayışlar ve stratejiler geliştirmişlerdir. Bunu yaparak da tipik bir üçkıta diyalektiği denebilecek bir tarzla, kurtuluş mücadelesi sırasında katı bir şekilde birbirine karşı duran Gandi ve Komünist Parti tarafından temsil edilen iki tarihi akımdan alınan ögeleri etkili bir şekilde yan yana getirmişlerdir. Hint sosyalizminin düşüşüyle, köylü-proleter birliğine dayanan bir Marksist-Gandici ittifak olasılığını geliştirmek üzere yeni hamleler başlatılmıştır (Joshi 1986). Hint postkolonyalizminin ısrarcı entelektüel çerçevesi ve siyasi bakış açısı, Marksizm'inki olarak kalmış ancak bu, artık yalnızca köylü sınıfı, alt kastlar, kabileler ve Gandi'nin genel ifadeyle "ezilenler" olarak tarif etmeye alışkın olduğu sınıflara da vurgu yapmayan aynı zamanda, daha önce alışkın olduğundan çok daha fazla amillik, toplumsal cinsiyet ve psikoloji meselelerine ilişkin ilgi içeren bir

Marksizm'di. Hint Marksistlerinin o zamana kadar, Hindistan siyasetini ve Hindistan tarihini modernite ve geleneğin değerlerinin bir çatışması olarak betimleyen Marx'ın inşa ettiği yorumsal çerçeve içinde hareket ettikleri ve Marksizm'i ve Hindistan tarihinin gidişatını sömürgeci modernitenin ilerici ve modernize edici boyutlarıyla özdeşleştirdikleri öne sürülmüştür. Bu, Sumit Sarkar'ın da ileri sürdüğü üzere, sömürgeleştirilmiş Hindistanlılar için en önemli modernite sorununun var olduğu sosyal reform ve kültür alanlarına yetersiz ilgi göstermekti (Chakrabarty 1992; Chatterjee 1997: 9; Sumit Sarkar 1989). Öncü siyasi elit ve kitleler arasındaki ve klasik Marksizm'in proletaryanın önceliğine bağlılığı ile üçkıta Marksizm'inin köylü sınıfının rolü hakkındaki farkındalığı arasındaki ikilik devam etmiştir. Hindistanlı entelektüeller arasında Marksizm'in Ortodoks olmayan kavramların dâhil edilmesiyle dönüşümü, kısmen 1960'lar ve 1970'lerde üçkıta Marksizmi'nin ve özellikle Maoist Marksizm'in artan prestiji nedeniyle, kısmen 1967 yılında Batı Bengal'de Naxalbari'de başarılı bir köylü devrimi örneğinden esinlenerek (ki söz konusu devrim başlangıçta Hindistan'da her iki komünist parti tarafından kınanmıştı) ve kısmen de Olağanüstü Hâl döneminde (1975-7) Kongre Partisi'nin saygınlığının düşmesinin sol ve alternatif sol seçeneklere yönelik artan bir ilgiye neden olmasından dolayı, bağımsızlıktan ancak yirmi ila otuz yıl sonra başlamıştır. Bu noktada, milliyetçi Hint tarihçilerin, Hindistan bağımsızlık hareketini elit siyasi liderlerin bir ürünü olarak tarif etmelerinin sınırlı bir açıklama olduğu açığa çıkmıştır. Bu dönüşümü harekete geçirmek için Ahmad, Bhabha, Chakrabarty, Guha, Spivak ve Sunder Rajan gibi yurt dışında çalışan entelektüeller, sömürge karşıtı aktivistlerin eskiden kalma örneklerine dayanmış ve kendi ulusal sınırları dışında meydana gelen gelişmelerin sınama ve olanaklarına cevap vererek, enternasyonalist bakış açılarını benimsemesiyle tanımlanan yeni Hint teorik çalışmaları üretmişlerdir.

Spivak'ın ve özellikle Bhabha'nın çalışmalarına karşı düşmanca bir tavır takınan yorumcular, genellikle bunların soyut olmasından veya tarihî ve maddi bir dayanağı bulunmamasından şikâyet eder (Parry 1994b). Bu tür yorumlar, söz konusu çalışmaları tarihsel bir boşluk içinde yaratılmış ve tamamen oluşmuş hâlde havadan düşmüş gibi sunar ve Hindistan bağlamına pek ilgi göstermez. Spivak'ın ve Bhabha'nın çalışmaları, Maduniyet Çalışmaları grubununkiler gibi en iyi, Hindistan entelektüel kültürü ve siyasi tarihinin sorunlarıyla bağlantılı olarak anlaşılabilir. Bu yazarların tamamı, Hint

akademik Marksizm'inde bulunan teorik ve siyasi kısıtlamalara meydan okumuştur. Solda alternatif kavramsal çerçevelerin mümkün olduğu fikrini öne sürerek, Avrupa merkezciliğe ilişkin üçkıta eleştirisinden ve "postyapısalcılık" olarak daha sonra ortaya çıkan teorik türlerden faydalanmak suretiyle bir boyutu, dar bir şekilde Hindistan'a odaklanmaya devam eden Hint entelektüel hayatının Hindistan merkezciliği olan, emperyalizmin miraslarına karşı çıkmışlardır. Chatterjee'nin "milliyetçi düşünce ve sömürge dünyası"nı eleştirmesi bile odak noktası bakımından tamamen milliyetçi olması ve Hindistan'ın sınırlarının ötesine hiç bakmaması nedeniyle bu duruma delil oluşturmaktadır. Aynı şekilde bazı yorumcular, Spivak'ın veya Bhabha'nın çalışmalarının her zaman doğrudan Hindistan'daki koşulları ele almadığına dair gözlemin bunun reddedilmesi için dayanak oluşturduğunu düşünmektedir. Bu, diasporada olsun kendi ülkelerinde olsun, bütün Hint entelektüel üretiminin yapması gerekenin bu olduğu yönündeki aşırı dar varsayım, Chakrabarty'nin "Avrupa'yı kırsallaştırma" projesinin bu tür bir bağlamda radikal bir müdahale olmaktan ziyade, miyop bir entelektüel milliyetçiliğin kendi kendini olumlayan bir hareketi olarak yorumlanma tehlikesiyle karşı karşıya olduğunu göstermektedir (Chakrabarty 2000).

Yakın dönemde ortaya çıkan Hint Postkolonyal Teorisi, bu tür varsayımlara genellikle meydan okuduğu için rahatsız edici bir kuvvetle faaliyet göstermiştir. Alışılmadık bir şekilde, Marksizm'in Hint sömürge karşıtı hareketinde kısmen değer verilmeyen bir yorumunun gözden geçirilmesi ve iyileştirmesi çabasını ortaya koymuştur. Kurtuluş sürecinin bir parçası olarak Üç Kıta'da başka yerlerde olan şeyler, yani yerel sosyal ve siyasi koşullar ve tarihlere uygun olarak ifade edilmesini sağlamak üzere Marksizm'in tercüme edilmesi, gözden geçirilmesi ve uyarlanması ve aynı zamanda kurtuluş mücadelelerinin diğer türlerini kapsaması için ilgi alanının sınıf siyasetinden öteye de genişletilmesi, Hindistan'da ancak bağımsızlıktan sonra gerçekleşmiş ve postkolonyalizmin teorik çalışmalarının enerjisinin büyük kısmını sağlamıştır. Postkolonyal teoride Hindistan'ın baskın olması kısmen, yirminci yüzyılda üçkıta siyasi aktivist ve teorisyenlerinin çalışmalarına borçlu kalarak, aynı zemini yeniden işleyerek ve örneği Arjun Appadurai'nin yazılarında bulunabilen (Appadurai 1986) kültür, mallar ve kültürel etkileşimin ürünleri üzerine argümanların sonuçlarını zorlayarak, hatırlatarak ve genişleterek, Marksizm'in yeniden yazıldığı ve dönüştürüldüğü bu teorik bakımdan ertelenmiş eylemin sonucudur. Ya da köylü sınıfından başlayarak ama aynı zamanda

kadınlara, yerel azınlık gruplarına ve Spivak'ın çalışmalarında olduğu gibi bununla beraber gelen teorik yön değiştirmelere (Spivak 1993, 1999) odaklanarak, siyasi tabanın yelpazesini genişleterek ya da Marksizm'in Sartre, Fanon ve Frankfurt Okulu'nda bulunan (saldırgan yapıdaki) psikanalizin uzun zamandır devam eden ancak Bhabha'nın çalışmalarına kadar Hindistan'daki Marksizm'de rastlanmayan ifade biçimini bünyesine katarak (Wolfenstein 1993), veya erken dönem Marx ya da Gramsci gibi daha yakın zamanda yayımlanan çalışmalardan, Mao gibi daha sonra ortaya çıkan üçkıta siyasi teorisyenleri veya Maduniyet Çalışmaları tarihçilerinin çalışmalarından alınan kavramların dikkate alınmasıyla mümkün olmuştur. Bu teorik yeniliklerin pek çoğu, postkolonyal teorinin en son hâlini ortaya çıkartan ve etkili bir şekilde parametrelerini belirleyen olağanüstü entelektüel enerji içeren dinamik bir alan yaratarak, aşağı yukarı eş zamanlı olarak ya Hindistan'da ya da önemli bir şekilde Hindistan'ın entelektüel ve siyasi ortamının sınırlarının dışında meydana gelmiştir.

Maduniyet Çalışmaları

Hem Spivak'ın hem de Bhabha'nın getirdiği teorik yenilikler, *Beyaz Mitolojiler*'de (1990) çalışmalarına ilişkin yaptığım detaylı tartışmalarda da öne sürdüğüm üzere, üçkıta modernite karşıtlığının teorik kaynaklarına dayanarak, klasik Marksist modelin Avrupa merkezciliği sorununa müdahaleler olarak anlaşılabilir. Bu kapsamda, kültürel alandaki çalışmaları, Ranajit Guha ve Maduniyet Çalışmaları tarihçilerinin 1980'lerin başından beri tarih yazımı alanında bu yönde yaptıkları üstün değişiklikler ile uyumlu ve onlar üzerinde giderek daha etkili olmuştur. Bu, büyük oranda Bengalli Marksist entelektüellerden oluşan grubun çalışmaları tarih alanını dinamik olarak yeniden inşa etmiş ve bütün dünyada duygudaş projelere ilham vermiştir (örneğin Beverley vd. 1995: 135-46). Maduniyet Çalışmaları tarihçileri de Hindistan'la ilgili olarak yerel bir sorunu ele almaktaydı: Projelerinin işaret ettiği temel soru, bağımsızlık mücadelesi sırasında aşağıda bahsedilenlerin nasıl gerçekleştiği yönündeki tarihsel soruya odaklanmıştı:

> Dönemin, bazıları kapsam bakımından çok geniş ve sömürge karşıtı bilinç alanında zengin olan pek çok köylü ayaklanması, kendilerini yerelliğin üstüne çıkartması ve ulus çapında bir emperyalizm karşıtı kampanyaya genelleştirmesi için bir liderliği boşu boşuna bekle-

miştir. Bu durumda işçi, köylü ve kentli küçük burjuvanın bölgesel mücadelelerinin büyük bölümü ekonomizme takılıp kalmış veya politize oldukları durumlarda, devrimci liderlik istekleri nedeniyle, ulusal bir kurtuluş hareketine benzer bir şeyi etkili bir şekilde oluşturmak için fazla parçalı kalmışlardır (Guha 1982b: 6-7).

Maduniyet Çalışmaları projesi, hiçbir zaman gerçekleşmemiş bir tarihin, "ulusun bağımsızlığını kazanma konusundaki tarihi başarısızlığının"– veya bir başka deyişle, sömürgeci öznenin "isyan etme hakkını" başarılı bir şekilde öne süren bir ulusal kurtuluş hareketi tarafından hayata geçirilebilecek radikal bir sosyal ve siyasi dönüşüm olmadan bağımsızlığa ulaşan Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinin benzersiz şeklinin – anlaşılmasını sağlayacaktı (Guha 1997: 47). Bunun temel bir boyutu, ulusal kurtuluş hareketinin komünalizm ve komünal hizipçilik tarafından yenilmesi ve bu yenilmenin pek çok Hindistanlı için (Pakistanlı ve Bangladeşlilerin aksine) 1947'de Britanya'nın yönetimindeki Hindistan'ın bölünmesiyle kalıcı olarak kurumsallaşmasıdır.

Gandi'nin komünalizmin, Hindistan'ın bağımsızlığı üzerindeki belirleyici etkileriyle çok tartışılan ilişkisi, Nandy'den başka çok az kişinin, Gandi'nin siyasetini, çok esaslı çekinceler olmadan benimsemeye hazır olması anlamına gelmiştir. Maduniyet Çalışmaları tarihçileri, pek çok açıdan Gandi'nin elit karşıtı pozisyonunu temelde destekliyorlardı ve Gandi'nin köylü sınıfının davasını empati yaparak benimsemesi; yoksullar, Dalitler ve Hindistan toplumunun en aşırı kenarlarına itilen herkesle – yani, tek kelimeyle madunlarla – özdeşleşmesi onlar için esin kaynağı oldu. Başka açılardan, Gandi'nin siyasi uygulama ve önceliklerinden, Gandi'yi kast-Hinduların komünalist lideri olarak gören Ambedkar'a ve Gandi'ye Hint kapitalistleriyle yakın (ve karlı) ilişkisi ve radikal köylü aktivizmini bastırmak konusundaki ısrarlı çabaları nedeniyle güvenmeyen İşçi ve Köylü Partisi liderlerine benzer şekilde, şüphe duymaya devam ettiler. Chatterjee'nin öne sürdüğü gibi, Maduniyet Çalışmaları tarihçilerine göre, Gandi yeni Hindistan devletinin siyasi şekline köylü sınıfının dâhil edilmesi olasılığını yaratmıştı, ancak köylü sınıfına sempatisi, onunla özdeşleşmesi ve onları güçlendirme vaadine rağmen, esasen "köylü sınıfı tamamen *başkaları tarafından* planlanan ve yönlendirilen bir mücadelede gönüllü katılımcılar olarak kalacaktı" (Chatterjee 1986: 124). Böylece Maduniyet Çalışmaları tarihçileri, tam da Gandi'nin en çok kontrol ve zapt etmeyi amaçladığı şeye odaklanmakla ilgileniyorlardı: madun direnişinin özerk amilliği.

Köylü direnişinin devrimci önemine odaklanan Hindistanlıların çalışmaları, esasen zaten Gandici Kisan (köylü) hareketi bakış açısından mevcuttu ve 1960'larda CPI (M) ve CPI (M-L)'nin davasını üstlendiği köylü ve kabilelerin Naxalite başkaldırıları hakkında da çalışmalar yapılmıştı (Dasgupta 1974; Ranga 1949; Sen Gupta 1979). Maduniyet Çalışmaları tarihçileri, çağdaş köylü ve kabile ayaklanmalarının radikalizminden de açık bir şekilde etkilenmişti. Bir "Naxalite" tarih yazımı yaratarak verdikleri tepki, yalnızca mevcut yerel bakış açılarından değil, aynı zamanda fikirleri Üç Kıta'da radikallere çok anlamlı gelen Batılı bir Marksist olan Antonio Gramsci'den çok etkilenen bir Marksizm'in öncelikleri aracılığıyla, Hindistan'da sosyal hiyerarşinin en altında olan kişi ve gruplara odaklanmaktı. Önde gelen liderlerinden biri olduğu Komünist Parti'nin teorik çerçevesini öngörse de Gramsci, kendi döneminde Hindistan'da ve Avrupa'da sömürge karşıtı aktivistler için esin kaynağı olan bir ulusal kurtuluş hareketinin sonucunda kurulan ülke olan çağdaş İtalya'nın, özgün siyasi koşullarını açıklamayı amaçlayan kavramlar geliştirmiştir. Gramsci'nin zamanında İtalya, pek çoğu Ahmad'ın işaret ettiği gibi, bölünmüş üçkıta sömürgeci toplumlarının, geçmişte ve mevcut durumda Hindistan'ın durumuna özellikle yakın olan, karmaşık maddi, sosyal ve kültürel özelliklerini paylaşmaktaydı (Ahmad 1996: 221-66). Victor Kiernan'ın da gösterdiği üzere, Gramsci de Latin Amerika'daki ve diğer yerlerdeki duruma kayda değer ölçüde ilgi göstermesinin yanı sıra, İtalya ve Hindistan arasında kapsamlı karşılaştırmalar yapmıştır (Kiernan 1995: 171-90). Ekonomisi tarıma dayalı Güney'in ve güneydeki adaların, sanayileşmiş Kuzey tarafından "sömürülen koloniler statüsüne" – Lenin'in "dâhilî sömürgecilik" olarak adlandırdığı yapılar yaratmak suretiyle – düşürülmesi bakımından İtalya üzerine yaptığı analizler, daha sonra ortaya çıkan Bağımlılık Teorisi'nde aynı koşullarla meydana gelen küresel ayrımları çarpıcı bir şekilde öngörmüştür. Gramsci ayrıca, üçkıta Marksizmi'nin temel sorunu olan proletaryanın nasıl köylü sınıfıyla ittifak içinde çalışabileceğinin koşullarını formüle etmiştir (Gramsci 1957: 28).

Bu soruya bir cevap Marx'ın lümpen proletarya kavramının ve daha sonraki yorumcuların "sınıfaltı" olarak tanımladıkları olgunun yeniden yorumlanmasıyla verilmiştir. Maduniyet Çalışmaları tarihçilerin temel kavramı olan marjinal "madun", Gramsci'ye atfedilmesine karşı, esasen kendileri tarafından önemli ölçüde yeniden tanımlanmıştır. Gramsci sınıf analizlerine, "madun" kavramını "tabi" ve "araçsal" kavramlarıyla birbirinin

yerine geçer şekilde kullanmıştır. Kavramın "alt kademe" anlamı, genel bir "sınıf bilincine" sahip olmayan tahakküm altındaki ve sömürülen grupların çeşitliliğini tarif etmek için özellikle uygun olduğu anlamına gelmektedir. Mantıktaki evrensel bir önerme yerine, belli bir önerme anlamı, örtülü bir şekilde üçkıta Marksizmi'nin merkezî teorik bileşenlerinden birini ortaya çıkarmaktadır. Esasen, Gramsci'ye göre madunlar arada kalan sınıf, kitlelere karşı yönetici sınıfın vekilleridir. Hindistan'da bunun eş değeri, köylü sınıf yerine *Babus* (yani İngilizce konuşan ve sömürgeci güç için birincil aracılar olan yerel elit) olacaktır. *Maduniyet Çalışmaları* dergisinin ilk sayısında Guha, maduniyeti "sınıf, kast, yaş, toplumsal cinsiyet ve görev veya başka herhangi bir şekilde ifade edilen Güney Asya toplumunun genel tabiiyet özelliği" olarak tanımlayarak bu açıklamayı genişletmiştir (Guha 1982a: vii). Daha sonra madun grupların, "*toplam Hindistan nüfusu ve daha önce 'elit' olarak tanımladığımız herkes arasındaki demografik farkı*" temsil ettiği ifade edilmiştir (Guha 1982b: 8). Guha "halk" ve "madun sınıflar" kavramlarını eş anlamlı olarak kullanmaktadır, ancak uygulamada *Maduniyet Çalışmaları*'ndaki makalelerin odak noktası, genellikle sosyal merdivenin en altında, alt sınıflardaki farklı gruplardır. Guha'nın yukarıda alıntılanan tanımına rağmen, Spivak maduniyetin kadınlar ve toplumsal cinsiyet meselelerine de genişletilmesi konusunda ısrarcı olma ihtiyacı hissetmiştir; genel olarak postkolonyal çalışmalarda madun, özellikle toplumsal cinsiyet ve etnisite temelinde, marjinalleştirilen veya güçsüz kılınan bütün azınlık gruplarıyla eş anlamlı olarak kullanılmaktadır.

Madun bilincinin geri kazanılmasını, analizlere dâhil etmek üzere, amillik ve güç dinamikleri analizi projesinin genişletilmesi; mesela Chakrabarty ve Prakash'ın çalışmalarında da görülebileceği üzere, Maduniyet Çalışmaları tarihçilerinin, Bhabha ve Spivak gibi kültürel eleştirmenlerin çalışmalarıyla giderek daha fazla etkileşim içine girmesine neden olmuştur. Üçkıta bakış açısıyla madun kavramının büyük bir gücü, sınıftan çok daha az kısıtlayıcı bir sosyal kategori ve güç yapısı sunması ve direniş ile mücadele türleri milliyetçi ve Marksist Hindistanlı tarihçiler tarafından göz ardı edilen gruplara ilgi gösterilebilmesine olanak sağlamasıdır. "Modern Prens"te (1933-4) Gramsci öncü siyasi parti ve halkın kendiliğinden direnişi arasındaki bağlantıları açıklamakla uğraşırken; Guha, sömürgeci güce karşı ilk direniş tarihinin, Gandi gibi elit liderler kendilerine liderliğini kabul ettirmeye çalışmadan çok daha önce işleyen köylü isyanı hareketlerinde bulunabilmesi için madun kavramını, Hindistan özgürlük ha-

reketini yeniden yazmak üzere kullanmıştır (Gramsci 1957; Guha 1983). Sumit Sarkar'ın (1989) öncülüğünü üstlendiği bu daha Maoist bakış açısıyla, geleneksel olarak popüler bir ulus devletin biyografisi şeklinde yazılan Hindistan'ın bağımsızlığı tarihi, aslında halkın öncelikle kendi güçlerine karşı konumlanmış olan devrimci ve dönüştürücü enerjisini emmeyi ve kontrol etmeyi başarabilmiş olan feodal ve burjuva elitin Gramsci'nin ifadesiyle, pasif bir devrimini içermektedir. Bundan sonra Hindistan'ın bağımsızlığı, sosyal dönüşüm değil, kapitalizmin hizmetinde çalışmaya devam eden sömürgeci devlet aygıtının yeniden üretimi aracılığıyla ayrıcalıkların yeniden yürürlüğe konmasını getirmiştir. Maduniyet Çalışmaları projesine, özellikle madun bilinci, amillik ve hegemonya, toplumsal cinsiyet ve bölge farkları konularına ilişkin olarak pek çok teorik ve tarihsel soru sorulmuştur. Marksist Ortodoksluk, milliyetçi tarihçiler ve Cambridge okulu hakkındaki eleştirileri, postkolonyal teori içinde en önemliler arasında yer alan kapsamlı teorik tartışmaların ve savların doğmasına neden olmuştur (eleştirel bir özet için bk., Moore-Gilbert 1999). Burada vurgulanması gereken, kitap boyunca da görüldüğü üzere, Marksizm'i özellikle on dokuzuncu yüzyılda sanayileşmiş Britanya'daki net bir şekilde bölünmüş bir sınıf siyasetine odaklanan kendi özgün tarihsel çerçevesinden, üçkıta toplumlarının çok farklı sosyal oluşumları ve güç yapılarına tercüme etme konusunda ortaya çıkan siyasi ve analitik sorunların pek çoğunun, proletaryanın tek devrimci sınıf olarak görülmesi sorununda birleştiğidir. Guha'nın müdahalesi, pek çok üçkıta ulusal kurtuluş hareketinin kullandığı teorik uygulama için kesin teorik ve kavramsal yeniden formülasyonlar sunmuştur. Madun kavramı, daha önce yeryüzünün lanetlileri, ezilenler ve mülksüzleştirilmişler denen kişilere yeni bir dinamik siyasi amillik atfetmiştir. Madun olarak ezilenler, tarihin zavallı nesneleri olmak yerine, öznesi olabilmek üzere siyasi amillik üstlenmiştir.

Dolayısıyla Ranajit Guha ve Maduniyet Çalışmaları tarihçileri, Shahid Amin (1995), David Arnold (1977), Partha Chatterjee (1986, 1993, 1997), Dipesh Chakrabarty (1989), David Hardiman (1981, 1993, 1995), Gyan Pandey (1978), Gyan Prakash (1990, 1995, 1999), Sumit Sarkar (1973, 1989), Gayatri Chakravorty Spivak (1987, 1998, 1993, 1999), Susie Tharu (1993) ve diğerlerinin çalışmalarının, Hindistan'ın Marksist Ortodoksluktan geç de olsa sapması sürecinde bireysel, farklı duruşları temsil ettikleri kabul edilebilir. Pozisyonları birbirinden ne kadar uzağa gitmiş olursa olsun, hepsi siyasi ve entelektüel anlamda Marksist

bir bakış açısından yola çıkmış ve pek çok bakımdan bu çerçeve içinde kalarak, baskılarına tepki vermeye devam etmiştir. Güney Afrika'da *apartheid*'a karşı tek inandırıcı entelektüel muhalefet yöntemi olarak Marksizm'in buharlaşmasıyla, Hindistan'ın bugün klasik Marksizm'in hâlen yaşadığı az sayıda yerden biri olduğu söylenebilir. Dolayısıyla postkolonyal teoriye yöneltilen üçkıta Marksist revizyonizm şeklindeki en sert eleştirilerden bazılarının, partinin altkıtadaki sadık üyelerinden çıkmış olması tesadüf değildir. En ikna edici itiraz, Guha'nın da işaret ettiği üzere, tam da madun gruplar ulusal bir kurtuluş hareketi oluşturmakta başarılı olamadıkları için, vurgunun devrimden bireysel veya sadece yerel direniş eylemlerine kaydığı yönündedir. Nihayetinde Maduniyet Çalışmaları projesi, bir başarısızlığın analizini içermektedir. Robert Stam'in ifade ettiği gibi, "Lenin'in siyasetiyle özdeşleştirilen, devletin ve ekonominin bir öncü kuvvet tarafından ele geçirileceği fikri, uzun zamandır yerini, Gramsci'yle ilişkilendirilen hegemonyaya direniş fikrine bırakmıştır." (Shobat ve Stam 1994: 338). Bu durumda örneğin, Laclau ve Mouffe'un (1985) hegemonya karşıtı siyasi ittifakların oluşturulması için yeni araçların geliştirilmesine odaklanan çalışmaları gibi, modern Gramscici siyasi teorinin aksine postkolonyal teori, zaman zaman üstü kapalı olarak kendi için kutlanan hegemonik uygulamalara direnişin ifadesiyle daha çok ilgilenmiştir. Bu eğilim özellikle, psikolojik direniş, ihlal ve yıkım eylemleri ve benzerleri hakkında edebî türlerin seyrek rastlanan analizlerinin bazılarında özellikle dikkat çekmektedir. Direnişin sömürgeci durumda açık bir işlevi vardır ancak postkolonyal durumda ne adına direniş çağrısı yapıldığı her zaman açık değildir. Bu kısmen, Hindistan'da bir ulusal kurtuluş hareketinin bulunmamasını ve 1857'den sonra burjuvazinin ayaklanma konusunda isteksizliğini merkeze alan Maduniyet Çalışmaları projesinin genelleştirilmesinin sonucudur. Burada Gramsci'nin, psikolojik stratejilerini bir "pozisyon savaşı"na hazırlık hareketleri olarak gördüğü Gandi hakkındaki bakış açısı, direnişin bugünkü türlerinin hedeflerini yeniden düşünmek için faydalı bir siyasi çerçeve sağlayabilir: Faydalı olabilmesi için direnişin, yalnızca daha geniş bir güç mücadelesindeki stratejik hamlelerden biri olması gerekir. Guha'nın maduniyeti, sömürgeci durumda, hegemonyanın sonsuza dek eksik kaldığı, Foucaultcu bir tahakküm ve itaat diyalektiği çerçevesinde yeniden analiz etmesi, gücü elde etmek konusundaki görece başarısızlığın tarihsel örneğiyle meşgul olmaya devam etse de iktidarı devirmeye olan vurguya doğru daha fazla ilerlemiştir (Guha 1997).

Pek çok sol sömürge karşıtı ve emperyalizm karşıtı hareket, Marksizm'i yerel tarihsel, kültürel ve ekonomik koşulların ihtiyaçlarına göre dönüştürme sürecini özgürlük mücadelesi süresince yürütmüş olsa da bu, Hindistan'da meydana gelmemiştir. Partinin içinde gelişen ve Troçkist ile Maoist grupların ortaya çıkmasına neden olan ideolojik ayrımlar, Hint Marksist Teorisi ve siyasi pratiği arasında bir birleşmenin getirdiği bir dönüşüm olmaktan ziyade, komünist hareket içinde uluslararası çapta ortaya çıkan bölünmeleri yansıtmıştır. Hindistan'da, siyasi teorinin yeniden tanımlanmasını başlatan, bağımsızlığın ardından akademik düzeyde geliştirilen teorik çalışmalardı. Bu, akademiye yeni bir açılım veya siyasi ve entelektüel faaliyetin gerçekleştirildiği alanlar bakımından yeni bir genişletme anlamına gelmiyordu – nihayetinde R. P. Dutt da Hindistan'daki komünist siyasi ve tarihsel analizlere katkısını her zaman İngiltere Cambridge'den yapmıştı. Burada yeni olan, Hindistan örneğine daha uygun olan analiz türlerini oluşturmak için Gandi'nin düşünce ve uygulamalarının radikal boyutlarından faydalanma ve bunları Gramsci'den Fanon'a diğer teorik gelişmelerle bağlantılı olarak okuma isteğiydi. Diğer bir deyişle, Maduniyet Çalışmaları tarihçileri, Hindistan özgürlük hareketinin tarihinde bulunan bütün boyutları yeniden gözden geçirmeye ve Ortodoks Marksizm'in katı kategorileri nedeniyle o zamana kadar siyasi analizlerinden dışladığı grupları dikkate alan yeni bir sol politika geliştirmeye hazırdı. Ancak burada bile toplumsal cinsiyet meselesi ve madun kadınların rolü, Spivak'ın dördüncü ciltteki müdahalesine kadar göz ardı edildi. Dokuzuncu cilt gibi çalışmanın geç bir aşamasında, Kamala Visweswaran, "*Maduniyet Çalışmaları*'nın praksisi, madunların amilliği temel varsayımından çıkmış olsa da bu, amilliğin toplumsal cinsiyet tarafından oluşturulduğunu göstermek bakımından çok daha az başarılı olmuştur." diye yazar (Visweswaran 1996: 85). Hindistan'da on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren kadın hareketinin gücüne bakılırsa, bu şaşırtıcı bir ihmaldi.

Madunların Madunları: Yeni Tarih ve Siyaset Çeşitlerini Ortaya Çıkarmak

Kadınların sömürge karşıtı hareketlerdeki rolü, bir sonraki bölümde doğrudan ele alınacaktır. Buna hazırlık olarak bu noktada altı çizilmesi gereken, kadınların mücadelelerinin, Maduniyet Çalışmaları tarihçilerinin başardık-

larından çok daha radikal bir yönde tarih türlerinde bir dönüşümü başlatmış olmasıdır. Maduniyet tarihçilerinin feminist eleştirileri, sömürgeciliğin ve karşıt sömürge karşıtlığı stratejilerinin ne kadar toplumsal cinsiyet meselesiyle belirlenmiş ve ne ölçüde alternatif pratikler ve farklı şekilde toplumsal cinsiyet meselesiyle belirlenmiş tarihler tarafından dönüştürülmüş ve zorlanmış olduğu sorusunu ortaya çıkartmıştır. Spivak, madunun da madunu olduğunu öne sürmüştür. Aynı zamanda feminist aktivistler, diğer pratikleri ve öncelikleri benimseyerek kadınların, fiilen, siyasi sürecin öncülüğünde erkek milliyetçiler tarafından inşa edilen huzursuz kurtuluş anlatılarından çok farklı bir teorik pozisyon geliştirdiklerini göstermiştir. Kadınların sömürge karşıtı milliyetçi hareketlere katılımının tarihi, daha ziyade burjuvazinin veya işçi sınıfının sosyal faaliyetlerine yönelik, kamusal grup eylemlerine odaklı veya bireysel düzeyde, özne oluşumu süreçlerinde, hayat hikâyelerinde işleyen ve yerel aktivizm ile güçlendirme alanlarıyla ilgili olma eğilimindedir. Aynı zamanda sömürge karşıtı dönemde kadınların yürüttüğü kampanyalar, köylü sınıfının toprak sahiplerine veya işçilerin fabrika sahiplerine kaşı yürüttükleri kampanyalar gibi, genellikle ulusal meselelerden ziyade yerel meselelere odaklanmıştı veya tıp gibi özel alanları ele alıyordu (Basu 1995; Vaughan 1991). Bu tarihler, yaygın siyasi idealizm retoriğinden oluşmamış, sıradan kadınlar tarafından, büyük oranda kendi topluluklarının ötesinde başkalarının yardımı olmadan, belirli tahakküm türlerine karşı geliştirilmişti. Bu nedenle, diğer azınlıklar tarafından kullanılabilecek ve farklı siyasi şartlara taşınabilecek modeller sağlamaktadırlar.

Kadınların kurtuluş hareketlerindeki aktivizminin tarihi, pek çok açıdan köylü sınıfının, kabilelerin, göçmenlerin veya alt kastlara mensup kişilerin direniş (bunların da çoğu kadınlar tarafından başlatılmıştır) tarihlerine benzer şekilde işlemektedir: Yerel tahakküm türlerine karşı koymakla uğraşan bu tür hareketler, eğer herhangi bir şekilde daha büyük milliyetçilik türlerine katıldılarsa, yalnızca stratejik anlarda katılmışlardır (Boahen 1995: 596, 638; Omvedt 1993; Roy 1992; Sen 1985). Bu tür yerel, küçük çaplı türler, örneğin Filipinler'de olduğu gibi kadın mücadeleleri veya gerilla savaşları örneklerinde olduğu gibi, genellikle sömürgeci dönemden bağımsızlık dönemine nadiren kesintisiz devam eden uzun yerel direniş tarihinin onayına ihtiyaç duymaktadır (Rafael 1998). Küçük çaplı hareketlerin ve muhalefet eylemlerinin değerinin kabulü, daha büyük özgürleşme veya kurtuluş hareketlerinden ziyade direnişe daha fazla vurgu yapılmasına neden olmuştur. Bu, tek bir devrimci ana sahip olmayan

ancak açıkça, savaşması gereken bir dizi bitmeyen savaşı olan kadın mücadelesi bakımından da uygundur. Aynı zamanda sömürgeci dönemde, Cezayir ve Kenya'da olduğu gibi bu hegemonya karşıtı aktivizm, stratejik anda devrimci bir durumu kolaylaştıran devrimci bilincin geliştirilmesine doğru devrimci şiddetle birlikte işleyebilmiştir.

Kurtuluş mücadelelerinin geleneksel, büyük-çaplı açıklamalarına meydana okuyan bu tarihlerin yeniden ortaya çıkarılması ve anlaşılması, sömürge karşıtı hareketlerin tarihini ve genel olarak da tarihi yeniden yazmanın farklı yollarını ortaya çıkararak, tarih yazımı türleri için bazı sonuçlara yol açmıştır. Dahası, ana akım sömürge karşıtı siyasetten önce veya onun dışında meydana gelen muhalefet türleri hakkında yeni bir anlayışı ve olumlamayı mümkün kılmaktadır. Son yıllarda tarihçiler dikkatlerini, sömürgeleştirilmiş topraklardaki köylüler ve sıradan insanlar arasındaki gündelik direniş türlerine, James C. Scott (1985) tarafından "zayıfların silahları" olarak adlandırılan direniş türlerine çevirmişlerdir ki bunlar, basitçe daha geniş sömürge karşıtı hareketlerle eş tutulamaz. Pek çok köylü ayaklanması ve isyan hareketleri Eric Wolf, Ranajit Guha ve diğerleri tarafından ele alınmıştır (Cohen, Gutkind ve Brazier 1979; Guha 1983; Hardiman 1993; Ranger 1985; Wolf 1971). Sömürge karşıtı direniş, zaman zaman Fransız işgali süresince Cezayir'de yerinden edilen orman sakinleri tarafından ürkütücü bir tutarlılıkla çıkartılan orman yangınları gibi daha alışılmadık şekillerde de gelişmiştir. 1865'te yazılan resmî bir rapor şu sonuca varmıştır: "Kundakçının meşaleyle yürüttüğü savaşın, suikastçının tuzağı veya isyancının silahı gibi, aynı davadan kaynaklandığı ve aynı hedefe yöneldiği gerçeğinin gizlenmesi mümkün değildir: Bu hedef Koloni'nin yok edilmesidir." (Crummey 1986: 239). Diğer direniş türleri de protest iş yeri marşları, Malawi ve Zambiya'da *Vimbuza*'da olduğu gibi kadınların(genellikle erkekleri hedef alan) ruh istilası protesto şarkıları, sömürgeci işçilerin örneğinde olduğu gibi şirkete ve şirket sistemine karşı şikâyet ve taleplerini dile getirmelerini sağlarken, aynı zamanda başka türlü kaydedilmeyen bir direniş tarihini kutlayan (ve genellikle kadın ve erkek işçiler tarafından ayrı ayrı geliştirilen) öykülü şarkılarda bulunabilir (Glassman 1995; Vail ve White 1980: 339-71). Bu tür şarkılar, Afrika'nın güneyinde bir tarih, nesiller boyunca hatırlanacak ve aktarılacak "halkların deneyimlerinin bir haritası" ve şarkıcıların sömürgeci yetkililerin bulunduğu ortamlarda, Vail ve White'ın ifadesiyle, "sömürülerinin koşullarını dokunaklı ve isabetli şekilde tanımlayan" şarkılar söyledikleri durumlarda bir tür siyasi müdahale olarak işleyen, yaygın bir estetik oluşturmaktadır

(Vail ve White 1991: 41). Allen ve Barbara Isaacman, isyanlar dışında ve bağımsızlık hareketleri öncesinde sömürge karşıtı muhalefetin beş geniş yerel direniş kategorisine ayrıldığını savunur: gündelik direniş türleri (kültürel pratikler, suç ve pek çok farklı itaatsizlik türü dâhil olmak üzere), geri çekilme ve göçle direniş, kaçak topluluklara katılma [maroonage], sosyal eşkıyalık ve köylü isyanları. Bütün bu örneklerde gruplar ve bireyler, büyük oranda ulusal bir hareket olarak sömürge karşıtlığını belirleyen daha geniş siyasi planlar olmaksızın, mevcut sömürgeci sosyal düzeni aktif olarak değiştirmeye veya ondan kaçmaya çalışmışlardır (Crummey 1986; Haynes ve Prakash 1992; Isaacman ve Isaacman 1976: 97-125; Wright 1993). Bu tür sıradan insanlar tarafından gerçekleştirilen devrimci olmayan direniş eylemleri, yorumcular tarihi, ulusal anlatıları öncelemektense, sıradan erkek ve kadınlar tarafından gerçekleştirilen yerel direniş eylemi türlerine kaydırmaya çalıştıkça, daha da kıymetli hâle gelmiştir.

Genellikle en iyi şekilde, bireysel direniş tarihlerinden alınan bu örneklerle gösterilen bu farklı tarih türleri artık madun olarak tanımlanmaktadır ve bu nedenle Hint Maduniyet Çalışmaları grubu, kadınların aktivizminin tarihini ve toplumsal cinsiyet meselelerinin tarih yazımını nasıl etkilediği konusunu ele almada kısıtlı kalmış olsalar da pek çok açıdan, tarihin madun amillik olarak yazılması bakımından kurtuluş hareketlerinin entelektüel ve siyasi varisleridir. Sosyal devrim olmaksızın siyasi bağımsızlığa ulaşan bir ülkeden gelen Maduniyet Çalışmaları tarihçileri, genellikle tarihsel anlatıların dışında kalan sıradan insanların ve direnişleri devamlı olan ve özgürleşmeye veya sosyal eşitliğe henüz ulaşamamış olan, genel bir ifadeyle kitleler olarak adlandırılanların mücadelelerini yeniden şekillendirmeye çalışmışlardır. Bu anlamda, madun tarihleri, kamusal/özel, ulusal/yerel, şehir/kır, yurt içi/dünya, manevi/maddi gibi maskülinist tarihin toplumsal cinsiyetle belirlenmiş değerlerine karşı çıkan açıklamalardır. Gandi, bu tür muhalefetlerin de sömürgecilikde ve sömürge karşıtı hareketlerde toplumsal cinsiyetin rolü sorusunu ne kadar ortaya çıkardığını göstermiş ve toplumsal cinsiyet kimliklerinin sömürgeci durumun ne derece temel bir üretimi olduğu ve sömürge karşıtlığı stratejilerinde nasıl kullanılabileceği konusunda yeni bir anlayış geliştirilmesini talep etmiştir. Bu daha sonra, toplumsal cinsiyet meselelerinin emperyalizm, ırkçılık ve sömürge karşıtlığına ve onların daha sonraki tarihlerinin içine kaydedilme yolları sorusuna geçmektedir (Grewal 1996; Radhakrishnan 1992). Madun tarihinin sonuçları radikal ve geniş kapsamlıdır. Kadınların sömürge karşıtı hareketlerle ilişkilerinin tarihleri ise daha az.

Kadınlar, Toplumsal Cinsiyet ve Sömürge Karşıtlığı

Emperyal dönemde, kadınların oynadığı rol üzerine son yıllarda yayımlanan çalışmaların sayısında bir artış gözlemlenmektedir (Burton 1994; Callaway 1987; Chaudhuri ve Strobel 1992; Davin 1978; Jayawardena 1995; Midgley 1998; Trollope 1983; Ware 1996). Bu çalışmaların büyük bölümü, emperyalizme maruz kalan kadınların faaliyetlerinden ziyade, imparatorluğun içindeki Batılı kadınların rolüne odaklanmıştır. Bu kısmen, anakaradaki bakış açılarının ve arşiv malzemesinin varlığının sonucudur, ancak aynı zamanda Batılı kadınların emperyal proje ve kurumlarla daha doğrudan ilişki kurması nedeniyle de böyledir. Bunun aksine, sömürgeleştirilmiş kadınlar illa ki doğrudan emperyalizme karşı kampanya yürütmemişlerdir: Sömürgeci dönemde kadınların çoğu zaman, eğitim ve medeni haklar gibi başka öncelikleri vardı. Emperyal bakış açısından kadınların rolünün incelenmesi, imparatorlukları kuranların erkekler olduğu ve imparatorluğun bütün erkeksilik şekillerini uygulamak veya tahayyül etmek için bir alan olduğu yönündeki geleneksel tarihsel temsilleri dengelemek üzere biraz yol almıştır (Bleys 1996; Hoganson 1998; Rutherford 1997). Ana tarihsel kahramanlarının geleneksel temsilleri bakımından sömürgeciliğin tarihi, çok büyük oranda bir erkek senaryosuydu ve özgürlük hareketlerinin tarihi de ondan geri kalmıyordu. Sömürgeci tarihte baskın olanın; generaller, amiraller, naipler, valiler, bölge yöneticileri vs. erkek olması gibi, sömürge karşıtı tarih ve kurtuluş mücadelelerinin tarihinde de baskın olan; siyasi teorisyenler, komünist aktivistler, ulusal parti liderleri, büyük oranda (ancak kesinlikle sadece değil)

erkeklerdi. Dolayısıyla Griffith'in *Men Who Have Made the Empire* (1897) (İmparatorluğu Kuran Adamlar) veya Strauss'un *Men Who Have Made the New German Empire* (1875) (Yeni Alman İmparatorluğu'nu Kuran Adamlar) adlı eserlerini, yüzyıl kadar sonra Tinker'ın *Men Who Overturned Empires* (1987) (İmparatorlukları Deviren Adamlar) takip etmiştir.

İki çok önemli çalışma, sömürgeci ve sömürge karşıtı tarihlerde kadınların yokluğuna feministlerin cevabını başlatmıştır: Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World* (1986) (Üçüncü Dünyada Feminizm ve Milliyetçilik) başlıklı kitabında, on dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren Asya ve Orta Doğu'da kadınların milliyetçi hareketlere katılımını kapsamlı şekilde ele almış; Kumkum Sangari ve Sudesh Vaid'in *Recasting Women: Essays in Colonial History* (1989) (Kadınları Yeniden Biçimlendirmek: Sömürgeci Tarih üzerine Makaleler) adlı eseri ise şu soruları sorararak, sömürgeci devletin politikalarında ve kurtuluş hareketlerinde feminizm ve ataerkilliğin diyalektik ilişkisini göstermiştir: İlk olarak, sömürgeciliğin ve sömürge karşıtı mücadelelerinin maskülinist doğasının kadınların katılımını ne derece kısıtladığı; ikinci olarak, daha sonraki tarih yazımının, tarih anlatılarında ve tarih arşivlerinde kadınların yokluğunu yeniden üretme derecesi tartışılmıştır. Bu tür çalışmalar, kadınların rolünü yeniden inceleyecek, kadınların dâhil oldukları özgürleştirici siyasetlerin türlerini açıklayacak ve onların kendi amillik türlerini gösterecek yeni feminist tarihlere ve teoriye açık şekilde ihtiyaç duyulduğunu göstermiştir.

Sömürge karşıtı mücadelelerdeki kadınların farklı profilleri, feminist siyasetin kaynağını teşkil eden toplumsal cinsiyet temelli eşitsizliklerden kaynaklanmaktadır. Bu tür eşitsizlikler, sömürgeleştirilmiş toplumlarda kadınların oynadığı genellikle ikincil roller, kadınlar için kendi ülkelerinde ve anakara başkentlerinde eğitim olanaklarının kısıtlılığı, bunun sonucunda İngilizce ve Fransızca gibi uluslararası sömürgeci dilleri bilmemeleri, yayıncılık sektörüne ve medyaya erişimlerinin kısıtlılığı, kamusal alanda eğitim kurumlarına ve siyasi kurumlara sınırlı katılımları ve sömürgeci yöneticilerin – ve bunun sonucunda tarihçilerin – maskülinist tutumlarıyla ilgilidir. Genellikle ulusal siyaset alanının dışında çok marjinal pozisyonlardan yürütülen kadın mücadelelerinin doğası, bunların tarihlerinin geleneksel antiemperyalizmle aynı şekilde yazılamayacağı veya anlaşılmayacağı anlamına gelir ve farklı arşiv teknikleri gerektirmektedir. Aynı nedenlerle kadın hareketleri, büyük bir teorik kültür geliştirmek ye-

rine her şeyden önce kadınları etkileyen pratik sosyal ve siyasi meselelere odaklanmıştır. Bu kaçınılmaz olarak, çok daha fazla, yerel mücadelelerin ve çok azı erkek sömürge karşıtı liderlerin yayıncılık konusunda çok verimli olmasını sağlayan ve bu tür anlamlı teorik argümanlar geliştirmelerini sağlayan türde bir ulusal siyasete ve medyaya erişim sağlayabilmiş veya kamusal alanda belirginlik kazanmış bireysel aktivistlerin hayat hikâyeleri düzeyinde işleyen bir hikâyedir. Feminist sömürge karşıtı pozisyonlar bakımından Gandi veya Nkrumah gibi kayda geçen biri yoktur. Celia Sánchez gibi bir kadın bile, Küba Devrimi'nde önemli bir örgütsel rol oynamış ve daha sonra oluşturulan siyasi ve sosyal program konusunda Castro ile daha yakından çalışmış olmasına rağmen, Castro veya Guevara'ya benzer bir feminist veya başka türlü kamusal söylem geliştirmemiştir (Randall 1992). Feminizmin sömürge karşıtı milliyetçilik veya sosyalizmle ilişkisi konusunda, daha sonra başkaları tarafından yeni bağlamlar için geliştirilebilecek çok az genel teori mevcuttu. Bağımsızlık sonrası döneme kadar, uluslararası kamusal şahsiyetlerin, ulusal partilerin liderlerinin veya siyasi teorisyenlerin yokluğu, kadınların kurtuluş hareketlerinde oynadıkları rolün yakın döneme kadar ihmal edildiği anlamına gelmektedir. Tarihsel mücadelelerin ve bunların kadınlar için genellikle sorunlu miraslarının sonrasında, teorik argümanlar artık, çağdaş feminist postkolonyal teoriden yararlanmak ve onu dönüştürmek suretiyle, sömürgeciliğin sömürgeleştirilmiş topraklarda kadınlar üzerindeki etkisini anlamak ve sömürge karşıtı dönemin toplumsal cinsiyetle belirlenmiş analitik açıklamalarını üretmek üzere, daha da geliştirilmektedir. Bu, yeni bir tarihsel arşivin temelini oluşturan tarihsel araştırmayla beraber yürütülmektedir (Alexander ve Mohanty 1997; Etienne ve Leacock 1980; Franco 1989; Jayawardena 1986; Lowe 1991; McClintock 1995; Mohanty, Russo ve Torres 1991; Omvedt 1993; Shepherd, Brereton ve Bailey 1995; Spivak 1999; Strobel 1979; Tharu ve Lalita 1993).

Kadınların Sömürge Karşıtı Hareketlerdeki Rolü

Bireysel kamusal görünürlükleri daha az olsa da, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında ve yirminci yüzyılda kadınlar, sömürge karşıtı mücadelelerde askerî eylemlere katılmaktan daha alışılmadık direniş türlerine kadar, önemli ancak pek çok açıdan karmaşık bir rol oynamıştır. Hindistan'da başta Jhansili Rani Lakshmi, Ramgarhlı Rani ve Begüm Hazret Mahal ol-

mak üzere, 1857-8'de pek çok kadın silahlı ayaklanmalara liderlik etmiştir. Sonraki yıllarda, 1890'larda Pandita Ramabai ve Kadambini Ganguli, yirminci yüzyılın başında devrimci aktivist Bhikaiji Cama, 1920'lerde ve 1930'larda Sivil İtaatsizlik hareketinde Kamaladevi Chattopadhyaya ve Lado Rani Zutshi, Seylan'da Ezlynn Deraniyagala ve Endonezya'da Raden Adjeng Kartini gibi pek çok siyasi aktivist ve siyasetçi vardı. Hindistan'da kadınlar, yalnızca Gandi'nin ve Kongre Partisi'nin kampanyalarına katılmakla (Sarojini Naidu 1925 yılında Kongre'nin Başkanı olan ilk Hindistanlı kadındı) kalmayıp aynı zamanda, Rashtriya Stree Sangha (RSS), Desh Sevika Sangha (DSS), Bengal'de Mahila Rashtriya Sangha (MRS), Kalküta'da Nari Satyagraha Samiti ve Rashtriya Sevika (Rastra) Samithi gibi Kongre Partisi'ne veya Rashtriya Swayamsevak Sangh'a bağlı kendi siyasi örgütlerini kurmuşlardır (Sarkar 1995). Hindistanlı kadınlar, aynı zamanda pek çok "terörist" şiddet eylemlerinde de aktifti; örneğin Kalpana Dutt, 1930 Chittagong Cephane Baskını'na katılmıştı; Suniti Choudhry ve Samiti Ghose 1931 yılında Comilla Yargıcı'nı vurdu. Ertesi yıl Bina Das, Kalküta Üniversitesinde Bengal Valisi'ne başarısız bir suikast girişiminde bulundu ve bir öğretmen olan Pritilata Waddedar, 1932 yılında Pahartali Demiryolları Memurları Kulübüne düzenlenen baskının liderliğini üstlendi ve baskın sırasında hayatını kaybetti.

Aruna Asaf Ali, Sucheta Kriplani ve Usha Mehta gibi pek çok kadın, Hindistan'dan Çekil hareketi sırasında yeraltına çekildi. Ağustos 1942'de Mehta, Kongre Radyosu olarak yayın yapmaya başlayan gizli bir serbest radyo istasyonunun kurulmasına yardım etti. Kasım ortasına kadar söz konusu radyo istasyonu kapatılmadı. Korgeneral Lakshmi Swaninathan, Bose'nin Hindistan Ulusal Ordusu'nda Rani Jhansi Alay'ının Komutanı oldu; Singapur, Malaya ve Burma'da kadın birimleri oluşturuldu (Bala ve Sharma 1986; Forbes 1996: 121-56; Franda 1971: 17; Jayawardena 1986: 94-105; Kaur 1968). Diğer yerlerde, kadınların Cezayir'de FLN içinde önde gelen savaşçılar olması gibi, Leyla Halid gibi Filistinli kadınlar FKÖ'nün en aktif terörist gruplarının bir parçası olmuş ve daha yakın zamanda, her ne kadar bir intihar bombası saldırısı gerçekleştirmek suretiyle onurunu geri kazanmak gibi bazı eylemlerin kadınlar açısından bir ilerleme teşkil edip etmediği şüpheli olsa da, 1977 yılından beri hükûmet (ve Hindistan) tarafından gerçekleştirilen bir dizi Tamil karşıtı katliam ve askerî saldırıya karşı yürütülen ortak direnişin bir parçası olarak, Sri Lanka'daki radikal sosyalist Tamil Kaplanları (LTTE) içinde kadınlar çok ön plandaydı (Amrane 1994;

Gadant 1995; Halid 1973; Maunaguru 1995; Peteet 1991; Ponnambalam 1983; Uyangoda ve Biyanwila 1997). Kadınlar, Vietnam'da Fransızlara ve ABD'ye karşı yürütülen sömürge karşıtı savaşta büyük rol oynamıştır. Komünist Vietnamlı aktivistler Nguyen Thi Nghia, Nguyen Thi Minh Khai ve Minh Khai, Fransızlar tarafından tutuklanmış, işkenceye maruz bırakılmış ve idam edilmiştir. Kadınlar Malaya, Küba, Nikaragua ve pek çok başka Latin Amerika ülkesinde de savaşmıştır (Jayawardena 1986: 208-9; Taylor 1999; Yuval-Davies 1997: 98). Cezayir gibi kolonilerde, *Cezayir Savaşı* filmiyle meşhur edilen bir operasyonda kadınlar, erkekler için imkânsız görünen işleri yapmak için sömürgeci makamların kendilerini daha az tehlikeli ve daha az görünür, evcil kimlikler olarak nitelemelerini sık sık kullanabilmişlerdir (Fanon 1980).

Afrika'da kadınların sömürge karşıtı hareketlere katılımı, askerleri Shona bölgesine Cecil Rhodes tarafından getirilen kuvvetlere ve teçhizatlara saldıran çatışma lideri Mbuya Nehanda (kendisi 1897'de yakalanıp idam edilmiştir) veya 1894 yılında Fransızlar tarafından katledilen Dahomey'in meşhur kadın savaşçıları örneklerinde olduğu gibi, Avrupalı sömürgecilere karşı askerî eylemleri yönetmekten, 1920'lerde Batı Afrika'da (bugünkü Nijerya) köylü ve pazarcı kadınlar tarafından yürütülen sömürgeci vergilere karşı şiddet içeren direnişe ve Afrika'nın dört bir yanında geniş bir yelpazedeki pozitif eylem, ekonomik ve kültürel direniş türlerine kadar, ayrıca yirminci yüzyıl boyunca Güney Afrika'da olduğu gibi yasal ve yasa dışı medeni hak kampanyalarına katılımlara ve Angola, Eritre, Gine-Bissau, Mozambik, Namibya ve Zimbabwe'de silahlı mücadeleye katılıma kadar pek çok şekilde gerçekleşmiştir (Coquert-Vidrovitch 1997; Mba 1982; Ranger 1956; Schmidt 1992). Batı Afrika'da kadınlar, genellikle yerel parti örgütlenmelerinde, seçim kampanyası ve siyasi kampanya yürütme süreçlerinde ve seçilmiş temsilciler olarak önemli rol oynamıştır (Mba 1982). Kwame Nkrumah'ın bu konudaki gözlemleri şu şekildedir:

> Afrikalı kadınlar, devrimci mücadelede olağanüstü önemli olduklarını göstermiştir. Kendi ülkelerindeki bağımsızlık hareketine aktif destek vermiş ve bazı durumlarda, gösterilere ve diğer siyasi eylemlere cesurca katılmaları sonuç üzerinde belirleyici etkiye sahip olmuştur (Nkrumah 1957: 89).

Nkrumah'ın komünist ve sosyalist fikirlere sempatisi, zaten kadınların kurtuluş mücadelelerinde oynadıkları rolü takdir etmesi için yeterlidir

ancak kendisi burada son derece gerçek bir borçtan söz etmektedir. Ganalı kadınların, "propaganda sekreterleri olarak sayısız kasaba ve köyü gezen ve büyük oranda Parti'nin dayanışmasını ve bütünlüğünü sağlayan" ana saha örgütleyicileri olduklarını belirtir. Ancak Nkrumah'ın, kadınların hiçbir zaman devrimci liderler düzeyinde ve hatta namlı aktivistler olarak çalışmadıklarını, yalnızca destekçi halk tabanı aktivizminin bir parçası olarak faaliyet gösterdiklerini varsayması dikkat çekicidir. Sözünü ettiği bütün İngiliz ve Afrikalı kadınlar arasında, adını andığı tek kadın, Kumrasi'de "Ama Nkrumah ("Ama" adı "Kwame"nin kadınlar için kullanılan varyantıdır) adını alan" parti üyesidir (Nkrumah 1957: 89-90).

Milliyetçi ajitasyonun grev eylemleri ve seçim mücadelelerinin bir birleşimine odaklanamadığı yerlerde, özellikle Kenya ve Güney Afrika'da kadınların direnişi kayda değerdir. Kadınların önemli ölçüde ekonomik ve sosyal özerkliğe sahip olduğu Afrika toplumlarının sosyal yapıları da buna katkıda bulunmuştur; örneğin, kadınların tarımda, tahılın öğütülmesinde, suyun taşınması, yakacak odunun toplanması, hayvanlar için ot kesilmesi gibi işlerde ve ticaret ve piyasa ekonomilerinde birincil rolü, pek çok alanda geleneksel olarak özerk olmaları, toprağın koruyucusu ve gıda üreticisi ve hatta gerilla savaşı bakımından çok daha önemli olarak, çok mobil olmaları ve sömürgeci makamlar tarafından ev içine hapsedilememeleri anlamına geliyordu.

Bunun sonucunda kadınlar, özgürlük mücadelesinde pek çok farklı şekilde katılabiliyordu. Örneğin Zimbabwe'de, savaş devam ederken, giderek daha fazla sayıda genç erkek ve kadın, gerilla kuvvetlerine katılmak üzere evlerini terk etti. Pek çok kadın, her zaman kadınları özgürlük savaşçıları olarak kabul etmeyi reddeden ve onları tahmin edilebilir şekillerde sömürmeye çalışan yoldaşları olduğunu ancak hâkim olanın da genel bir eşitlik ortamı olduğunu belirtir:

> Kamplardaki yaşam hakkında söylemek istediğim bir şey var: Erkekler ve kadınlar arasında hiçbir fark yoktu. Eğer su veya odun getirmek gibi yapılması gereken herhangi bir şey varsa, odun ve su getirmek geleneksel olarak kadınların işi olsa da hem erkekler hem de kadınlar bu işi yapabiliyordu. Yalnız bir tek fark vardı: Erkekler, silah kullanımı konusunda kadınlardan daha eğitimliydi. Onlara daha fazla silah veriliyordu. Ancak bir kadın askere, bir erkeğe duyulan saygıyla muamele ediliyordu (Weiss 1986: 90).

Burada bile, 2000 erkeğin 23 yaşındaki bir kadın kamp komutanının emrine verilmesi bazı gerillalar için çok büyük bir şoktu; sonuç olarak, hayatın pek çok farklı alanında olduğu gibi, kadın komutanlar, erkek komutanlardan bile daha iyi olma ihtiyacı hissettiler. Geriye dönüp bakıldığında, pek çok Zimbabweli kadın, özgürlük savaşçıları dışında, kadınların silahlı mücadelede, genellikle kasabalarda çalışan veya kasabalara sığınan erkeklerden daha politize oldukları ve silahlı mücadeleye daha fazla katıldıklarını savunmuştur. Gerçekten de pek çok kadının ifade ettiği gibi, özgürlük savaşçılarını ya doğrudan kendi evlerinde ya da dağlardaki sığınaklarına sıcak yemek taşıyarak veya polisin gözetiminin daha sıkı olduğu yerlerde, yiyecekleri el arabalarında ya da örneğin kurutulmuş eti göğüslerine sarmak suretiyle giyeceklerinin altında saklayarak besleyen ve giydiren kırsal bölgede yaşayan kadınlardı. Kadınların geleneksel olarak çok hareketli olmaları, eğer karşılarına devletin askerleri çıkarsa her zaman dışarıda olmak için meşru bir neden üretebilecekleri anlamına geliyordu. Yiyecek ve giyecek üretimi ve hatta gerillaların yıkanması gibi hizmetler, sıklıkla şube komitelerinin resmî yapısında iyi örgütleniyor ve gözetmen olarak atanan bireylerin eşliğinde topluluk tarafından yerine getiriliyordu. ZAPU üyesi Rhoda Khumalo'nun yorumu şöyledir:

> Bu savaş, kadınlar olmadan kazanılamazdı. Savaş sırasında çok iyi iş çıkardılar. Yoldaşlar, eğer birileri tarafından beslenmeseydi bir silahı bile ateşleyemezdi. Biz onlara yemek pişirdik, giysilerini yıkadık ve hatta onları koruduk; zira güvenlik güçleri hakkında onlara bilgi veren bizdik. Kadınlar çok çalıştı (Staunton 1990: 71-2).

Özgürlük savaşçıları ve evinde kalarak onları besleyenler arasında, genç erkek ve kadınlar *mujiba* ve *chimbwido* olarak adlandırılan daha muğlak bir kategoride çalışıyorlardı. Erkek *mujiba*lar keşifçi, haberci, gözcü ve "satıcılar", yani hükûmet güçleriyle iş birliği yapanlar (veya yaptıkları iddia edilenler) hakkında muhbir olarak görev yapıyordu. Genç kadınlar için kullanılan *chimbwido* kavramı hem ayak işlerini yapan kız hem de daha imalı bir biçimde, yabani meyve anlamına gelmektedir: Uygulamada, özgürlük savaşçılarını yedirmek ve giydirmek suretiyle onlara bakmışlardır ve aynı zamanda onlarla yatmaları da beklenmiştir; sık sık onlardan hamile kalmışlardır. Bazen kızlar *chimbwido* olmak için gönüllü olmuştur; diğer zamanlarda ise bir köye yakın konaklarken özgürlük savaşçıları, *chimbwido* olacak kızları seçer ve köylülerin kendilerinin nerede olduklarını güvenlik güçlerine bildirmemelerini sağlamak için bütün gençlerin

kendileriyle yatmalarını şart koşarlardı. Bir köylü kızı hamile kaldığında eğer babanın kimliği kesinlikle bilinmiyorsa (ki bu başına gelebilecek en büyük felaket demektir) şikâyet etmeye cesaret edemezdi. Güvenlik açısından, özgürlük savaşçıları her zaman sahte isimler kullanırdı.

Pek çok Afrika toplumunda resmî siyasi örgütlerde baskın olan erkeklerdi; sömürgeci yeniden örgütlenme, kadınların resmî olmayan güç yapılarını genellikle göz ardı etti, kadınlar için özerklik kaybına neden oldu ve yeni bir ataerkil kontrol düzeyi yarattı (Likimani 1985: 15). Ancak, sömürgeci makamlar tarafından siyasi yeniden yapılandırmanın neden olduğu karmaşanın, kadınlar için siyasi alan açma gibi bir etkisi de olabilirdi. Örneğin, Kenya'da Giriama halkının geleneksel siyasi sisteminin yıkılması, 1913 yılında karizmatik ancak o zamana kadar herhangi bir olağanüstülüğü olmayan Mekatalili adındaki bir kadın tarafından, bir direniş kampanyası başlatılmasının nedenlerinden biridir. On dokuzuncu yüzyıldaki Giriama, kadın peygamberi Mepoho'nun, Giriama toplumunun beyaz adamların gelişiyle bozulacağı ve yıkılacağı öngörüsüne dayanarak, Mekatalili Giriama halkını, özellikle geleneksel olan ihtiyarların yargı yetkisine meydan okumak ve işçileri ele geçirmek için vergi sistemini kullanmak suretiyle onlar üzerindeki resmî kontrolünü genişletmek isteyen Britanyalıların çabalarına direnmeleri konusunda uyarmıştır. Sömürgeci bölge komiserinin yeni kuralları açıklamak üzere gerçekleştirdiği ziyaretin ardından, Mekatalili kadınları bir araya toplayıp bir ritüel gerçekleştirmiş, Giriama geleneklerinin çiğnendiği ve işçi olarak alınan erkeklerin hiçbir zaman dönmeyecekleri uyarısında bulunmuştur. Bu hareket, çevre bölgelerden pek çok kadını ve genç erkeği kendisine çekmiştir, kuvvetli yeminler edilmiş ve Britanya yönetiminin tamamen sona erdirileceği söylenmiştir – hiç taşıyıcı ve muhtar konseyi olmayacak, hiç vergi ödenmeyecek ve hiç işçi verilmeyecekti. Sömürgeci makamlar, bu olaya Mekatalili'yi tutuklayarak yanıt verdi ancak o zamana kadar Giriama halkının sömürgeci taleplere karşı direnişinin bütünlüğü o kadar gelişmişti ki, Giriama halkından bir kadının, bir polisin tecavüzüne uğramasının ardından Ağustos 1914'te savaş çıktı (Brantley 1981, 1986).

Kadınlar Kenya bağımsızlık hareketinde uzun bir süre önemli bir rol oynadı. Sömürgeci yönetimin 1895'te resmen başlamasından sonra başlatılan mücadelenin etrafında örgütlendiği ilk büyük mesele, angaryanın kullanımıydı. Kadınlar 1920'lerde ve 1930'larda, kadınları erkekleri etkilediğinden daha fazla etkileyen kulübe vergilerine ve Kenyalıları kahve

çiftliklerinde ücretli olarak çalışmaya zorlamak üzere tasarlanan diğer sömürgeci vergilere karşı yürütülen muhalefet hareketinde aktif olmuştur. 1930'lardan başlayarak kadınlar, erkeklerin hâkim olduğu sendikaların yardımı olmaksızın çiftliklerde grev ve iş durdurma eylemleri örgütlemiştir. Kadınlar, 1921-2 yıllarında Harry Thuku tarafından idare edilen Doğu Afrika Derneği (EAA) tarafından örgütlenen militan *kipande* (çalışma kaydı) karşıtı protestoya aktif olarak katılmıştır. Bunlar arasında en kayda değer olanı, dernekte Thuku ile çalışan ve onun Mart 1922'de tutuklanmasına karşı başlatılan protestoya liderlik eden Mary Muthoni Nyanjiru'ydu. EAA Thuku'nun tutuklanmasını protesto etmek için genel grev çağrısı yaparken, yedi veya sekiz bin kişilik bir kalabalık, Thuku'nun tutulduğu Nairobi polis karakolunun önünde toplanarak, derhâl serbest bırakılmasını talep etti. Pasif kaldıkları için erkekleri azarlayan Mary Nyanjiru, polis karakoluna saldırmaları için kalabalığı harekete geçirdi. Thuku'yu serbest bırakmak için nezarethaneye yaklaşırken, yirmi ila elli beş kişiyle birlikte vuruldu. Doğu Afrika Derneği yasaklandı ancak militan protestonun avantajlarına dair ders alındı. Hakkında protesto eylemleri örgütlenen önemli meselelerden bir diğeri de arazilere el konmasıydı. 1950'lerin, esasen arazilere el konması ve beyaz yerleşimciler tarafından zorla tahsil edilen vergilere karşı uzun süredir devam eden muhalefetin devamı olan, yaygın adıyla "Mau Mau" isyanı sırasında köylü kadınlar, kendilerini gerilladan tecrit etmek üzere tasarlanmış "kontrol edilen köylere" yerleştirildi; bir noktada 35.000 kadın cezaevindeydi; bu yalnızca direnişi daha da teşvik etti (Kanogo 1987; Presley 1992). Kikuyu ve diğer kadınlar, Zimbabwe'deki daha sonraki savaşta olduğu gibi yerel düzeyde aktifti ve örgütsel altyapının belkemiğini oluşturuyorlardı. Ancak Zimbabwe'nin aksine, Mau Mau gerillalarının köylü kızlarla seks yapması yasaktı. Her köyde ana görevi gıda, ilaç ve mühimmat da dâhil olmak üzere ihtiyaç duyulan malzemelerin orman kamplarına ulaştırılmasını örgütlemek ve savaş sonrasında görüşülen köylü bir kadının söylediği gibi, "çok ayrıntılı bir casusluk sistemi örgütleyerek tepedeki savaşçıların güvenliğini" sağlamak olan bir Mau Mau komitesi vardı (Likimani 1985; Maina 1987: 124). Mau Mau yeminlerinden birini eden kadınlar, ihtiyaç duyulan malzemeleri cepheye gönderen diğer kadınlara taşımak üzere seçilirdi. "Akıllıca yöntemler kullanıyorduk: Malzemeleri bir *kiondo*'ya (geleneksel Kikuyu sepeti) koyup unla üzerini örtüyorduk. Eğer düşmanla – muhafızlarla – karşılaşırsak, mısır değirmeninden geliyormuş gibi davranıyorduk ve muhafızlar da nadiren bizden şüphelenirdi; siz de biliyorsunuz ki budala

ve aptaldılar." (Maina 1987: 123). Kadınlar, toplumsal cinsiyet rollerinde bir dönüşüme de neden olan faaliyetlere katılıyorlardı: Özellikle, bağlılık yeminlerini yönetmekle görevlendirilmişlerdi ayrıca, Kenyalılar tarafından bilinen adıyla Ülke ve Özgürlük Ordusu'nda gerilla olarak savaşmışlardı. Kendisini bir "özgürlük savaşçısı" olarak tanımlayan Elizabeth Gachika, 1953'ten 1955'e kadar Nyandura ormanındaki gerilla kamplarından birinin üyesiydi; erkekler ve kadınlar arasında keskin bir iş bölümü olmadığını ifade etmiştir: "Aynı erkekler gibi işler yapıyorduk. Silah kullanabiliyorduk vs. (...) Ben pek çok [Avrupalı] vurdum (...) Baskınlara erkeklerle beraber katıldım." (Presley 1992: 136). En bilineni Mareşal Mboni Muthoni olmak üzere, bazı kadınlar da ulusal düzeyde orduda önemli yerlerdeydi. Kenya makamları, isyan sırasında kadınların her düzeyde katılımlarının gücü karşısında şaşırmışlardı. O kadar fazla kadın tutuklandı ki, bunlar için özel cezaevi kampları inşa edilmesi gerekti ve burada bu kadınları "temizlemek", yani Mau Mau'yu reddetmeye ikna etmek üzere tasarlanmış sert bir yönetime maruz kaldılar.

Bütün özgürlük mücadeleleri arasında en uzun olan ve en yakın zamanda gerçekleştiren Güney Afrika'daki özgürlük mücadelesi, özellikle Geçiş Yasalarına karşı ateşli muhalefetleri gibi pek çok örnekte *apartheid* rejimine karşı direnişin ön saflarında faaliyet gösteren kadınların en aktif müdahalesine sahne olmuştur. Kadınlar için Geçiş Yasalarına direniş, 1913 gibi erken bir tarihte başlamıştır: O sene 28 Mayıs tarihinde, Özgür Orange Devleti'ndeki Bloemfontein'da gerçekleştirilen bir kitlesel toplantının ardından, İngilizce yayımlanan Bloemfontein Friend gazetesinde "Bayan Pankhurst'un kuvvetli ve yerli versiyonu" olarak tanımlanan Bayan Molisapoli'nin liderliğinde altı yüz kadın, belediye başkanını görme talebiyle kasabayı kasıp kavurdu. Ertesi gün polisle karşı karşıya kaldılar. Friend bu olayı şöyle aktardı:

> Koyu tenli hizmetçi kadınlardan oluşan kalabalık, bölgedeki polis karakolunun etrafında toplandı. Burada geçiş kartlarını yırtıp parçaları yere attılar, kibar olmaktan ziyade zorlayıcı bir dille polise karşı geldiler, geçiş belgesi taşımaktansa dile getirilmemiş acılara ve hapis cezasına maruz kalmayı tercih ettikleri malumatını ilettiler (Wells 1986: 253-8).

Bu olay kadınların aktivizminin, kendi hayatlarını sınırlandıran belirli bir meseleye karşı uygulanmasının tipik bir örneği olmasının yanı sıra, aynı

zamanda kinayeli bir işlev görmekte, söz konusu meselesinin özel bir tezahürü olduğu sisteme karşı genel bir muhalefete vekâlet ederek ve böylece bu muhalefeti dile getirmektedir. Sömürgeci Rodezya'da kenar çizgileri inşa etme zorunluluğu gibi, Geçiş Yasaları da sömürgeci tahakkümü simgelemeye başlamıştır: Bunlara direnmek, bütün sisteme direnmek anlamına gelmektedir. Kenar sınırları kazma emri hakkında Anna Madzorera, "Savaş bunun için yapıldı." der (Staunton 1990: 117). Kadınların kullandıkları araçlar; güçlendirici ifadeler ve dayanışma deneyimleri olarak işleyen dilekçeler, sokak eylemleri ve şarkı söylemek gibi Gandi'nin Güney Afrika'daki kampanyalarından ve Gandi'ye de ilham kaynağı olan Britanya'da kadınların oy hakkı talebiyle ortaya çıkan kadınların eylemlerinden ilham alan pasif direniş kampanyaları ve İrlanda arazi savaşlarında Mayo direniş stratejilerini hatırlayan boykotlar, ANC'nin kullandıklarından çok farklıydı ama daha az etkili değildi (Wells 1982, 1993). 1920 yılı itibariyle ANC bunun farkına vardı ve bir kadın birimi oluşturdu; 1949 yılına gelindiğinde Ida Mtwana'nın liderliğindeki ANC Kadın Birliği hem birlik aktivizmi konusunda hem de en kapsamlı ve katı hâlini alan Geçiş Yasaları'na karşı aktif olarak mücadele ediyordu (Coquery-Vidrovitch 1997). Güney Afrika'da kadın hareketi, hiçbir zaman sadece ANC'nin bir alt birimi olmadı; 1954 yılında Güney Afrika'daki kadınların özgürleştirilmesini sağlamak üzere bütün kadınlar için bir örgüt olarak kurulan Güney Afrika Kadınlar Federasyonu'yla yakın iş birliği içinde çalıştı. Beraber, 1963 yılı itibariyle bütün Güney Afrikalı kadınlar için uygulanan ve nefret edilen Geçiş Yasaları'na karşı çok büyük bir direniş kampanyası örgütlediler. Geçiş Yasaları protestosu ulusal düzeyde gerçekleştirilmişti – yirmi bin kadın Pretorya'da Birlik Binaları'nda toplandı; liderleri gıyabında Başbakan Strijdom'a bir dilekçe teslim ederken, dışarıdakiler şu şarkıyı söylüyorlardı:

Strijdom, Sen kadınlara dokundun
Sen baltayı taşa vurdun
Sen büyük bir kayayı yerinden oynattın
Sen öleceksin.

(Meli 1988: 133)

Direniş şehirler ve kırsal bölgelerdeki yerel örgütler aracılığıyla halk tabanında da gelişti; Zeerust, Transvaal, Natal, Pondoland ve başka yerlerde çıkan ayaklanmalar ve ülkenin çeşitli yerlerinde bunlardan sonra gerçekleştirilen gösteriler sonucunda pek çok kadın cezaevine kondu

veya Bantustanlara[12] sürgün edildi ve bu grupların birçoğunun bağlı olduğu ulusal örgüt olan Kadın Federasyonu yasaklandı. Esasen kadın direnişi, yukardan aşağı olmaktan ziyade aşağıdan yukarı işledi ve kadın direnişinin güç ve dayanıklılığının Kadın Federasyonu'nun ve 1960 yılında ANC'nin yasaklanmasından sonra bile devam etmesini sağlayacak şekilde sıradan kadınların yaygın ve popüler desteğine dayanıyordu. 1970'ler itibariyle, aktivizm hem işverenlerinin hem de üretim bölümündeki erkeklerin sömürüsüne karşı çıkmak üzere iş birliği yapan siyahi, renkli ve Hint kadınlar tarafından giderek daha militanlaşan sendika faaliyetleri şeklini almıştır. Bu, diğer bütün sektörlerden önce, Lucy Mvubelo'nun radikal ve militan liderliğindeki Afrikalı Kadınlar Giysi İşçileri Birliği ve Harriet Bolton'un idare ettiği Natal Giysi ve Mobilya İşçileri Birliği'nin, 1970'ler ve 1980'ler boyunca meydana gelen yaygın grev ve protestolarda özellikle öne çıktığı tekstil sanayiinde gerçekleşti (Berger 1992: 264-90). Kadınların demokratikleşmiş Güney Afrika hükûmetinde bugün oynadıkları önemli rol ve modern Güney Afrika siyasetinde toplumsal cinsiyetle ilişkili meselelerin ön plana alınması, *apartheid*'a ve bu rejimin kurumsallaştırdığı ve meşrulaştırdığı istismarcı pratiklere karşı yürütülen mücadelede kadınların yerine işaret etmektedir (Bozzoli ve Nkotsoe 1991; Walker 1990, 1991).

Siyasi aktivizmlerinin kapsamına bakıldığında, sömürge karşıtı hareketlerin erkek lider ve teorisyenlerinin geniş kapsamlı yayınlarında kadınların katkılarından çok az söz edilmesi daha da ilginçtir. Toplumsal cinsiyet meselelerine ilişkin tartışmalar, namevcut olmalarıyla dikkat çekmektedir. Bu özellik, 1974 Altıncı Pan-Afrika Kongresi'nde ortaya çıkan çelişkilerde net bir şekilde vurgulanmıştır. 1900 yılından beri uzun Pan-Afrika Kongreleri tarihini aktaran Kongre'ye çağrı metni, hareketin büyük isimlerini hatırlatır – Blyden, Garvey, Nkrumah, Nyerere, Césaire, Padmore, Fanon, James ve diğerleri. ABD'deki mücadelelerinin önemine değinir ve Malcolm X, Martin Luther King, Elijah Muhammed, Stokley Carmichael, H. Rap Brown, George Jackson, Imamu Baraka ve nihayet ilk ve tek kadın olan Angela Davis'in aktivizminden bahseder. Pan-Afrikanizm tarihi, büyük adamların tarihi olarak sunulur. Bunların pek çoğu, diaspora topluluğunun bir parçasıydı veya sürgünde yaşadı. Sürgündeki erkeklerin ve memlekette kalan kadınların talepleri ilk kez, Pan-Afrika Kongresi nihayet Afrika'da yapıldığında bir araya geldi. 1974 Altıncı Pan-Afrika Kongresi'ne kadar kadın meseleleri özellikle ele alınmamıştı

ve Kongre, kadınların rolü ve ihtiyaçları konusunda düşünülmesi çağrısında bulundu. Dahası, bu meseleyi açan ve "Pan Afrika Dünyasının Gelişimine Kadınların Katkıları" konusunda bir konuşma yapan, Guyana'dan Karayipli Latin Amerikalı bir heyetti. Söz konusu konuşma, 1920 Bakü Kongresi'nde veya herhangi bir Komintern Kongresinde Türk feministlerin yaptıkları konuşmalarla karşılaştırıldığında çok radikal talepler öne sürmedi. Konuşma, geleneksel Afrika toplumunda kadınların daha eşit, *muntu* olarak kabul edildiğinin ifade edilmesiyle başlar ve sömürgecilik döneminde Avrupalıların erkek ve kadın rolleri hakkındaki varsayımları nedeniyle ekonomik ve tarımsal rollerinden mahrum kalmalarına neden olduğunu savunur. Öte yandan sömürge karşıtı milliyetçilikte, kadınların geleneksel anlamda yerel kültürün ve kültürel uygulamaların merkezi olarak, "milletin anası ve şekillendiricisi olarak" görüldüğü öne sürülür. Aynı zamanda, Guyanalı kadınlar, özgürlük mücadelesinde siyahi kadınların oynadığı "kilit rolün" tanınması gerektiğini savunur ve özellikle Gine Bissau'da çatışma sırasında hayatını kaybeden Camara M'balia ve Carmen Pereira gibi kişileri anar. Milliyetçi "siyahi kadınların Pan-Afrika Dünyası'nın gelişimine temel katkıları, bu zamana kadar olduğu gibi, bundan sonra da ev içinde, ulusumuzun ahlaki gelişimini etkilemek alanında olacaktır" argümanını kabul ederken, delegeler aynı zamanda kadınların katkısının bu alanlarla sınırlı olmaması gerektiğini öne sürerek, varsayımların, tutumların ve yasaların değiştirilmesini destekler (Altıncı Pan Afrika Kongresi 1976: 190-7). Sonuçta ortaya çıkan Siyahi Kadınlar Kararı, "siyahi kadınların tarihsel olarak ırksal, sınıfsal ve cinsel olmak üzere üç tür baskıya maruz kaldıkları" argümanıyla başlayarak, şunları ifade eder:

Altıncı PA Kongresi

1 Siyahi kadınlar tarafından eşitlik için yürütülen siyasi mücadelelere tam destek sunmaya karar vermiştir.

2 Her şeyden evvel, Kongre'ye katılan devletlere ve örgütlere, kadınların tahakküm altında tutulması sorununu etraflıca ve derinlikli bir şekilde ele almaları çağrısında bulunur (a.g.e., 197).

Ilımlı ve belirsiz olan bu kararda siyahi kadınların siyasi mücadeleleri desteklenirken, Kongre'nin ana faaliyetlerinden ve siyasi hedeflerinden ayrı görülmekte, onlara içkin kabul edilmemektedir. Guyana heyetinin müdahalesi, kadınların sömürge karşıtı hareketlerle ilişkilerindeki temel meselelerden pek çoğunu gözler önüne sermektedir: kadınlar pek çok sö-

mürge karşıtı harekette savaşmış ve hayatını kaybetmiştir ancak yine de sonucunda, bağımsızlıktan sonra bile eşitlik mücadelelerinin yeniden ele alınmasını ve devam etmesini gerektiren şekilde sömürge karşıtı milliyetçi ideolojide gerici bir şekilde gösterilmişlerdir. Ulusal kurtuluş hareketleri giderek daha fazla kadınların direniş, aktivizm ve mücadelelerinin alanları hâline gelmiştir. Buradaki soru, kadınların mücadelelerinin sömürge karşıtlığı mücadelesiyle ne kadar örtüştüğü ve ne kadar birbirleriyle gerilim içinde var olduklarıdır.

Feminizmlerin Özgürlük Mücadelesi İdeolojileriyle İlişkileri

Feminizmin siyasi bir hareket olarak uluslararası doğası, bazı kadınların toplumlarının ataerkil yapılarına, milletin kendisinin de ataerkil sistemin bir parçası olmasından dolayı, kadınların milleti olmadığını savunarak tepki vermeleri anlamına gelmiştir. Komünizmle birlikte, feminizm en enternasyonalist siyasi söylemlerden biridir. Ancak komünizmin aksine, feminizm doğası itibariyle emperyalizm karşıtı değildir. Kadınların sömürge karşıtı ulusal kurtuluş hareketlerine katılımı, kadın hareketinin, kurtuluşu için mücadele edilen ulusla ilişkisi sorusuyla başlamak üzere bir dizi teorik ve siyasi meseleyi açığa çıkarmıştır. Tarihsel olarak bu ikisi pratikte bağlantılı olsa da esasen bağlantılı olmaları için özsel bir neden yoktur. "Feminist" ve "feminizm" kavramlarının 1894 ve 1895 yıllarında İngilizcede ilk kayıt altına alınmış kullanımları, sömürgeci bağımsızlık için siyasi kampanyaların ortaya çıkmasıyla tarihsel bir tesadüfe işaret eder. Kadınlar hem milliyetçi hem feminist olabilir; feminist olmadan milliyetçi de olabilirler ve bunun tersi de doğrudur. Kadın sömürgeci ve toplumsal cinsiyetle belirlenmiş özneler olarak konumlandırılmıştır: Ataerkilliğe feminist direniş, ataerkil baskıcılar arasındaki millî veya etnik farklara kayıtsız kalabilir veya Hristiyanlığa dönen pek çok kişi için olduğu gibi, yerel sosyal tahakküm türlerinden özgürleşme hâllerini Hristiyan ideolojisinde bulabilir. Örneğin, Brahman bir ailenin kızı olup on dokuzuncu yüzyılın ortalarında Hristiyan olan Krupabai Satthianadhan, yüksek kastlarda görücü usulü evlilikler hakkındaki eleştirilerinin temelini Hristiyanlıkta bulmuştur; bu eleştiriler, kadınların eğitime sınırlı şekilde erişimi de dâhil olmak üzere, özellikle kadının bu tür evliliklerdeki rolüne odaklanmıştı.

Ancak güçlü bir millî kimlik, kendi pozisyonunu Britanya Hindistanı'ndaki sömürgeci hükûmetin pozisyonuyla özdeşleştirmesini her zaman engellemiştir. Dolayısıyla her ikisine de saldırmak daha sık rastlanan bir durumdu: 1887 yılında, Hindu ataerkilliğine yönelik eleştirileriyle zaten meşhur olan Pandita Ramabai, rahiplere ve ataerkil Hindulara saldırmış ("Ülke çapında her yıl binlerce genç dul ve masum çocuk tarif edilemez acılara maruz kalıyor ve çaresiz bir şekilde ölüyor ancak ne bir filozof ne bir Mahatma cesurca ortaya çıkıp davalarına sahip çıkarak onlara yardım etmeye çalışıyor."), bir yandan da sömürgeci hükûmeti Hindistanlı kadınları savunmamakla eleştirmiş ve şunları eklemiştir:

> Hindistan'ın kızları için İngiliz hükûmetinden herhangi bir adalet beklemek yanlış olacaktır; zira hükûmet ona arkadaş olmak yerine, yerel toplum ve dinden daha kötü bir tiran olduğunu kanıtlamıştır (Kumar 1994: 102).

Ancak bazı kadınlar, örneğin sömürgeci Cezayir'de, eşitliği sağlamak için gerekli araçları sağladığı gerekçesiyle, sömürgeci gücü desteklemiş veya onun desteğine başvurmuştur – ki bu özellik, doğrudan Cezayirli kadınlara hitap etmeye başlayan Fransızlar tarafından hemen istismar edilmiştir (ancak pek çok Cezayirli kadın da, aynı zamanda silahlı mücadelede aktif rol alıyordu) (Gordon 1968). Bu, bazı feminizmlerin yerel ve sömürgeci ataerkillik hâlleriyle diyalektik ilişkisini açığa çıkarmaktadır. On dokuzuncu yüzyılda, kolonilerde ataerkilliğe karşı mücadele, emperyal tahakküm türlerine karşı mücadeleyle iç içe geçmiştir: Bu ikisinin örtüşmesi aslen, emperyalizm ideolojisinin yüksek derecede ataerkil olması nedeniyle keyfî değildi. Aynı zamanda, kadınlar yerel ataerkil tahakküm türlerine direnmeye devam etti ve medenileştirme misyonunu yerine getirme iddiasını temellendirmek üzere ortaya atılan sömürgeci reform gündemini stratejik olarak kullandı. Dolayısıyla kadınlar karmaşık bir şekilde ikili olarak konumlandı. Kadınlar erkeklerin yanında ülkelerinin özgürleşmesi için milliyetçi mücadelelere katılırken, aynı zamanda hak, eşitlik, kamusal alana ve kamusal aktivizme ve eğitime erişim talep ederek, bir cinsiyet kategorisi olarak kurtuluşlarını sağlamaya da çalıştı. Bu talepler kurtuluş hareketinin talepleriyle uyumlu olduğu sürece (ki pek çok sosyalist temelli harekette uyumluydular), iki hareket birbirini tamamlar biçimde beraberce çalıştı. Ancak Hindistan örneğinde olduğu gibi, kurtuluş hareketinin siyasi gündem bakımından sosyalist olmadığı durumlar-

da, bu ilişkiler daha fazla çatışma içeriyordu. Bağımsızlık sömürgeci gücü ortadan kaldırıyordu ancak bu, yeni devletin kadınların özgürleşmesini, siyasi gündeminin öncelikli bileşenlerinden biri olarak göreceği anlamına kesinlikle gelmiyordu.

Sömürge karşıtı dönemde pek çok kadın için önemli olanın, erkekler için olduğu gibi sömürgecilikden siyasi olarak kurtuluş olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bağımsızlığın siyasi öncelik olduğu ve ulusun özgürlüğünün her şeyden önce geldiği yönünde bir anlayış vardı. Bu erteleme yapısı içinde, bağımsızlıktan sonraki gelişmeler genellikle kadınlar tarafından bir ihanet olarak algılandı ancak bu ihanetin, postkolonyal hükûmetlerin özgürlük taahhütlerini yerine getirmek konusundaki daha geniş çaplı başarısızlıklarının bir parçasını oluşturduğu da iddia edilebilir.

> Tahran'da son Şubat başkaldırısında kadınlar ya yaralılara yardım etmek, yiyecek dağıtmak, sokaklarda barikat kurmak ve "Molotof kokteyli" hazırlamak gibi yedek kuvvet olarak ya da gerçekten silahı eline alıp, polis karakollarını ve diğer stratejik noktaları ele geçirmek bakımından çok aktifti (...) Ancak kısa zamanda, kadınların yeni rejimle daha da özgürleşemeyecekleri ve bunun yerine bir önceki rejimin tanıdığı yetersiz hak ve tavizlerin geri alınabileceği ortaya çıktı. Devrimden kısa süre sonra ortaya çıkan kadın hareketi, rejimin kadınların özel sorunlarına ilişkin olumsuz tutumuna tepkidir (Davies 1983: 144).

Bu, Üç Kıta'da da özgürlük mücadeleleri sonrasında anlatılabilecek bir hikâyeydi. Bugün ulusal kurtuluş hareketlerinin kadın hareketleriyle ilişkisi genellikle, karşılıklı desteğin bağımsızlık elde edildikten kısa süre sonra düşmanlığa döndüğü bir ilişki gibi gözükmektedir. Kadınlar genel itibariyle bütün bağımsızlık hareketlerinde aktif olsalar da sonrasında kadınların pozisyonu, kurtuluş hareketlerinin farklı ideolojilerine uygun olarak farklılaştı. Kategorik olarak konuşursak, sömürge karşıtlığı üç olası modeli takip etmiştir: sosyalist, reformcu ve milliyetçi. Feminizmin siyasi ilişkisi, kendi siyasi kimliğine bağlı olarak her birinde farklılaşmıştır. Büyük oranda, sömürge karşıtlığının sosyalist ve kendi kendine modernleşmeci türleri neredeyse tamamen kadın hareketinin kendi siyasi hedefleriyle uyumluydu; ana mesele, öncelikler ve devam eden algılanmayan ataerkillik hâlleri üzerinden çıktı. Ancak sömürge karşıtlığının, İran'da olduğu gibi yerel kültürel veya dinî uyanış türleriyle beraber hareket ettiği ve kadınların pozisyonunun "milletin anası ve şekillendiricisi olduğunu"

iddia ettiği durumlarda, işler daha karmaşık ve ilişkiler daha endişe verici ve mücadeleci hâle geldi. Kadınların özgürleşmesi zaman zaman, Batı'ya karşı alternatif direniş türlerine dönme sürecinin bir zayiatı oluyordu ve bu noktada, artık kadınların sosyal reform gündemlerinin yönü, kurtuluş hareketinin veya daha sonra devletinkinin yönüyle uyumlu olmaktan çıkıyordu.

Üç sömürge karşıtlığı türü, yani emperyalizm karşıtı sosyalizm, sömürgeci modernite veya ideolojik olarak yerel formlara dönüşe dayanan bir milliyetçilik aracılığıyla direniş, nadiren tamamen birbirinden ayrıydı ve bunlar arasında pek çok ittifak ve birleşme meydana geliyordu. Örneğin, bir tür sömürgeci modernite, geleneksel kültürün ve değerlerinin canlanmasıyla bağlantılıydı ki, bunun aracılığıyla, çok eski İslam ve Sanskrit metinlerinin okunmasından, Antik uygarlığın esasen tektanrıcı (Hinduizm) veya rasyonel ve bilimsel (el-Afgani ve daha sonraki takipçilerine göre, İslam) veya demokratik, anaerkil ya da sosyalist (Senghor, Césaire ve Nyerere, geleneksel Afrika toplumlarının sosyalist olduklarını iddia etmiştir; Mariátegui aynısını İnkalar için savunmuştur) olduğu doğrulanıyordu. Modernite ve sosyalizm projeleri arasında da, sosyalizmin sömürgeleştirilmiş ulusu reform ve kendi kendine modernleşme yöntemleriyle Batı'ya karşı aşılama yönündeki homeopatik projeyi üstlendiği birçok bağlantı ve devamlılık da mevcuttu: Sosyalizm, aynı zamanda sömürgecinin bir eleştirisi olan bir modernite şekli sunuyordu. Bu çakışmalara rağmen, geniş anlamda bu üç pozisyon, postkolonyal dönemde de kayda değer ölçüde değişmeyen siyasi olasılıklar aralığını ortaya koymuştur.

Sosyalizm

Kadın özgürlük hareketinin 1960'larda Batı'da başlaması, her ne kadar adında ulusal özgürlük hareketlerine bilinçli olarak atıfta bulunmakla birlikte, bağlantılı olsa da yollarının ayrıldığına işaret etmektedir. Feminizmin özgürleştirici bir hareket olarak ulusal kurtuluşla ilişkisi pek çok açıdan, ayrı siyasi projeler belli alanlarda örtüştüğü ancak potansiyel olarak diğer alanlarda çeliştiği için, her ikisinin de Marksizm'le ilişkisi hakkındaki soruların aynılarını ortaya çıkarmaktadır. Milliyetçi kendi kaderini tayin hakkı ve demokratik devlet talebi, genellikle hukuki ve siyasi düzeyde kadınlar için eşit haklar taleplerini de kapsayacak

şekilde genişletilmiştir. Burjuva feministler, büyük oranda yalnızca elit sınıfı etkileyen ve kendi sınıf ayrıcalıklarını tehlikeye atmayan siyasi değişikliklerden memnun şekilde, bu noktada durdu. Öte yandan sosyalist feministler, eşit siyasi hakları yalnızca, bütün kadınlar için kadınların tabi olmaya devam ettikleri yerel, endüstriyel, sosyal ve ailesel pratiklere meydan okuyan ve onları dönüştüren daha geniş bir sosyal yeniden yapılanma sürecinin ilk aşaması olarak gördü. Milliyetçilik, feminizmle, her ne kadar ikisi ulusal kurtuluş hareketlerinde genellikle beraber hareket etse de içkin bir bağlantı içermezken; onun aksine Marksizm'de böyle bir bağlantı vardır. Önceki bölümlerde gösterildiği üzere, sosyalistler ve komünistler her zaman, eşitlik hedefinin temel bir parçası addedilen kadın haklarını tamamen desteklemiş ve uygulamıştır. Komünizmin feminizmle ilişkileri, kesinlikle milliyetçilikle olduğu kadar sorunlu olmasa da yine de her zaman sosyalist feminizmi, kadınlara karşı adaletsizlikle savaşan ancak kadınlar arasındaki adaletsizlikle veya diğer tahakküm türleriyle savaşmayan burjuva feminizminden ayırt etme gereği hususundaki siyasi ve teorik zorluğa sahip olmuştur. Kadınların özgürleşmesi hedefinin tam olarak gerçekleştirilebilmesi için komünizmin gerekli olduğunu kabul ederek, komünizmin mantıken daha geniş hedef olması sağlanmıştı. Bu, özellikle komünizm eşitliği her zaman benimsese de, uygulamada komünist partilerin öncelikleri hakkında her zaman bunu tamamen yansıtmayan kararlar aldıkları gerçeği göz önüne alındığında, giderek daha sorunlu addedilmeye başlanmıştır. Aynı zamanda uygulamada kadınlar arasındaki, örneğin sınıf düzeyinde veya uluslararası iş bölümü konusundaki adaletsizlikler yok olacaksa, feminist hedeflerin bir tür sosyalizm gerektirdikleri de aşikârdır.

Kadın hareketinin 1960'larda dirilişine kadar, kadınların eşitliği konusunun diğer siyasi özgürlük türlerine içkin olduğunu düşünenin yalnızca sosyalist veya komünist kamptaki erkekler olması çarpıcıdır. Eşit derecede, yasal ve sosyal eşitliğin bağımsızlık sonrası devlet programının bir parçası olduğu tek yer, Çin veya Küba gibi komünist devrimlerin yapıldığı yerlerdir. Buna rağmen, pek çok eşitsizlik alanı göz ardı edilmiştir. Dolayısıyla asıl feminist çaba, devam eden baskıcı sosyal uygulama ve tutumlara meydan okumaya odaklanmıştır. Sosyalizm veya komünizm hâlini alan antiemperyalizm yine de genel olarak, siyasi felsefeler olarak toplumsal cinsiyet eşitliğini, ırk eşitliğiyle birlikte adil toplum vizyonlarına içkin bir şekilde barındırdıkları için, feminizm açısından en az sorunlu olanlardır.

Yerel olarak, belli bir sömürgeci güce veya küresel olarak emperyalist sisteme direniş düzeyinde olsun, sosyalist kurtuluş mücadeleleri, kendi amaçlarını temelde sosyalist feminizmin amaçlarıyla uyumlu kabul etmişlerdir. Kadınlar erkeklerin yanında çalışmışlardır ve kadın hareketleri mücadelenin içkin bir parçasını oluşturmuştur.

Kolonyal yönetime karşı mücadeleler kendi başına özgürleştiriciydi. Kadınların sosyal rollerinin değişmesine katkıda bulunmuşlar ve kamusal faaliyetlere daha fazla katılmalarını sağlamışlardır. Örneğin FRELIMO'nun lideri Eduardo Mondlane, kadınları orduya almanın sosyal değişimi nasıl etkilediği hakkında şunları yazmıştır:

> Kadınları kendi saflarına kabul ederek, [ordu] sosyal pozisyonlarında bir devrime neden olmuştur. Kadınlar, artık popüler milis güçlerini idare etmek konusunda çok aktif bir rol oynamaktadır ve kadınlardan oluşan pek çok gerilla birimi bulunmaktadır. Kadınlar, ordu aracılığıyla pek çok alanda sorumluluk almaya başlamıştır; halka açık toplantılarda ayağa kalkıp konuşmayı ve siyasette aktif rol almayı öğrenmiştir. Aslında, nüfusu harekete geçirmek konusunda çok önemli işler yapmaktadırlar. Bir kadın birimi, FRELIMO'ya yeteri kadar dâhil olmayan bir köyü ziyaret ettiğinde, büyük bir seyirci grubunun önünde ayağa kalkıp konuşan silahlı kadınların görüntüsü çok büyük şaşkınlığa neden olmaktadır (Mondlane 1969: 47-8).

Mondlane, düşmana karşı savaşmakta olan kadın bir gerilla görmenin "şaşıran erkekler üzerindeki etkisinin" topluca gönüllü olmak için harekete geçmeleri olduğunu kaydetmekte ancak bu durumda onları tam olarak neyin teşvik ettiği konusunda ihtiyatlı davranmaktadır. Ordunun hem erkekler hem de kadınlar açısından önemli sosyal değişikliklere neden olması, yalnızca rol modeller bakımından gerçekleşmemiştir: Pek çok başka kurtuluş hareketi gibi FRELIMO hem askerî bir kurum hem de bir eğitim kurumu olarak faaliyet göstermiş ve özellikle bünyesindeki askerlere okuma yazma öğretilmesini sağlamıştır. Örneğin Tainie Mundondo, Mozambik'te Tete'nin kuzeyinde bir FRELIMO kampında askerî eğitim alırken, bir yandan da ilkokul öğretmeni olarak çalışmıştır; daha sonra eğitimine devam etmesi için Danimarka'ya gönderilmiştir (Weiss 1986: 89).

FRELIMO kampanyasının eşitlikçi çerçevesine rağmen, kadınlar açısından, ulusun özgürlük hedefine katılımlarının kendi amaçlarına hizmet edip etmediği veya kadın olarak erkekler tarafından istismar edildiklerini

düşünüp düşünmedikleri ya da kendilerine eşit davranılıp davranılmadığı meseleleri devam etmiştir. Sovyetler Birliği ve Çin'de olduğu gibi, sosyalizm eşitliği kurumsallaştırabilir ancak bu, erkeklerin geleneksel ataerkil varsayımlarının ideolojisini bir gecede değiştirmez. Ancak ilkesel olarak, sosyalist devletin daha geniş kapsamlı bir eşitlik için yeni hedeflere doğru çalışmaya devam etmemesi için hiçbir neden yoktur.

Marksist veya sosyalist sömürge karşıtlığında, sosyalist feminizmle kayda değer bir ideolojik çelişki yoktur. Farklılıkların olduğu durumlarda, sosyalist feminizmin amacı; tıpkı, örneğin kurtuluş ordularında savaşan kadınların, aynı zamanda o orduların içinde eşitlik için savaşmaları gibi, sosyalist düşünce ve uygulama üzerinde dönüştürücü bir etkiye neden olmaktı (Maunaguru 1995). Sosyalist feministler bakımından bağımsızlık üstünde hâlâ çalışma gerektiren daha büyük bir amaç için bir aracı temsil etmeye başlamıştır. Özgürleşmenin, kendi kendini modernleştirme ve reformla sağlanacağı, sömürgeci modernite olan ikinci sömürge karşıtlığı türü, her iki hareketin de hedefleri özdeşleştiği sürece hem sosyalist hem de burjuva feminizmi açısından görece sorunsuzdur: Feminist hedeflerin gerçekleştirilmesi modernitenin tanımlayıcı özelliklerinden birini teşkil etmektedir.

Modernite

Kumari Jayawardena, çığır açan *Feminism and Nationalism in the Third World* adlı eserinde, çok ayrıntılı bir şekilde 1880'lerden sonra pek çok üçkıta feministinin aynı zamanda hem sivil hem de askerî bağlamlarda, emperyalizm karşıtı mücadelede aktif şekilde yer alan emperyalizm karşıtları olduğunu gösterir. Asyalı kadınların özgürleşmesinin, emperyalizme karşı ulusal mücadelelerle üç ortak özelliğe sahip olduğunu savunur:

> Bunlardan birincisi, eğer başarılı bir şekilde emperyalizme karşı savaşacaklarsa gerekli olduğunu hissettikleri, toplumlarını modernize etmek için dâhilî reformlar yapma isteği; ikincisi, özellikle iktidardaki hanedanlar ve dinî Ortodoksluklar başta olmak üzere, ihtiyaç duyulan dâhilî reformların önünde engel olan kapitalizm öncesi yapıların yıkılması; üçüncüsü, halkın emperyalizme karşı harekete geçirilebilmesi için temel olarak kullanılabilecek bir ulusal kimliğin öne sürülmesidir (Jayawardena 1986: 3).

Bu üç müşterek feminist ve emperyalizm karşıtı amaçtan ilk ikisinin doğrudan emperyalizm karşıtı bir hedefe ilişkin olmadığı ancak reform konusuyla ilgili oldukları göze çarpmaktadır. Postkolonyal bir bakış açısıyla, kendi kendine Batılılaşma aracılığıyla dolambaçlı direniş yöntemi, kendi amacının tersine işlese de Batı'yla reform ve kendi kendine modernleşmeyle savaşma stratejisi, özellikle Batı'nın askerî üstünlüğü karşısında, erken dönem sömürge karşıtı direnişin hâkim yöntemiydi. Sömürgeleştirilen ülkelerin Batı'yı ziyaret eden hırslı liderleri, beraberlerinde Batılı fikirleri ve kendi ülkelerinin kendi kaderini tayin hakkına ulaşabilmesi için modernleşmesi gerektiği inancını getirdiler. Buna genellikle yerli kültürün, ortadan kaldırılması gereken gerici bir feodalizminin kalıntıları olarak görülen pek çok ögesinin kendilerince kınanması eşlik ediyordu. Sömürge karşıtlığı ekonomik, teknolojik, kültürel ve siyasi bir girişimdi. Hindistan dışında bu tür bir düşünce tarzının iyi bir örneği 1919 yılında Çin'deki 4 Mayıs hareketiydi: Moderniteye ilişkin hevesi en açık şekilde, Çin alfabesini Latin alfabesine dönüştürme projesiyle temsil edilir (Dirlik 1989, 1991). On dokuzuncu yüzyılda öne çıkan başarılı reform hareketleri, Mısır'da 1805 yılından itibaren Mehmet Ali'nin idaresinde, Japonya'da ise 1868'deki Meiji Restorasyonu'nun ardından, kendi kendini modernleştirme başarısını kayda değer bir şekilde ve çarpıcı ölçüde kısa bir zamanda kaydeden Mısır ve Japonya olmuştur; hayranlığını ifade eden Hindistanlıların, İrlandalıların ve diğerlerinin taklit etmek istedikleri de onların başarısıydı.

Jayawardena'nın Hindistan reform hareketleri içerisinde, İslam ülkelerinde de olduğu gibi, önceleri genellikle erkekler, özellikle de Raja Rammohan Roy ve Isvarachandra Vidyasagar tarafından desteklenen feminist fikirlerin gelişimine ilişkin açıklaması, feminizmin özel olarak Hindistanlı bir siyasi söyleme aktif katkısının ne kadar uzun süre devam ettiğini gösterir (Jayawardena 1986; Mernissi 1985). Kendi kendine modernleşme, reform hareketlerinin özelliği olan modernite hedefi ve "modern" olmaya verilen öncelik, 1820'lerde Bengal'de Brahmo Samaj'ın başlangıcından beri Hindistan toplumunda bir mesele olmuştu ve esasen, Avrupalı güçlerin başarısının; modernitenin teknoloji, akılcılık, kadınların pozisyonu, eşitlik, eğitim, sekülerlik vb. gibi belli boyutlarına dayanıyor olması gerektiği inancına dayanmaktaydı (Kopf 1979; Nanda 1976). Modern kapitalizmin teknolojilerini, Batılı kültürel normların yanı sıra ve onlardan ayrı olarak geliştirmeyi hedefleyen çeşitli Asya kapitalizmi ideolojilerinin

tersine, reform hareketlerine dâhil olanlar, kendi toplumlarında kendilerine telafi edilemez bir çürüme hâli gibi görünen durumdan çıkabilmek için kapitalizmle herhangi bir bağlantıdan ayrı olarak, kendi kültürlerini modernize etme hususunda kararlı bir çaba göstermişlerdir. Buna, Batılı giyinme ve yeme-içme tarzını benimseme, geleneksel kurumlara, özellikle feodal yöneticilere, din görevlilerine, yaygın batıl inançlara, *sati*, kız bebeklerin öldürülmesi, tapınak fahişeliği ve çok eşlilik gibi baskıcı kültürel uygulamalara yönelik düşmanlık ile eğitim ve İngilizcenin okullarda ve üniversitelerde öğretilmesi isteği dâhildir. İlerlemeye giden yolun modernleşmeden geçtiğini düşünen bu erken dönem milliyetçiliği, kadınların özgürleşmesi Batı'nın başarısının temel ögelerinden biri olarak görüldüğü için, genel itibariyle kadınların özgürleşmesi amacıyla uyumludur. Dolayısıyla burada, herhangi bir tür feministin milliyetçi olmasında veya bunun tam tersinde herhangi bir çatışma görülmez.

Ancak kadın haklarını modernleşme ile ilişkilendirmenin sonucunda ortaya çıkan kayda değer sorunlardan biri, alt sınıflardaki kadınlar için her şey olduğu gibi devam ederken reformların, kendini giderek daha fazla "modern" olmakla tanımlayan üst sınıflardaki kadınlardan öteye etki edememesidir (Chatterjee 1993: 135-55). Aynı zamanda sosyal reform hareketleri, hiçbir zaman doğrudan sömürge karşıtı olmamıştır. Örneğin, Hindistan'da kadınların sosyal reform ve ıslah kampanyaları geleneksel olarak özgürlük mücadelesi bağlamında tartışılmış olsa da aradaki bağlantı görece zayıftır (Kaur 1968). Pandita Ramabai gibi bir şahsiyet büyük oranda kadın haklarının ve eğitiminin destekçisiydi; ayrıca Hristiyan olması, kendisinin pek çok kişiye (özellikle erkeklere) sömürgeci gücü destekler görünmesine neden olmuştur (Chakravarti 1998; Forbes 1996; Ramabai Sarasvati 2000; Viswanathan 1998). Esasen, Rosalind O'Hanlon'un, Tarabai Shinde'nin *A Comparison Between Women and Men* (1882) Kadınlar ve Erkekler Arasında Bir Karşılaştırma) adlı eserine yazdığı ön sözde de ifade ettiği gibi, her ne kadar Shinde aynı zamanda çağdaşlarına Hindistan geleneklerini terk ettikleri ve İngilizlerin yaşam tarzlarını taklit ettikleri için çıkışsa da, on dokuzuncu yüzyılda bazı Hindistanlı feministler tarafından sömürgeci yönetim, "kadınlar açısından pek çok faydanın kaynağı" olarak görülüyordu (O'Hanlon 1994: 47).

Ancak reform hareketinin her zaman katı milliyetçiler tarafından eleştirildiği Hindistan'da, yerel kültürün onaylanmasının ana ideolojik muhalefet yöntemi hâline geldiği, Hindistan halklarının ve kültürlerinin

değerlerinin görünür şekilde desteklendiği ve onaylandığı, ayrıca modernleşmenin bir kavram olarak reddedildiği dönüşümü başlatan Gandi olmuştur. Ancak Gandi, örneğin kast sistemine ilişkin kendi reformlarını da savunmuştur ve her zaman seküler, modern, sosyalist ve Batı yönelimli Nehru tarafından siyasi olarak dengelenmiştir. Gandi, kendisinin de gençlik yıllarında nasıl "reform isteğinden" etkilendiğini ve et yemek, sigara içmek, dans etmek ve bir İngiliz centilmeninin kıyafetlerini giymek gibi diğer Batılı pratikleri benimsemeye başladığını aktarır (Gandi 1982: 33-63). Sonraki yıllarda kendisini, bunun tam tersi bir usule denk gelen milliyetçi *swaraj* ile tanımlayarak yerel pratiklerini benimsemiş, yerli Hint kültürel ögeleri onaylamış ve bazı reformcu ve modernleştirici eğilimlere karşı bir kamusal duruş benimsemiştir. Bu reformculuktan ayrılış, kadın hareketinin ve sömürge karşıtı hareketin ittifakı için bazı sorunlar ortaya çıkarmıştır. Gandi'nin fikirleri ve uygulamaları, hayal gücünü zorlamaya hiç gerek kalmaksızın, feminist olarak adlandırılabilir. Yine de daha önce de ifade edildiği üzere, kendisini pek çok feminist davayla özdeşleştirmiş ve feministlerin siyasi stratejilerinin potansiyelini fark etmişti. Çağdaş sömürge karşıtı bakış açısına göre daha da alışılmadık bir şekilde, çok sayıda kadın Gandi'nin hareketine dâhil olmuştu: Güney Afrika'daki gençlik yıllarından beri Gandi, kadınları *satyagraha* kampanyalarına tam olarak katılmaya teşvik etmiş ve kendilerinin *satyagraha* tekniğine daha uygun olduğuna giderek daha fazla inanmıştı. Yalnızca şehirli elit kadınların katılımının ötesine geçerek köylü ve işçi kadınların da aktivizmini desteklemeye çalışmıştı. Sivil İtaatsizlik kampanyasının, Hindistan'da kadınların özgürleşmesi bakımından büyük bir adım teşkil ettiği genellikle ifade edilir. Kadınların örgütsel düzeyde katılımlarına ilişkin önemli bir örnek, pek çok başka kadın tarafından da desteklenen Bhaktiba, Sharda Mehta ve Mithiben Petit'in önemli roller oynadıkları ve kadın katılımcıların sayısının erkek katılımcılarınkini geçtiği 1928 Bardoli kampanyasıydı. Gandi'nin kendi ekibi de en önemlilerinin Miraben, Hemşire Nivedita ve aralarında tek Hindistanlı kadın olan Sarojini Naidu olduğu, yüksek oranda kadın destekçiden oluşuyordu. Ancak diğer pek çok kadın milliyetçiyle birlikte Naidu da, Gandi'nin Tuz Yürüyüşü'ne herhangi bir kadının katılmasına izin vermeme kararını çok eleştirdi. Gandi'nin söz konusu kararı değiştirmeyi inatla reddetmesi, daha sonra ortaya attığı "şiddete başvurmama konusundaki deneyim, eğer kadınların desteğini alabilseydim hemen başarılı olurdu" iddiası göz önüne alındığında daha da garip

kaçmaktadır (Gandi 1993: 387). Feministler, kendisinin pek çok açıdan geleneksel Hindu ve tutucu Viktoryen kadın ve kadınlık kavramlarını içeren, cinsellik ve kadınların rolü hakkındaki fikirlerine de önemli eleştiriler getirmişlerdir. Kendi iffetini sınamak için genç kadın destekçileri ve akrabalarıyla yatma alışkanlığı da hem o dönemde hem de daha sonra tartışmalara neden olmuştur (Bakshi 1987; Jayawardena 1986; Kaur 1968; Kishwar 1986; Mehta 1990; Nanda 1976; Parekh 1997: 22; Patel 1988; Sarkar 1989).

Gandi'nin başlattığı kültürel uyanış, Hindistan bağımsızlık hareketi bakımından çok etkili, ancak kendisi, "kadınsılaşmış" mücadele türlerine sahip çıksa da, geleneksel rollerde yansıtma eğiliminde olduğu kadınların pozisyonu bakımından çok daha sorunlu olmuştur. Reform hareketi öncelikle, kadın meseleleri hakkında görece daha ilerici olan Nehru tarafından temsil edilen sosyalizm aracılığıyla sürdürülmüştür (Jayawardena 1986: 95-9). Hindistan özgürlük hareketinin dehası, Kongre Partisi'nin, modernite ve residivistik kültürel uyanış kuvvetlerini Nehru ve Gandi arasındaki ittifak aracılığıyla birleştirmeyi başarabilmesiydi. Ancak, bu melez siyasetin bir zayiatı, on dokuzuncu yüzyılda Hindistan'da sosyal reform üzerine yapılan tartışmalarda çok önemli bir yer tutan kadın meselelerinin, yirminci yüzyılın başında kamuoyundaki tartışmalardan büyük oranda yok olmasıydı. Partha Chatterjee, bunun nedeninin milliyetçilik siyasetiyle Hindistan feminizmi arasındaki ilişkilerin bu noktada sorunlu hâle gelmesi olduğunu savunur; dolayısıyla kadın sorunu ikisini de uyumlu hâle getiren bir şekilde çözülmüştür:

> Ev, ulusal kültürün manevi niteliğini dışa vurmak bakımından öncelikli alandı ve kadınlar bu özelliği korumak ve beslemek için sorumluluğu üzerlerine almak zorundaydı. Kadınların hayatındaki dışsal koşullardaki değişiklikler ne olursa olsun kadınlar, özünde manevi (yani, kadınsı) olan faziletlerini kaybetmemelidir; diğer bir deyişle, özlerinde Batılılaşmamalıdır (...) Ulusun modern dünyasında, kadınların erkeklerden ayrı olarak, Batılılaşmalarının derecesinde ve şeklinde belirgin bir *fark* olmalıdır (Chatterjee 1993: 126).

Hindistan dışındaki milliyetçiler tarafından da geliştirilen bu ideoloji çerçevesinde, kadınlar ve modernite birbirinden ayrılmış ve bundan sonra ikisinin özdeşleştirilmesi milliyetçi davaya bir ihanet sayılmıştır. Chatterjee'nin de gözlemlediği üzere bunun aksine, Hindistan'da kadınların sosyal pozisyonuna ilişkin olarak, "milliyetçi özgürleşme hikâyesi doğası

gereği bir ihanet hikâyesiydi" (a.g.e., 154). 1929 Çocukların Evlenmesinin Sınırlandırılması Kanunu, milliyetçi (ki pek çoğu bu kanuna karşı çıkmıştı) ve Mrinalini Sinha'nın savunduğu gibi, "Hindistan'ın modernleşmesi" adına bu kanunu savunan feministler arasındaki ayrıma iyi bir örnek teşkil etmektedir (Sinha 1999: 207). Postkolonyal dönemde kadınların sorunlarının pek çoğunun, bu kolay ancak maliyetli çözümle başladığı söylenebilir. Milliyetçiliğin reform yerine kültürel uyanış kavramlarıyla ifade edilmeye başladığı noktada, feministler de milliyetçi argümanlara karşı kendi modernite ögelerini sahiplenmeye başlamıştır (Barlow 1997). Kadınların hedeflerinin bağımsızlık esnasında yeniden ortaya konması ve yeni bir kurtuluş mücadelesinin başlaması gereken yerler, sadece en muhafazakâr devletler değildi.

Postkolonyal teoride hâkim yeni mücadelelerden biri, üçkıta kadınları tarafından çağdaş Batılı burjuva feminist teorinin, Avrupa merkezci olduğu iddiasıyla eleştirilmesi olmuştur. Feminizm ve (post) sömürgeci modernite arasındaki ittifakın bu çöküşü, postkolonyal düşünceyi belirleyen güçlü siyasi sorgulamalarda da belirleyicidir. Aralarında en önemlilerinden birinin bell hooks olduğu Afrika Kökenli Amerikalı kadınların benzer eleştirilerine dayanarak Mohanty, Spivak ve diğerlerinin çalışmaları, Batı'daki kadınlar için ilerici olanın diğer yerlerdeki kadınlar için de doğal olarak en iyisi olduğu yönündeki liberal pozisyonun varsayımlarını sorgulamıştır (hooks 1991; Mohanty 1984; Mohanty, Russo ve Torres 1991; Spivak 1987). Batı dışındaki yerlerde yaşayan kadınların, iyiliksever Batılı feministler tarafından kurtarılması gerektiği fikri, feminist emperyal ideolojinin merkezindeydi (Midgley 1998). Postkolonyal feministlerin yaptıkları meydan okumalardan biri, bu tür görüşlerin nereye kadar kültürel olarak belirlenmiş olduğunu göstermekti. Kıyafet iyi bir örnektir: Müslümanların tamamen giyinik kalma konusundaki inatçı bağlılıkları, Batı'da varsayılan geriliklerinin ve baskının işaretlerinden biri kabul edilmektedir. Bu aşırı belirlenim, en fazla örtünme pratiği bağlamında ortaya çıkmaktadır: Yeğenoğlu'nun (1998) meseleye olumlu yaklaşan analizinde gösterdiği üzere, örtünme/örtünmeme ikiliğinin kendisi, Müslüman kadınların kültürel deneyimi veya siyasetiyle herhangi bir ilişkisi olması gerekmeyen Oryantalist düşüncenin kurgularından biridir. Fanon'un gösterdiği gibi, Cezayir Devrimi'nde peçe, Avrupalıların genellikle varsaydığı gibi geçmişte inatla demir atılan ve ilkel bir kültürel kalıntı olarak yaşamaya devam eden sabit bir kültürel olgu olmaktan ziyade, mo-

bil ve esnekti ve kurtuluş mücadelesinde araçsal olarak kullanılmıştı (Fanon 1980: 13-45). Kadınlar peçeyi stratejik olarak, sömürgeci kontrolden kaçmak için Batılı ve Müslüman kıyafetler arasında gidip gelmek suretiyle kullanmışlardır (aynı şekilde, Cezayir Savaşı sırasındaki FLN komutanı Saadi Yacef, şehirde serbestçe dolaşabilmek için düzenli olarak Müslüman bir kadın gibi giyinmiştir). Ancak Batılı feministler gibi Fanon da peçeyi çıkarmayı ilerici bir moderniteyle özdeşleştiren Fransız sömürgeci yönetiminin varsayımlarıyla hareket etmiştir. Pek çok üçkıtalı ve Batılı feminist, hâlen bu pozisyonu paylaşacaktır. Öte yandan Yeğenoğlu, peçenin "Doğulu kadının kimliğini" ifade eden bir giysi olduğunu savunmaktadır. "Doğulu kültürlerde kadının örtünmesini özgül kültürel bir deneyim olarak gördüğümüzde, kadın olarak örtünmenin veya örtünmemenin ne demek olduğunu anlayabiliriz. Bunun ilk koşulu ise yaygın özgürleşme klişe ve standartlarını kuran liberal ve liberteryan siyasetin kurgularını tekrarlamaktan vazgeçmektir." (Yeğenoğlu 1998, 119)[13]. Burada bile, örtünmenin tek bir olgu olarak sunulduğu eklenebilir. Örtünme aslında, farklı kültürlerde pek çok farklı uygulama içermektedir. Bunlardan bazıları baskıcı olabilirken, diğerleri olmayabilir.

Kültürel Milliyetçilik

Kadın hareketinin sömürge karşıtlığıyla ilişkisi en sıkıntılı dönemini, sömürge karşıtlığı kendisini bir tür milliyetçi kültürel veya dinî uyanış olarak sunduğu zamanlarda yaşamıştır. Feminizmin milliyetçilikle ilişkisi, her zaman sosyalizmin ilişkilerinde olduğu gibi ve hatta sömürgeci milliyetçiliklerin ortaya çıkmasında, toplumsal cinsiyet hakkında ataerkil fikirlerin önemi göz önüne alındığında daha da ikircikli bir hâl arz etmektedir. Avrupalı feministler, Pankhurst'ün feminizmi sosyalist enternasyonalizmle birlikte konumlandırmasını veya Woolf'un feminizmi pasifizmle ve ataerkilliği de milliyetçilikle özdeşleştirmesini takip edebilir ve dolayısıyla bunların tamamen ayrı olduklarını varsayabilirler ancak sömürgeci bölgede işler bu kadar kolay değildir. Kolonilerde milliyetçiliğin gelişmesini kolaylaştıran tarihsel güçler, feminizmi mümkün kılan güçlere benzer nitelik göstermekteydi. Bunlar, hedefleri ve varsayımları zaman zaman çelişkili olsa da yan yana ortaya çıkmıştır. Uygulamada bir ideoloji olarak feminizm, genellikle kadınların kurtuluş mücadelelerine

katılımlarını teşvik etmek üzere hoş görülmüş ve benimsenmiştir. Ancak örneğin, modernite karşıtı ve sekülerlik karşıtı kültürel ve dinî uyanışlar olarak ifade edilen Orta Asya'daki bazı sömürge karşıtı milliyetçilik türleri, feminizmi sömürgeci modernitenin henüz başlangıç aşamasında olan yozlaşmalarından biri olarak tasvir etmiştir. Afganistan, herhangi bir dönemde reformcu veya "ilerici" olmaksızın milliyetçiydi. Bu nedenle, nasıl Afrika ve Latin Amerika'daki siyasetçiler, sömürge öncesi dönemde yerel model olduğunu iddia ederek sosyalizmle özdeşleşmeyi tercih ettilerse, pek çok üçkıta ülkesindeki kadın hareketi de kendi kültürel form ve hedeflerini takip edeceğini ilan etti ve Batı feminizmiyle veya Batı modernitesiyle herhangi bir ilişkilerinin olmadığını ifade etti. Öte yandan herhangi bir sömürge karşıtı milliyetçi hareketin, genel olarak sömürgeci veya Batılı moderniteye karşı tutumunun, yerel kadın hareketiyle ilişkisi hakkında temel bir fikir verdiği de vakıadır.

Kadınların özgürleşmesinin milliyetçilikle ilişkisi, her ikisinin de aldığı özel şekillere bağlıdır. Kadınlar için sorun, aleyhinde kampanya yaptıkları koşulların, milliyetçi mücadelenin düşmanlarını aynı kampa koyan, iki tür baskının sonucu olmasından kaynaklanmıştır: ataerkil sömürü sistemleri hem sömürgeci rejimlerde hem de yerel toplumlarda ortaktı. Dolayısıyla kadınlar, yerel ve emperyal hâlleriyle ataerkil tahakkümün çifte sömürgeleştirmesine karşı savaşmak zorundaydı. Pek çok kadının hayatında, bu ilk tür ikincisinden daha büyük öneme sahipti. Bazı üçkıta toplumlarında, kadınlar hâlen farklı düzeylerde eve kapatılma, pek çok düzeyde yasal bakımdan tabi olma, kadın sünneti veya bebek katli gibi uygulamalara maruz kalıyordu. Sonuçta feministler, örneğin Türkiye veya Mısır gibi ülkelerdeki feministler, Batı toplumlarından alınan örneklere dayanan sosyal varoluş hâlleriyle özdeşleşti ve yerel düzeyde kendi güçlerini sürdürmek ve hatta artırmak için emperyal kontrole tabi olan feodal veya monarşik kurumlara direnen milliyetçilerin de benimsediği modernleşme baskısıyla ittifak kurdular (Beck ve Keddie 1978). Ancak bu, tam tersi şekilde de işleyebilirdi. Mehmet Ali'nin liderliğinde Mısır'da ve Mustafa Kemal'in liderliğinde Türkiye'de, farklı zamanlarda otokratik bir rejim, karşılığında popüler bir tepki doğuran, kadınlar için modernleşme ve eşitlik değer sistemini savunmuştur (Yeğenoğlu 1998). İran'da feminizm ve milliyetçilik, 1905-11 yıllarındaki siyasi olaylar sırasında örtüşmüş ancak 1924'ten sonra, Britanya ve ABD tarafından desteklenen otokratik Şah, 1936'da çarşafın kullanımını yasaklamak da dâhil ol-

mak üzere, kadınlar için ilerici yasaları zorla empoze etiğinde, ayrışmıştır (Halliday 1978; Keddie 1981). Bunun sonucu, 1979 İran Devrimi'nin bu tür politikaları emperyalizmle özdeşleştirmesi olmuştur. Öte yandan, Afrika'nın bazı bölümlerinde olduğu gibi kadınların toplumsal olarak daha bağımsız oldukları yerlerde, sömürgeci yönetimlerin ataerkil varsayımları, kadınların, örneğin arazi haklarını kaybetmeleri (Rodezya'da Zimbabweli Ndebele halkı, Kenya'da Luo halkı) veya şehirleşmenin getirdiği değişiklikler sonucunda, enformel ekonomideki faaliyetlerinde sert bir biçimde denetlenmeleri gibi, sömürgeci yönetim altında giderek daha fazla güçsüz kılınmaları anlamına gelmiştir (Coquery-Vidrovitch 1997).

Yirminci yüzyılda ulusal kültürel kimliğin giderek daha fazla vurgulanması, yerel bir kültürel kimliğin sömürgecinin empoze ettiği kültüre karşı olumlanması, genellikle kendilerinin mücadele ettikleri sosyal yapılardan alınan daha geleneksel yapıları yeniden canlandırmayı içerdiği için, feministler bakımından daha da sorunlu hâle gelmiştir; örneğin kadınların *Bharat Mata*, Hindistan Ana veya iyi Hindu eş ile özdeşleştirilmesi ve *sati*. Kıyafet gibi bazı meselelerde ulusal kimliğin hâlâ yaşayan ögeleri stratejik olarak kullanabilmekteydi. Başka konulardaysa, ulusal kimliğin yerleştirilmesi, kadınların eşit eğitim hakkı veya yasal eşitliğin getirilmesiyle çelişen, toplumun geleneksel aile değerlerinin desteklendiği rollerle özdeşleştirilmesi veya çok eşlilik, çeyiz, çocuk yaşta evlilik, dulların yeniden evlenmelerinin yasaklanması ve kız bebeklerinin öldürülmesi gibi kadınlara zulmeden geleneksel pratiklerin devam ettirilmesini içermiştir. Tüm bu konular, Avrupalı feministleri yakından ilgilendirmiştir – baskın ve tahakküm altındaki kültürlerin kadınları arasındaki bu kendinden menkul siyasi bağlantı, bugün bile pek çok açıdan sorunlu olmaya devam etmektedir (Burton 1994; Kim ve Choi 1998; Mayo 1927; Mohanty 1984). Bunların arasında en önemli olan Hindu *sati-daha*, yani dul yakma uygulaması, kadınlar için aşırı sorunlu bir şekilde milliyetçi argümanların içine alınma yolları nedeniyle kapsamlı bir şekilde analiz edilmiştir (Mani 1989; Nandy 1980; Spivak 1999; Sunder Rajan 1993; Weinberger-Thomas 1996). Britanya'nın Hindistan'daki politikası, yerel gelenek ve hukuka asgari müdahale etme yönünde olsa da, James Peggs'in *India's Cries to British Humanity* (Hindistan'ın Britanya'nın İnsanlığına Çağrıları) başlıklı kitabında tarif ettiği koşullarda, Britanyalılar, Baş Hindu Din Adamı'nın bu uygulamanın dinî kurallar bakımından herhangi geçerliliği olmadığını ilan etmesinin ardından *sati*'ye ilişkin olarak bir istisna yapmış ve 1829

yılında bu uygulamayı resmen yasaklamışlardır (Peggs 1830). Bunun sonucunda, Rammohan Roy ve Brahmo Saraj hareketininki gibi, *sati*'ye karşı yerel Bengalli reformcu muhalefetin yerini, yerel elitler tarafından bu uygulamanın bir tür kültürel milliyetçilik uygulaması olarak desteklenmesi almıştır (Gaur 1989). Britanyalı misyonerlerin 1920'lerde Doğu Afrika'da kadın sünnetini kısıtlama çabalarında veya Hindistanlı milliyetçi lider B. G. Tilak'ın sert bir şekilde muhalefet ettiği kız çocuklar için yasal olarak cinsel ilişkiye rıza gösterme yaş sınırını 10'dan 12'ye yükselten Hindistan hükûmeti Rıza Yaşı Yasası örneğinde olduğu gibi, sömürgeci müdahaleler, kadınlara karşı istismar uygulamalarını, milliyetçi direnişin kültürel hakları talep etmek üzere öne sürdüğü meselelerle özdeşleştirilen uygulamalara dönüştürüyordu (Hyam 1990; Jayawardena 1986). Jomo Kenyatta, *Facing Mount Kenya* adlı eserinde klitoridektomi uygulamasını olumlu şekilde anlatmış ve buna karşı olan misyonerlerin ve diğer doktorların "sorumsuz" ve "kınanmaktan ziyade acınması gereken" kişiler olduğunu ilan etmiştir (Kenyatta 1938). Kenyatta'nın *irua*'yı (klitoridektomi) yüceltmesi kadınların özgürleşmesinin, özgürleştirici bir milliyetçilik ideolojisiyle sorunlu ilişkisini ortaya koymaktadır: Her ne kadar genellikle birbirleriyle ittifak hâlinde faaliyet gösterseler de, bu ikisi birbiriyle özdeşleştirilemez. Kenyalı milliyetçilerin bu tartışmaya katılması konuyu bir sömürgeci çatışma meselesi hâline getirmiştir; kadınların 1927'den 1933'e kadar yürüttükleri protestonun odağında, kadınlığa ve yetişkinlik, evlilik ve Kikuyu toplumuna tam katılımları için vazgeçilmez ergenliğe geçiş töreni olarak gördükleri hakları vardı (Presley 1992: 89-93).

Bağımsızlıktan Sonra Feminist Siyasetin Sorunları

Bağımsızlıkla beraber sömürge yönetiminden kurtulan birçok devlet, anayasalarında kadınların eşit haklarını garanti altına aldı, ancak bu, kesinlikle kadınların günlük hayatta eşitlikten faydalandıkları veya geniş kapsamlı sosyal baskı türlerine maruz kalmaya devam etmedikleri anlamına gelmiyordu. Siyasi bağımsızlık mücadelenin sonu değildi; bu nedenle postkolonyal eleştiri, anayasal bir siyasi eşitlikten öteye giden, kadınların eğitime, çalışma hayatına ve sosyal alandaki başka pek çok sahaya erişimi için yürütülen kampanyalarla özdeşleşmiştir. Batı'da olduğu gibi, ülkenin özgürleşmesi kadınlar için özgürlük getirmemiştir. Che Guevara nasıl si-

yasi kurtuluşun sosyal ve ekonomik kurtuluş tarafından takip edilmesi gerektiğini savunduysa, feministler de ulusal siyasi özgürleşmenin, kadınlar için sosyal ve ekonomik özgürlükle takip edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Pek çok örnekte bağımsızlık, kadın hareketlerinin temel hedeflerine ilişkin olarak yalnızca küçük ve genellikle kırılgan bir başarı teşkil etmiştir. Kadınların özgürleşmesi, postkolonyal dönemde henüz bitirilmeyen işlerin büyük bölümü olarak kalmaya devam etmektedir. Pek çok bölgede bunun en büyük muhalifi, kadınlar için baskıcı olabilen sosyal pratikler ve kültürel kimlik türleri geliştirmeye devam eden milliyetçilik ve köktendincilik ideolojileri olmaya devam etmiştir (Ahmed 1992). Bu nedenle üçkıta feminizmi, postkolonyal siyasetin kenarda değil, merkezde bir parçasını oluşturmaktadır.

Cezayir örneği güçlü bir şekilde, siyasi bağımsızlığın nasıl uzun vadede, yöneticilerin güçlerini, kadınların hâlihazırda kazandıkları seküler sosyal ilerleme türlerini tersine çevirmek için kullandıkları toplumlarda bir dezavantaj hâline geldiğini gözler önüne sermektedir (Knauss 1987; Lazreg 1994; Messaoudi ve Schemla 1998; Moghadam 1994; Pérez Beltrán 1997; Vandevelde-Daillière 1980). Mısır'da çok sayıda kadın 1919 yılında, Britanyalılara karşı Vafd milliyetçi eylemlerine katıldı; 1924'te kabul edilen yeni anayasa, kadınları tümden göz ardı edince kadınlar yeniden eylem yapmak zorunda kaldı. Ancak bu, hiçbir şey sağlamadı ve o zamandan beri kadın aktivistler, sosyal kurumları ve tutumları değiştirmek için çalışmaya devam etmektedir (Beck ve Keddie 1978; El-Sadaawi 1980; Jayawardena 1986; Mayer 2000; Wilford ve Miller 1998). Feminist sosyal hedeflerin, kadınların bağımsızlık mücadelesine fedakârca katkıları için bir ödül olarak karşılanma beklentisi genellikle gerçekleşmedi. Bu nedenle Zimbabweli kadın özgürlük savaşçıları, "Şimdi biz, kadınlar (...) unutulduk." ve "Evet, kadınlar çok şey yaptı ama kimse yaptıklarını fark etmiyor." gibi gözlemlerini dile getirdiler. Zimbabwe'deki özgürlük savaşçılarını desteklerken çok sıkıntı çeken kadınlar arasında yaygın bir ifade, "Kadınlar mücadele sırasında çok önemli bir rol oynadı (...) Şimdi kadınların kendilerini kurtarması gerekiyor." şeklindeydi (Staunton 1990: 156, 144, 66). Minnet duygusunun olmaması ve kadınların eski rollerine herhangi bir soru sormadan geri dönecekleri varsayımı, İkinci Dünya Savaşı'nda savaşan pek çok Batılı kadının da paylaştığı bir deneyimdi. Bu ise Birinci Dünya Savaşı'nın ardından sömürgeci askerlerin, *dette de sang*, yapılan fedakârlıkların kar-

şılığının verileceği karşılıklı yükümlülüğün koloniler için bağımsızlığa neden olacağı beklentilerinin hayal kırıklığıyla sonuçlanmasının tam paralelini oluşturmuştur. Dolayısıyla postkolonyal feminist analizin argümanlarından biri, kadınların kurtuluş hareketleri sırasında genellikle güçlendikleri ancak, kurulmasına yardımcı oldukları yeni devlet tarafından yeniden güçsüz kılındıklarıdır. Yasal eşitliğin bağımsızlık kazanıldığında, kanunla güvence altına alındığı ve Ernestina Silà ve Francisca Pereira gibi kadınların devrimci PAIGC'nin önde gelen parçalarını oluşturduğu Gine-Bissau gibi ülkelerde bile, Cabral'in öngördüğü gibi uygulamada sosyal yapıdaki gerekli değişiklikler çok yavaş meydana geliyordu ve daha fazla eylem gerektiriyordu (Urdang 1979). Yasalar gibi, tutumların ve sosyal davranışların da değiştirilmesi gerekiyordu.

Kadınlar hem anayasal hem de militan sömürge karşıtı aktivizmde yer alabilmiş ve almışsa da diğer yeni oluşturulan ulus-devlet türlerinde kadınların sivil ve sosyal konumu, genellikle sömürgeci, feodal ve Batılı kontrol ile baskı yapılarını yeniden yaratmıştır (Chatterjee 1993; Kandiyoti 1991; Yuval-Davies ve Anthias 1989). Yuval-Davies ve pek çok diğer yazarın işaret ettiği üzere, ulus oluşumlarında toplumsal cinsiyetin rolü, en iyi ihtimalle sorunlu bir rol olagelmiştir (Mosse 1985; Parker vd., 1992; Yuval-Davis 1997). Gellner, Hobsbawm, Kedourie veya Smith gibi önde gelen milliyetçilik teorisyenlerinin pek çoğunun bu meseleye değinmemiş olması da bunun göstergesidir. Siyasi mücadeleler anlamında, bağımsızlık sonrası dönem, milliyetçilik kendi rolünü sömürge karşıtı mücadelenin temeli olmaktan devlet gücünün temeli olmaya dönüştürdüğü için, feministlerin milliyetçi ideolojiden ayrılışını getirmiştir. Yeni devletler sıklıkla, yeni ihtiyaç ve önceliklere göre kendilerini uyarlamayı başaramamış veya sömürgeci güç aygıtını ele geçiren burjuva elitlerin hırslarına yenilmişlerdir. Ataerkil değerlere ve ulus-devletin sosyal yapılarına karşı, genellikle ilk başta beden ve biyolojik üremeye ilişkin konulara odaklanmak suretiyle, giderek artan bir muhalefet ortaya çıkmıştır. Kadın hareketi siyaseti, sömürge karşıtı ve postkolonyal dönemler arasındaki farkları etkili bir şekilde ortaya koyar. Sömürge karşıtı mücadelelere ne kadar destek vermiş olurlarsa olsunlar, öncelikle toplumun bütün seviyelerinde eşit haklar ve eşit erişim için ortaya çıkan bir güç olan ve hâlâ da bunun için mücadele eden feminist hareketler, ulusun siyasi bağımsızlığıyla hedeflerine ulaşamamıştır. Siyasi bağımsızlık, kadınların sosyal değişim için yürüttükleri çok

daha uzun mücadelenin sadece bir aşaması olmuş ve genellikle de yeni bir aktivizm safhası için kurucu bir anı temsil etmiştir (Park ve Sunder Rajan 2000; ayrıca Davies 1983; Jelin 1990; Mikell 1997; Moghadam 1994; Mumtaz ve Shaheed 1987). Bu bakış açısıyla ilgili siyasi tarihler çok farklı olmasına rağmen, Üç Kıta'da yaşayan postkolonyal kadınlar ortak bir siyasi taahhüdü ve hedefi paylaşmaktadır.

Edward Said ve Kolonyal Söylem

Sömürge karşıtı hareketlerin ve bunların sonrasının radikal biçimde farklı epistemolojisiyle üçkıta modernite karşıtlığı nasıl, o zamana kadar küresel olarak emperyal Batı'nın kriterleri ve konumsallığının hâkim olduğu ve geçerli kıldığı kurumsal bilgi sahalarına ve akademiye "postkolonyal teori" olarak alternatif bilgi türlerini sızdırmak konusunda başarılı olmuştur? Daha önce ele alınan maddi kurumsal etkenlerle birlikte, büyük teorik hamle, bütün sömürgeci modernite projesini ve pratiğini, yalnızca Batılı kapitalist toplumların belli bir askerî ve ekonomik stratejisi olarak değil, aynı zamanda kendi başına siyasi gücün işlemesiyle ifade edilen belli bir tarihsel bilgi söylemini teşkil eden ve bu söylem tarafından ortaya çıkartılan bir olgu olarak, eleştirel bir yeniden değerlendirmeden oluşmuştur: Kısaca, kolonizasyon fiziksel olduğu kadar epistemik şiddet de içermektedir. Sömürgeciliğin yalnızca bir askerî yönetim türü olarak değil, aynı zamanda bir tahakküm *söylemi* olarak işlediği fikrinin ortaya atılması, müdahalesi aynı anda hem olağanüstü derecede etkinleştirici hem de teorik olarak sorunlu olan Edward Said'in başarısıydı.

Postkolonyal teorinin soy kütüğü tarihsel olarak karmaşık, yaygın ve sıklıkla analiz ettiği kültürler arası karışımın bir örneği olsa da, postkolonyal çalışmaları akademik bir disiplin olarak kuran, Edward Said'in iki Britanya kolonisinde bir "Şarklı" olarak büyüme deneyimine dayanan ve uygulayıcılarının siyasi bağlılıkları ve mekânsal özdeşleşmeleriyle ilgilenen, *Şarkiyatçılık*'taki (1978) akademik bilginin kültürel siyasetine ilişkin eleştirisi olmuştur (Said 1985: 25). Sömürge karşıtı hareketlerin diğer teorik çalışmalarla,

özellikle de yapısalcılık ve postyapısalcılık alanlarındaki çalışmalarla siyasi bağlılıklarının ve ideolojik eleştirilerinin formel bir ifadesini herkesten fazla yapan kişi, Said gibi görünmektedir (Said 1983). Bu sömürge karşıtı aktivistler, daha önce de görüldüğü üzere mevcut herhangi bir teorik veya siyasi bilgi türünü kullanmaya her zaman hazır oldukları için, kendi başına alışılmadık bir şey değildi. Dahası, rastgele birkaç isim ifade etmek gerekirse Amin, Fanon, Glissant, Hountondji, Riberio veya Santiago gibi diğer siyasi entelektüeller, bazısı yapısalcı veya postyapısalcı olarak tarif edilebilecek çağdaş malzemeleri kullanmaya başlamıştı ve bunu, bunlarla "yerel" veya Marksist düşünce veya kurtuluş siyaseti arasında içkin bir uyuşmazlık olduğu hissiyatına da sahip değillerdi. Ancak Said, 1970'ler itibariyle soldaki çağdaş radikal entelektüeller için temel bir odak noktası hâline gelen dil sorunsalına ilişkin kesin bir katkıda bulunmuştur. Calvet (1974), Ngugi (1981) ve diğerleri zaten sömürgeciliğin dil siyaseti hakkında önemli müdahalelerde bulunmuşlardı. Said ise sömürgecilik, emperyalizm ve bunlara karşı mücadelelere ilişkin analizleri söylem sorununa taşıyarak teorik telaffuzu tamamlamıştır. Burada bile sorun, hiçbir zaman sömürge karşıtlığı, dilbilim içinde tamamen ayrı bir teorik çalışma gövdesiyle beraber telaffuz etmek değildi. Zira yapısalcılık ve postyapısalcılık olarak bilinen geleneklerin teorik kökenleri, Batı'nın hâkimiyetine karşı direniş şekillerinin içine karışmıştı. Bu argüman, burada Derrida'ya ilişkin olarak temellendirilecektir: diğer malzemeler başka bir yerde ele alınacaktır.

Şarkiyatçılık hakkında ilginç olan şey, ne kadar etkili olursa olsun (ki etkisi abartılamayacak kadar büyüktür), her daim teorik ve siyasi açıdan sorunlu olarak görülmüş olmasıdır. Yıllar boyunca *Şarkiyatçılık*'a karşı açılan büyük eleştirel yaylım ateşini, pek az kitap, bırakın kaldırmayı, yok olmadan atlatmayı başarabilirdi. Esasen, postkolonyal çalışmalar büyük oranda kendisini, Said'in çalışmasına karşı çok geniş bir çeşitlilik içerisinde ortaya konan itirazlar, yeniden incelemeler ve karşı argümanlar aracılığıyla akademik bir disiplin olarak tanımlamıştır. Geleneksel akademik disiplinlerin yarı-ömründen çıkmaya çalışan, Ahmad'dan (1992) Bhabha'ya (1994), Hulme'den (1986) McClintock'a (1995), Lowe'den (1991) Yeğenoğlu'na (1998) ve Young'a (1990) postkolonyal eleştirmenler arasında hangisi postkolonyal yeni hayatlarına Said'in bir eleştirisiyle başlamamıştır? *Şarkiyatçılık*'ın bir eleştirisinin üretimi, bugün bile, alana yeni girenlerin postkolonyalite söylemi içinde konuşan bir özne pozisyonunu alma iddiasını ortaya koydukları bir giriş eylemi veya töreni görevi

görmektedir. Eagleton'ın da ifade ettiği gibi hiç şüphesiz ki bu giriş töreninin en büyük zorunluluğu, alana yeni girenlerin, alanın kurucu metninin bir veya daha da iyisi birkaç boyutunu reddetmesi, postkolonyal kavramının kendisini eleştirmesi ve bu kavramın dışında eleştirel bir pozisyonda durduğunu ilan etmesidir (Eagleton 1998: 24). Bu ritüel artık o kadar gelişmiştir ki bir *mise-en-abyme* tekrar etkisi bile yaratmaya başlamıştır. Böylece yeni eleştirmen müdahalesini yalnızca Said'i değil, kendisinden önceki bütün yorumcuları da eleştirmek, onların metinlerini Said'inkiyle bir araya getirmek ve Said'in metninde bulunan müphemliklerde tespit ettikleri sorunları ya tekrarlamakla ya da fark etmemekle suçlamak (...) ve buna benzer süreçlerle yapar. Yalnızca bunu yaparak, Foucault'nun ifadesiyle söylemsel olarak postkolonyal ile "gerçek ilişkide" ["in the true"] olduğunuzu gösterirsiniz.

Her şeyden önce Şarkiyatçılık fikri, genel anlamda bir *söylem* olarak, sömürgeci ve emperyal ideolojilerin kültürel formlarının kendisi aracılığıyla analiz edilebildiği genel bir kavramsal paradigma yaratılmasına izin vermiş ve *Şarkiyatçılık*'ın tamamen yeni bir akademik uğraşı alanı oluşturacak kadar başarılı olmasını sağlamıştır. Ortodoks Marksist açıklamalar, sömürgecilik ve emperyalizmin gelişiminde haklı olarak ekonomik alanın önceliğini vurgularken, ekonomik koşulların çeşitliliği ve koloniler arasındaki tarihî ve coğrafi farklar (Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'yle Hindistan'ı nasıl karşılaştırmak gerekir?), sömürgeciliğin ve emperyalizmin kültürel etkilerinin özgünlüğünün analiz edilebileceği başka bir genel şema olmaması anlamına gelmiştir. Said'in, bilgi türlerinin, kendisi de bir dizi kültürel varsayımla dolu olan belli bir dil türü içerisinde kurulma yöntemini göstermek için söylem kavramını kullanışı, Şarkiyatçılığın ve daha genel olarak da sömürgeciliğin, geniş bir yelpazedeki farklı kurumlar, disiplinler ve coğrafi alanlardan tarihsel olarak üretilen farklı metin türleri boyunca, ideolojik bir üretim olarak analiz edilebilmesini sağlamıştır. Aynı zamanda, Said'in metni üzerinde bu tür yoğun bir eleştirel faaliyeti yaratan sorunlardan pek çoğu, doğrudan Said'in *Şarkiyatçılık*'ta söylem fikrini formüle etme şeklinden kaynaklanmaktadır. Postkolonyal teoride kullanılan temel kavramlardan biri hâline gelmesine karşın, sömürgeci söylem hiçbir zaman tam olarak teorileştirilmemiş veya tarihselleştirilmemiştir ve özellikle de Said aracılığıyla uygun bir şekilde ilişkilendirildiği teorisyenin, yani Michel Foucault'nun çalışmalarıyla bağlantılı olarak esaslı bir şekilde teorileştirilmemiştir.

Said'in, Foucault'yu kendi amaçlarına uygun şekilde değiştirmemesi için hiçbir neden yoktur. Ancak, Said'in metninin teorik temeli hakkındaki argümanlar göz önüne alındığında ve Said'in söylem kavramının rutin olarak Foucault'nun kavramıyla özdeşleştirildiği düşünüldüğünde, cevabı verilmesi gereken soru, bunların ikisinin ne kadar yakın olduğudur. Postkolonyal eleştiri, yukarıda da ifade edildiği üzere, genellikle Said eleştirisiyle başlar ve Said'i bir boyutuyla kusurlu bulduktan sonra, ortak konulara veya bakış açılarına odaklanabilecek bir dizi metnin yorumlanması anlamına gelen kendi arazisini oluşturmakla devam eder. Burada takip edilecek bir alternatif, Foucault'ya dönerek, bazı sorunların Said'in Foucault'yu kullanma şeklinden kaynaklanıp kaynaklanmadığını ve Foucault'nun söylem açıklamasının daha az sorunlu şekilde yeniden işlenip işlenemeyeceğine bakmaktır. Daha üretken bir şekilde yeniden işlenebileceğini iddia etmek zordur: *Şarkiyatçılık*, ondan sonra gelen ilgili yazıların çokluğuna bakıldığında son yılların en üretken kitaplarından biri olmalıdır. Kitabın çözülmemiş teorik sorununun, bunun temeli olması da mümkündür.

Said'de Söylem ve Güç

Ancak bu "söylem" tam olarak nedir? Said aracılığıyla Foucault'dan türetilen "kolonyal söylem analizi", doğrudan dille ilgili değil, daha ziyade iktidarın söylemsel rejimiyle ilgilidir. Daha sonra da açıklanacağı üzere, Said bu kavramı *Şarkiyatçılık* adlı eserinin başında tanıttığında, genel olarak *Bilginin Arkeolojisi*'ne ve *Hapishanenin Doğuşu*'na atıfta bulunur. Ayrıca *Kelimeler ve Şeyler*'den de alıntı yapar. Ancak pratikte, söylem hakkındaki fikirlerinin pek çoğunu, yine alıntı yaptığı 1970 yılında Foucault'nun yazdığı "Söylemin Düzeni" başlıklı ancak "Dil Üzerine Söylev" gibi yanlış yönlendiren bir isimle tercüme edilerek *Arkeoloji*'nin ABD Pantheon baskısının arkasına eklenen makaleden almış görünmektedir (Foucault 1981; Said 1986: 150). Bu makalede, Foucault'nun "söylem" kavramı, özel bilginin doğru kabul edilmek için uymak zorunda olduğu belli bir dil türünü tanımlamaktadır (örneğin; tıp söylemi, teorik nükleer fizik söylemi, bilgisayar, tarih, edebî eleştiri veya aşk söylemi). Said, Foucault'dan bir söylemin geliştirilmesinin bir disiplinin oluşturulmasının ve bu disiplinin çalıştığı konunun sınırlandırılmasının ayrılmaz bir parçası olduğu fikrini

almıştır - ki bu sınırlandırma ilk başta kısıtlayıcı olsa da Said'in işaret ettiği gibi, bu tür sınırlar kendi yöntemleriyle daha sonra üretken olabilir (Said 1985: 14). Foucault'ya göre söylem, her zaman kendi dilsel düzenini dünyaya empoze etme yöntemiyle bir tür şiddet içermektedir: Bilgi, meşru olarak tanınabilmek için onun paradigmalarına uymak zorundadır. Tarihçinin sömürgeci söylem analizine ilişkin tedirginliği, bunun uygulamadaki açık örneklerinden biridir: Tarihçiye göre, sömürgeci söylem analizinin dili "gerçeklikte" değildir. Bir söylemin kurulması yöntemi yalnızca belli bir tür dilin, örneğin hukuk dilinin oluşturulmasını değil, aynı zamanda eş zamanlı olarak meşrulaştırma ve dışlamaya ilişkin, üzerinde uzlaşmaya varılan bir dizi usulün yaratılmasını kapsar.

Said, söylem hakkındaki argümanını *Şarkiyatçılık* adlı eserinin başında şu şekilde kurar: "Şarkiyatçılığın" imgesel ve akademik anlamları arasındaki mübadeleyi özetler ve daha sonra, Şarkiyatçılığı bunların her ikisinden de daha tarihsel ve maddi olarak tanımlanmış bir şekilde, üçüncü bir yolla tanımlar:

> Kabaca belirlenmiş bir başlangıç noktası olarak on sekizinci yüzyıl sonu alınırsa, Şarkiyatçılık, Şark'la – Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek - uğraşan ortak kurum olarak, kısacası Şark'a egemen olmakta, Şark'ı yeniden yapılandırmakta, Şark üzerinde yetke kurmakta kullanılan bir Batı biçemi olarak incelenebilir ve çözümlenebilir. Burada, Şarkiyatçılığın ne olduğunu anlamak için, Michel Foucault'nun L'Archéologie du savoir (Bilginin Arkeolojisi) ile Surveiller et punir'de (Hapishanenin Doğuşu) tanımladığı söylem kavramını kullanmanın işe yarayacağını düşündüm. Savım şu: Şarkiyatçılık bir söylem olarak incelenmedikçe, Aydınlanma sonrasında Avrupa kültürünün Şark'ı siyasal, sosyolojik, askerî, ideolojik, bilimsel, imgesel olarak çekip çevirebilmesini – hatta üretebilmesini – sağlayan o müthiş sistemli disiplinin anlaşılması olanaksızdır (Said 1985: 3).[14]

Böylece Said, kitapta kullanılan temel teorik kavramı Foucault'ya dayandırmaktadır: Bu kavram, "kolonyal söylem" olarak bilinir. Said burada Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi* ve *Hapishanenin Doğuşu* başlıklı eserlerinin, kendi kullandığı söylem kavramının kaynağı olduğunu ifade etse de, kendi geliştirdiği açıklama, en gelişmiş hâlini *Arkeoloji*'de bulduğumuz Foucault'nun Söylem Teorisi'yle bir bakıma ilintilidir (Foucault

1972). Daha sonra Said'in çalışmalarından türetilen sömürgeci söylem kavramında tespit edilen sorunların çoğu, özellikle de yaygın olarak söylem kavramının çok belirleyici ve tek anlamlı, çok kısıtlayıcı ve tektipleştirici olarak görülmesi, Foucault'nun *Arkeolojisi*'nden daha doğrudan çıkartılan Sömürgeci Söylem Teorisi için geçerli olmayacaktır. Bir sorun, yorumcuların sömürgeci söylemi, Foucault'nun kavramı özgün bağımsız ele alışından yeniden teorileştirmek yerine, devamlı olarak Said'i değiştirmeye çalışmayı tercih etmeleri olmuştur. Elbette Said en baştan beri bir "Kolonyal Söylem" Teorisi ortaya koyacağını iddia etmemiştir – onun yaptığı Şarkiyatçılığın bir söylem olarak analizidir.

Şarkiyatçılığın kendi söylemine sahip bir kurum olduğu fikri, Foucault'ya oldukça yakındır. Foucault'nun *Hapishanenin Doğuşu*'ndaki iktidar, disiplin ve tahakküm üzerindeki vurgusu (Foucault 1977a; aktaran Foucault 1980), Said'in Şarkiyatçılık hakkındaki şu savında hatırlatılmaktadır. Said'e göre Şarkiyatçılık;

> Tüm bunların ötesinde, kesinlikle doğal hâlindeki siyasal iktidarla doğrudan karşılıklı bir ilişki içinde olmayan, çeşitli iktidar türleriyle gelgitli bir alışverişte üretilip var olan, bir yere kadar, siyasal iktidarla (bir sömürge veya imparatorluk kuruluşuyla), düşünsel iktidarla (karşılaştırmalı dilbilim ve anatomi ya da modern yönetim bilimlerinden biri gibi egemen bilimlerle), kültürel iktidarla (beğeni, metin, değer görenekleri, ölçütleriyle) ve ahlaki iktidarla ("bizim" ne yaptığımıza, "onların" ne yapamadığına ya da neleri "bizim" gibi anlayamadıkların ilişkin fikirlerle) alışverişinde biçimlenen bir söylemdir (Said 1985: 12).[15]

Burada Şarkiyatçılık, diğer kurumsal söylemsel güçlerin farklı türleriyle "eşit olmayan bir mübadele içinde" üretilen bir söylem olarak tanımlanmaktadır ve bu, her ne kadar Foucault pozitifliklerin yalnızca söylemsel etkileşimlerden değil, aynı zamanda söylemler ve maddi eylemler ve koşullar, yani söylemin maddi dünyayla iç içe girmiş olduğu formlar arasındaki etkileşimlerden oluştuğunu vurgulasa da Foucault'nun pozitiflikler olarak tarif ettiği şeye yakındır. Said bu tür bir güç söz konusu olduğunda, Şarkiyatçı söylemin sömürgeci yönetimin yalnızca *post-hoc* gerekçesini sağlamadığı, aynı zamanda daha da etkili bir biçimde işlediğini savunur: "Şarkiyatçılığın sırf sömürge yönetimini aklileştirmenin bir yolu olduğunu söylemek işin önemli bir yönünü, Şarkiyatçılığın sömürge yönetimini her şey olup bittikten sonra değil, daha baştan temellendir-

diğini görmezden gelmek olur." (Said 1985: 39)[16]. Dolayısıyla Said, Şarkiyatçılıktan, "Batı'nın kendi tasarılarını Şark'a yansıtması ve Şark'a hükmetme isteği" (a.g.e., 95)[17] olarak bahsetmektedir. Elbette kimse, Said'in Şarkiyatçılığın bilinçli olarak emperyalizmin doğrudan hizmetinde olacak şekilde üretilmiş, Avrupa sömürgeciliğin sadece ideolojik bir destekçisi olduğu yönünde basit bir argüman öne sürdüğünü varsaymamıştır. Daha ziyade, beyaz mitolojiler, bilgi oluşumlarının kendilerinde bir gerçeklik isteminin faaliyetini kapsar. Said, bilgi ve kendi gerçeğini üretme isteminin aynı zamanda bir güç istemi olduğunu gösterir. Akademik bilgi de Batı'nın güç aygıtının bir parçasıdır ve Foucault'nun ifadesiyle, "gücün ve bilginin bir araya getirildiği yer söylemdir" (Foucault 1978: 100). *Şarkiyatçılık*'ın akademide edindiği etkinin temelinde olan, akademik bilgiyi nesnellik ve özerklik iddialarından uzağa yeniden konumlandırma yönündeki temel argümandır.

Böylece Said, bu güç/bilgi yapısını Foucault aracılığıyla, özellikle de *Hapishanenin Doğuşu'ndan* ve biraz da Gramsci'den yardım almak suretiyle kavramlaştırmıştır, ancak hegemonya vurgusu, pek çok eleştirmenin işaret ettiği üzere, herhangi bir hegemonya karşıtı direniş açıklamasıyla nitelenmemiştir. Yukarıda alıntılanan örnekte söylem fikrine ilişkin olarak Foucault'ya yaptığı atıf, farklı yazılar ve kurumlar arasında sorunsuz hareket edebilme derecesiyle orantılı olarak Foucault'nun ruhuna yakın bir şekilde hareket eder: "Şark hakkında saptamalar yaparak, ona ilişkin görüşleri meşrulaştırarak, onu betimleyerek, öğreterek, oraya yerleşerek, onu yöneterek Şark'ı ele almak..." Ancak Said'in analiz ettiği malzeme, kurumların üretimleri veya onlar arasındaki ilişkilerden ziyade, giderek daha fazla belli yazarların metinlerine odaklanmıştır. Bu metinsel vurgu, kitabın ortaya çıkardığı akademik bilgi açısından merkezî öneme sahiptir. Said'in "söylem" kavramını Şarkiyatçılık analizi için kullanması, beşerî ve sosyal bilimlere – seyahatnamelerden tarihe, edebiyattan, ırk teorisine, ekonomiden otobiyografiye, felsefeden dilbilime - uzanan çok çeşitli metinlerde ortak olan belli algıların, sözlüklerin ve temsiliyet biçimlerinin tutarlı bir söylemsel sicilini ortaya koymasını sağlamıştır. Bütün bu metinler, dillerinde olduğu kadar ele aldıkları konularda da, sömürgeci tahakküm olarak adlandırılan bir güç yapısı içinde kullanımı ve yararlanılması ile eş zamanlı olarak üretilen bir bilgi türü olarak, tutarlı bir sömürgeci ideolojiyi paylaşır hâlde analiz edilebilir.

Şarkiyatçılık'ta Said, "melez bakış açısı" olarak adlandırdığı yöntemi, yani "Şarkiyatçı söylem tarafından kullanılan ifadelerin (...) maddi etkinliğine" odaklanma yönündeki bakış açısını vurgulamaktadır. Bu, aynı yıl yayımlanan ve Foucault ile Derrida'yı karşılaştırdığı "Metinsellik Sorunu: İki Örnek Pozisyon" başlıklı makalede aldığı pozisyonla bağlantılıdır (Said 1978). Said, genellikle Foucault'yu Derrida'ya tercih etmiştir ancak, Söylem Teorisi de dâhil olmak üzere Foucault'nun çalışmalarını "metinsellik" bölümü altında tartışması kayda değerdir. Kimsenin Said'i yapısökümcü yöntemler kullanmakla hiçbir zaman suçlamayacak olmasına rağmen, *Şarkiyatçılık* ilerledikçe, analizleri yine de giderek odakları bakımından daha metinsel hâle gelir. Said, toplu olarak Foucault'yu takiben, Şarkiyatçılığın "söylemsel oluşumu" olarak tarif ettiği şeyi oluşturan belli Şarkiyatçı metinleri tartışır. Burada Şarkiyatçı söylemin, hakkında bilgi sağladığını iddia ettiği maddi koşullardan yabancılaşmasını vurgulayarak, öncelikli vurgusunu, Şarkiyatçı metinlerin nasıl Şark'ın gerçekliğini kesinlikle tasvir etmeyen "temsiliyetler olarak" temsiliyetlerden oluştuğuna kaydırır. Bu metinler daha ziyade, "Şark'ı, onun hakkındaki söylemde görünür, net ve 'orada' kılan çeşitli Batılı temsiliyet teknikleri" kullanırlar. "Bu temsiller, etkileri bakımından, uzak ve biçimsiz bir Şark yerine kurumlara, geleneklere, örflere ve üzerinde anlaşmaya varılmış kurallara dayanır." (Said 1985: 23, 28). Şark, daha sonra metinden metine aktarılan ve sonuçta Şarkiyatçı yazının her zaman değişmeyen bir Şark hakkında kendi değişmeyen stereotipini yeniden ürettiği bir temsiliyet içinde inşa edilmektedir. Bir söylem olarak Şarkiyatçılık, temsil ettiklerinin iddia ettikleri şeye ilişkin herhangi bir gerçek değerine sahip olması yerine, gerçekliğini metinsel tekrarın ortaya koyduğu otoriteden alan, bir temsiliyetler silsilesinin dilsel tekrar yapısını teşkil etmektedir. Bu noktada Şarkiyatçılık, öncelikle söylemsel bir disiplin olmak yerine, daha ziyade Said'in gerçeği hegemonik bir güç/bilgi yapısı içinde yanlış yansıttığı gerekçesiyle eleştirdiği bir temsiliyet geleneği düzeyinde işler şekilde görülmeye başlanır. Said'deki bu söylem kavramından ideolojik temsiliyet kavramına geçiş, metninin teorik sorunsalının merkezindedir.

Temsiliyet sorularının Foucaultcu söylem kavramının ne kadar yerine geçtikleri, Said'in "Şark" kavramına ilişkin pozisyonundan çıkarılabilir. Kitabın başında Şarkiyatçılık, bir pratik olarak Şark hakkında kendi bilgisini yarattığı hâlde, "Şark'ın *aslında* gerçeklikte karşılığı olmayan bir yaratı ya da fikir olduğu sonucuna varmak yanlış olur." yorumunu yapar

(Said 1985: 5)[18]. Said *Arkeoloji*'den, söylemin, bilgi nesnelerini, belli bir dilsel sicilin pratiğinin yerleştirilmesiyle inşa eden epistemolojik bir aygıt olduğu argümanını almıştır. Dünyayı, sanki dil gerçekliğe doğrudan aracılık ediyormuş gibi, olduğu gibi tarif etmek yerine, söylem gerçeklik nesnelerini ve bunların nasıl algılandığını ve anlaşıldığını inşa eder: Said'in ifadesiyle, "Böylesi metinler, yalnız bilgi üretmekle kalmaz, betimlemek üzere ortaya çıktıkları gerçekliğin kendisini de yaratabilir." (Said 1985: 94)[19]. Ancak söylemin bilgiye aracılık ettiğini söylemek, onun işaret ettiği şeye denk gelen herhangi bir gerçeklik olmadığını ve dolayısıyla Şarkiyatçılığın gerçekle çok az ilişkisi olduğunu söylemekten çok farklıdır. Kitabın sonunda, Said şu tezi savunur:

> Şarkiyatçılık'taki yöntembilimsel hatalar, *gerçek* Şark'ın, Şarkiyatçının ortaya koyduğu Şark tasvirlerinden farklı olduğu (...) söylenerek açıklanamaz (...) Bu kitabın, gerçek ya da sahici bir Şark diye bir şey olduğunu öne sürmek gibi bir tezi yoktur (...) Tam tersine, kitabın başından beri, kendi başına "Şark"ın kurulmuş bir şey olduğunu ileri sürdüm; coğrafi uzamların, bu uzamlara özgü din, kültür ya da ırksal özlere dayanılarak tanımlanabilecek yerli ve kökten "farklı" sakinleri olduğu düşüncesinin de aynı ölçüde tartışma götürür bir düşünce olduğunu iddia ettim (a.g.e., 322).[20]

Diğer bir deyişle Şark, denk geldiği herhangi bir gerçeklik olmayan bir ideolojik temsiliyet hâline gelmiştir. "Gerçek" bir Şark olamaz çünkü "Şark"ın kendisi, Şarkiyatçı bir kurgudur. Şarkiyatçılık, gösterileni yalnızca Batılı bir fantezi dünyası olan "Şark"a işaret eden bir gösterendir. Yalnızca "Öteki"nin bilgisini üreten, Öteki'ne yönelik Batılı bir yansıtmadır. Böylece Said, bilginin söylemsel olarak üretildiği bir Şarkiyatçılık açıklamasıyla, yalnızca sanal bir gerçeklik olan bir temsiliyet olarak Şarkiyatçılık açıklaması arasında hareket eder. Vurguladığım bu farkın aslında fazla müşkülpesentlik olduğu yönünde bir itiraz olabilir: Said'in söylemeye çalıştığı şey çok nettir. "Üçüncü Dünya" gibi, "Şark" bir düzeyde gerçek olan ancak başka bir düzeyde bir bilgi nesnesi olarak genel bir hâlde var olmayan bir şeyin ismidir. Böyle bile olsa, Said burada Foucault'yu çok geride bırakmıştır. Zira Foucault'nun Söylem Teorisi, yorumlaması, sömürgeci söylem analizi olarak adlandırılan şeyin büyük bölümünü oluşturan, bir metinler veya metinsel temsiliyetler teorisi değildir. Daha ziyade, bir beyanlar ve söylemsel olaylar teorisidir. Amacı, bu tür söylemsel olayların ortaya çıkmasına ilişkin kuralları belirlemektir.

"Kolonyal Söyleme" Karşı İtirazlar

Daha önce de ifade edildiği üzere, daha sonra pek çok yazar Said'in argümanına karşı itirazlarını veya onunla ilişkili sorunlarını dile getirmiştir ve bunların yüksek sayısı bile, kendisinin söylemsel gücüne delalettir. Şimdi, Said'in çalışmasından türetilen "kolonyal söylem analizi" hakkında, özellikle tarihçilerin bakış açısından, genel olarak dile getirilen itirazların bazılarını daha özel bir şekilde ele alacağım. Burada, bu itirazları kendi itirazlarımmış gibi öne sürmediğimi ancak tartışmalarda karşılaşılan türde itirazları dile getirdiğimi vurgulamalıyım. Bu itirazların pek çoğunun işaret ettiği söylemin statüsüne ilişkin soru, en son ele alınacaktır.

Birkaç metin örneğinden alınan iddiaların statüsüne ilişkin soru: Tarihçilerin ortak bir itirazı sömürgeci söylem analizinin genellikle, büyük oranda edebî olan kısıtlı sayıdaki metni inceleyerek ve bunlara dayanarak büyük tarihsel genellemeler yaptığıdır. Teorik bir düzeyde bu kanıt, "temsil edebilirlik", tipiklik veya örneğin statüsü gibi sorulara ilişkin farklılıkları içermektedir. Tek tek metinlerin tarihsel statüleri hakkında da sorular mevcuttur: Bunlar ne kadar ve kimin için önemliydi? Bu, tek bir metni, tarihsel bir etkiye veya fark edilebilir bir etkililiğe işaret eder gibi görmek ya da metnin kendisini, kendisinden öteye giden bir tarihin ürünü veya etkisi olarak görmek meselesi mi olmalıdır?

Tarihsellik sorunu: Eğer geleneksel tarih yazımının sorunlarından biri, kendi tarihselliğine işaret etmemesiyse, sömürgeci söylem analizine itirazlardan biri (ki bu itiraz *Şarkiyatçılık* adlı esere de sıklıkla yöneltilmektedir), bütün metinleri tarih dışı değişmeyen bir mekânlaştırılmış metinsel devamlılık içinde var oluyorlarmış gibi, tarihsel bağlamının dışına çıkartarak, bütün metinleri eş zamanlı ele aldığıdır. Burada yapılan bağlantılı bir itiraz da sömürgeci söylem analizlerinin genellikle söylemsel malzemeyi, söylemsel olmayan tarihlerle ifade etmediği tek bir metnin (bir söyleme katılsa bile) hâlen bağlandığı ve etkileşim içine girdiği, etkilediği ve onun tarafından belirlenen ve metinsel olmayan tarihin parçalarından biri olduğunu göstermemesidir.

Tarihin metinsel niteliğine vurgu: Tarihçiler geleneksel olarak, kendi disiplinlerinin anlatı veya yorumlama gibi "edebî" sorunlar içerdiği veya bunlara katıldığını kabul etmek konusunda ihtiyatlı davranır ve tarihsel analiz çok açık bir şekilde tarihsel kanıtları toplamak ve yargılamaktan ziyade, bir yorumlama meselesi hâline geldiğinde tedirgin hissetmeye baş-

lar. Pek çok tarihçi, disipline ilişkin modellerini, edebiyat çalışmalarından ziyade hukukla ilişkilendirmeyi tercih eder. sömürgeci söylem analizi, bu tür hususları daha görünür hâle getirme ve dolayısıyla, tarihin nesnel araştırma olan disipliner kimliğini zedeleme riskini taşır. Sorun, "kolonyal *söylem*" analizinin, analistlerin metinlere, tarihsel olaylar hakkında kanıtlar sunan belgeler olmaktan ziyade, metinler olarak bakmaları anlamına gelmesidir. Sömürgeci söylem analizinde bunun sonucu, bütün bilgilerin taraflı olduğunu ortaya koyan bir şekilde, incelenen metinlerdeki nesnel gerçeklik temsiliyetlerinin, tarif edilen şeyle muhtemelen çok az gerçeğe yakın bir ilişkisi olması ve dahası, tarihin kendisinin bir dizi azınlık veya madun bakış açısıyla yeniden yazılması gerekmesidir ki bu da tarihin nesnel bir disiplin olduğu konusundaki anlayışı tehdit eder. Bunun arkasından her zaman ortaya çıkan mesele, eğer bütün tarihler yanlıysa, bir tarihin herhangi bir anlamda "doğru" olduğunu nasıl bilebiliriz? Belki de bilemeyiz. Gerçek, Foucault'nun söylediği gibi, bir etki olabilir. Aynı zamanda Aijaz Ahmad, Chandra Talpade Mohanty veya Benita Parry gibi eleştirmenler, sömürgeci söylem analizinin iddialarına göre, maddi tarihsel araştırma ve politize kavrayış aleyhinde gerçekleşen metinselciliğini ve idealizmini de eleştirmişlerdir (Ahmad 1992; Lazarus 1999; Mohanty 1984; Parry 1987, 1994a, 1998).

Temsiliyet meselesi: Kaba bir şekilde ifade edilirse sömürgeci söylem analisti, temsiliyeti temsiliyet olarak analiz ederken; tarihçi, genellikle temsiliyeti neyi temsil ettiği bağlamında analiz eder. Sömürgeci söylem, pek çok tarih türü gibi dilsel kanıtları inceler, ancak öncelikle temsiliyet türlerini, bunların nasıl yapılandırıldığını, ne tür varsayımlar – örneğin etnik veya Avrupa merkezcilik gibi – içerdiklerini, hangi Batılı ideolojileri yansıttıklarını vb. analiz etmekle ilgilenir. Bununla beraber öncelikli olarak bu metinlerin temsiliyetini, temsil ettikleri veya etmedikleri imlemlerle karşılaştırmakla ilgili değildir. "Bu doğru mu?", "Bu metin gerçekte olan şeyler hakkında gerçeği mi anlatıyor?" vb. gibi soruları, her ne kadar, Said'in de yaptığı gibi, her zaman tarihin daha gerçeğe uygun hâllerinin anlatılabileceğini varsaysa da sormaz. Elbette, tarihin, nesnesi aslında namevcut olan bir disiplin olması nedeniyle, bu her zaman sorunlu bir girişimdir. Aynı noktayı yeniden ifade edersek bu, sömürgeci söylem analizlerinin, gerçekleri ortaya çıkarmak veya kanıtları değerlendirmek isteyen soruşturmalardan ziyade, *temsiliyetlerin* analizleri olması anlamına gelmektedir. Bu; temsiliyetler, gerçekler veya kanıtlar aslında aynı olabilse

de geleneksel bir tarih projesinin vardığından çok farklı sonuçlara varabilecekleri anlamına gelmektedir. Dahası temsiliyetlere ilişkin çalışmalar, söylenen şeylerle olduğu kadar söylenmeyen şeylerle de ilgilidir.

Daha önce de ifade edildiği gibi, temsiliyet olarak tarih ve gerçeklik arasında bu müphemlikte bir şey Said'in metninde gelişmektedir. Temsiliyet düzeyinde işleyen bir Şarkiyatçı söylem fikrini geliştirir ve onu, hegemonik bir güç/bilgi yapısı içinde gerçeği yanlış yansıttığı gerekçesiyle eleştirir. Ancak daha sonra herhangi birinin diğer kültürleri gerçeğe uygun şekilde temsil etmesinin zaten mümkün olmayabileceğini kabul eder. *Şarkiyatçılık* kitabının büyük bölümünde Şarkiyatçıların temsiliyetlerini eleştirdikten sonra Said şunu sorar:

> Asıl mesele şudur: Gerçekten doğru bir temsil olabilir mi, yoksa her temsil, sırf *temsil olmasından* ötürü, temsil edenin öncelikle dilinde, ardından da kültüründe, kurumlarında soluduğu siyasal havada mı yerleşiktir? Eğer (benim de inandığım gibi) ikinci seçenek doğruysa, *eo ipso* [kendi başına] gene bir temsil olan "hakikat"in yanında başka pek çok şeyle de ima edildiği, iç içe geçtiği ve örüldüğü gerçeğini kabul etmeye hazır olmamız gerekir (Said 1985: 272).[21]

Burada ortaya çıkan mesele eğer gerçek bir temsiliyetse, Said veya başka herhangi biri, bir şeyin yanlış temsil edildiğini nasıl bilebilir? Eğer Şarkiyatçılık bir yanlış temsiliyetse, Said'in de kitabın sonunda sorduğu gibi, "Diğer kültürler nasıl *temsil* edilir?" (a.g.e., 325). Bu belki de Said'in iddia ettiği gibi, eğer Şarkiyatçılığın temsiliyetleri bu kadar yanlışsa, neden Spivak'ın ifadesiyle (1985) madunun konuşmasına izin veren bir karşı temsiliyeti mümkün kılan bir yöntem önermediğini de açıklamaktadır – ki kendi çalışmasının bu görevi "utanç verici bir şekilde yarım" bıraktığını da itiraf eder.

Söylemin tarihsel ve coğrafi farkların özgünlüğünü geçersiz kılan homojen bir bütünsellik oluşturduğu itirazı: Bu itiraz, genel bir "sömürgecilik söylemi" iddiasının bütünleştirici olduğunu ve gerçek dünyada geçmişte veya günümüzde var olan tarihsel ve coğrafi farkların çeşitliliğine cevap vermediğini savunur. "Sömürgecilik" kategorisinin kendisi uygulanabilir bir kategori midir? Ne dereceye kadar "kolonyal söylem"in kendisi, sömürgeciliğin söylemlerinin ve sömürgecilik hakkındaki söylemlerin bütünlüğüyle başa çıkmak için bir yol sunma iddiasında meşru bir genel kategoridir? Sömürgeci dönemde faaliyet gösteren tek bir söylem miydi, yoksa Peter Hulme'ün öne

sürdüğü gibi, pek çok farklı söylem miydi? Modern sömürgeciliğin Avrupalı veya Avrupalılardan türemiş güçler tarafından uygulanmış olduğu gerçeği, sömürgecilik söyleminin, sömürgeci söylem analizinin teorik paradigmalarının herkes için aynı derecede işe yaraması için yeterli derecede benzer bir şekilde faaliyet gösterdiği anlamına mı gelir?

Söylem teorisi: Bu sorunların büyük bölümü, Said'in getirdiği ve o dönemden bu yana belli bir söylem türünün, sömürgeci alanı tarif, temsil ve idare etmek üzere geliştirilmesi yollarının incelenmesini içerdiği genellikle kabul edilen "kolonyal söylem analizi"nde yaygın olarak takip edilen teorik paradigmayı takip etmektedir. Pek çok yorumcu, özellikle Homi K. Bhabha, Said'i çok belirleyici ve tek sesli bir söylem kavramı kullanmakla eleştirmiştir ve bu, *Şarkiyatçılık* kitabındaki söylem kavramının eleştirilmesi için en büyük temeli teşkil etmiştir. Said, Şarkiyatçılığın söylemsel rejiminin, hiçbir Batılının kaçamayacağı şekilde değişmezliği konusunda ısrar eder; ancak bu iddia, tartıştığı yazarlar tarafından takınılan pozisyonların karmaşıklığı ve çeşitliliği konusundaki kendi analizi tarafından bir nebze zedelenmiştir. Bireylerin, dili kullanarak ve söylemsel pozisyonları üstlenerek özne hâline gelme yollarını göstermez. Bu, söylemin sabit homojenliği ve her zaman başarılı bir şekilde gerçekleştirilen niyeti yerine, ikircikli hâlini ve heterojenliğini vurgulayan Bhabha tarafından önerilen, sömürgeci söylemin gözden geçirilmiş modelinin temelini oluşturmaktadır.

Said'in bu tarihsellik, metinsellik, temsiliyet, homojenlik ve belirlemecilik sorularına ilişkin pozisyonu hakkında kayda değer eleştiriler yapılırken, şaşırtıcı bir şekilde, sömürgeci söylem kavramını, Said'in kurduğu özgün paradigmanın koşulları dışında yeniden düşünmeye çalışan çok az çalışma yapılmıştır. Said'e itiraz etmek ve fikirlerini belli şekillerde değiştirmek suretiyle onu sınırlandırmak yerine, yapılması gereken sömürgeci söylemi yeniden teorileştirmektir.

Dilbilimde Söylem

"Kolonyal söylem analizinin" genel olarak anlaşılma şekli gerçekte, sömürgeci alanı tarif etmek ve yönetmek için geliştirilen özel bir tür söylemin geliştirilme yollarını incelediği fikrinden daha fazla değildir. "Söylem" kelimesi esasen çok muğlak olduğu için "kolonyal söylem analizi" de bu öz tanımının muğlaklığına izin verebilmektedir. Söylem kavramı, dilbilimde bile

pek çok farklı anlamla kullanılmaktadır: Örneğin; bazen söylem, konuşma dilini yazı dilinden ayırt etmek için kullanılır ancak daha sıklıkla, her ikisini de analiz etmek için alıntılanan önemli bir örneğe atıfta bulunur (Fairclough 1992). Genellikle dilbilimci, bir diyaloğun veya örneğin bir gazeteden alınan yazılı bir örneğin organizasyonel özelliklerini tanımlar. Her iki metin türü de etkileşimsel bir sosyal ürün addedilir: her zaman belli bir durumda, dili hem yorumlayan hem de üreten konuşmacılar ve dinleyiciler veya okuyucular arasındaki diyaloğun bir parçası. Dilbilimciler "söylem" kavramını ayrıca dilin farklı kayıtlarını, insanların ailece yenen bir yemekten, gazete okumaya, doktora gitmeye, telefonda yakın bir arkadaşla konuşmaya, bir iş toplantısına ve çocukların banyo zamanına geçerken kullandıkları veya işledikleri dil türünün farklı geçişlerini tarif etmek için de kullanır. "Kolonyal söylem" kavramı, genellikle sömürgeci meseleleri tartışmak için kullanılan tipik dil türüne işaret etmek için gevşek bir şekilde kullanılır; ancak bu analitik bir araç değil, yalnızca genel bir betimsel ifade olarak faaliyet gösterir.

Bir miktar kafa karıştırıcı şekilde, sömürgeci söylem analizinin, toplumdilbilimcilerin söylem analizi olarak adlandırdıkları yöntemle doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır. Dilbilimdeki söylem analizi de çok farklılık gösteren, çok geniş bir yelpazede yaklaşımlar barındıran bir alandır (bu yelpazeden örnekler için bk., Dijk 1985; Fairclough 1992); genellikle belli bir dilbilimsel teorik çerçeveden türetilen bir metodolojiye uygun olarak ya betimleyici ya da eleştirel metinsel analizi içerir. Her ne kadar, ideolojik fonksiyonu sorusuna odaklanan söylem analizi örnekleri olsa da (Fowler 1979; Pêcheux 1982) yalnızca Calvet özel olarak sömürgecilik konusunu ele almış ve sömürgeci bir durumda dilin analizi için teorik bir çerçeve üretmiştir. Ancak, kendisinin çalışmaları postkolonyal alanda neredeyse hiç bilinmez. Calvet, sömürgeciliği kapitalist devletin aşırı bir versiyonu olarak ve maddi eşitsizlik ve dolayısıyla sosyal çatışmaya uygun olarak yapılandırılmış gören Ortodoks Marksist bir çerçeve kullanır. Devlet, iktidarını doğrudan zor kullanarak, tahakkümünü meşrulaştırmaya hizmet eden, ilgili adli ve yasal yapılarla beraber devam ettirir. Devletin söylemi, sömürgeci durumda sömürgeleştirilenin diline ve kültürüne karşı, sömürgecinin dili ve kültürü lehine işleyen bir değer sistemini içerecek olan ideolojik üstyapılarını destekler. Sömürgeleştirilenin dilinin, nihayetinde yok olması hedefiyle değersizleştirmek konusunda pek çok örnekle belgelenen pratiğe Calvet "glottofaji"– dillerin silip süpürülmesi – adını vermektedir (Calvet 1974). "Glottofaji," büyük oranda tarafsız bir şekilde

Pidgin ve Kreole dilbilimlerinde analiz edilen (çok sık olarak sömürgeciliğin doğrudan bir sonucu olarak) ve birbiriyle temas eden dillerin faaliyeti hakkında ideolojik bir analizi teşkil etmektedir.

Kolonyalizmin dilbilimsel ve dolayısıyla kültürel etkileri, başka herhangi bir yerden daha fazla Frankofon postkolonyal teoride geliştirilmiştir; İngilizce dilindeki yazarlar daha ziyade, Brathwaite'in "kreolleşme" analizinde olduğu gibi (Brathwaite 1971) dilsel etkileşimi, kültürel karışmanın bir imgesi olarak ön plana alma eğiliminde olmuştur. "Dil sorunu" üzerine gerçekleştirilen Anglofon postkolonyal analizler, bunun daha geniş ideolojik işleyişine odaklanmıştır: sömürgeci gücün (geçmişteki veya mevcut) dilinin yerel diller üzerindeki tahakkümünü kuran bir diller hiyerarşisi kullanan kurumsal güç yapıları (Larbi Korang ve Slemon 1997; Ngugi 1983). Hâkim ve yerel diller arasındaki tercümelerin etkilerini ele almanın yanı sıra, yabancı bir dilin empoze edilmesinin sonucunda pek çok sömürgeci ülkede ortaya çıkan (en az) çifte dil durumunun sosyopolitik sonuçları, en verimli şekilde, Fransız anakarasında dil hiyerarşilerinin işleyişi hakkında Balibar tarafından geliştirilen paradigmalara uygun olarak analiz edilmiştir (Balibar ve Laporte 1974; Balibar, Merlin ve Tret 1974; Cheyfitz 1991; Niranjana 1992; Rafael 1988). "Söylem" kavramının bu dilbilimsel kullanımları, örneğin Althusser, Habermas veya Giddens tarafından sosyoloji ve siyaset biliminde kullanılma yöntemleriyle uyumlu değildir ve bunlardan epey farklıdır. Burada söylem, dilbilimsel bir bakış açısıyla söz dizim türlerinin, daha yüksek organizasyon düzeylerinin veya etkileşimin ayrıntılı metodolojik analizleriyle ilgili değil, dilin sosyal ve siyasi hayatın bir parçası veya bir engeli olarak işleviyle ilgilidir. Buna, geniş ideolojik işlevi (Althusser 1971; Crowley 1989, 1991; Habermas 1984-7; Gramsci 1971) veya toplumsal cinsiyetle ilgili olarak ideolojik işlevi (Cameron 1985; Spender 1985) yönünden yaklaşılabilir.

Said, *Şarkiyatçılık* adlı kitabında söylemin teorik boyutlarını tartışmaya çok az yer ayırmıştır ve postkolonyal eleştirmenler de onun örneğini takip etmiştir. Bhabha'nın çalışmalarının dışında, Said eleştirileriyle karşılaştırıldığında görece çok az sayıda, teorik ve kavramsal düzeyde sömürgeci söylem hakkında kayda değer tartışmalar, yeniden tanımlamalar ve yeniden formülasyonlar vardır (Bhabha 1994; Hulme 1986; Lowe 1991; Mills 1991; Niranjana 1992; Pratt 1992; Spivak 1987, 1993; Young 1995). Bu kavramı kullanan kitapların çoğu, başlıklarında bile kullanmış olsalar, tartıştıkları "kolonyal söylemin" ne olabileceğini araştırma ihtiya-

cı bile hissetmemiş görünmektedir (pek çoğu arasından örneğin, Berman 1998). Genel varsayım, sömürgeci söylem analizinin Foucault'nun yazdıklarından geliştirildiği yönünde olmuştur, ancak genellikle belli metin örneklerinin analizini içermektedir; dolayısıyla da edebî eleştirmenin geleneksel yorumlama becerisine dönmektedir. Bunun sonucunda, daha önce de ifade edildiği üzere eğilim, sömürgeci söylemin ağırlıklı olarak metinsel doğasını vurgulamak olmuştur. Örneğin Sara Mills, sömürgeci söylemi basitçe, "Batılılar tarafından sömürgeleştirilen ülkeler hakkında yazılan metinlerin analizi" olarak tanımlar (Mills 1991: 2). Sömürgeci söylem analizi, burada yalnızca belli bir metin kategorisine odaklanan bir tür edebî eleştiriye dönüştürülmüştür.

Bu bizi, sıklıkla sömürgeci söylem analizine karşı getirilen metinselcilik itirazına götürür. Foucault'nun *Bilginin Arkeolojisi*'ndeki söylem modelinin, sömürgeci söyleme karşı yapılan temel itirazların pek çoğuna cevap verdiği söylenebilir. Ancak bir söylemin doğası hakkındaki en devamlı ve araştırıcı analiz ve formülasyonu, hiçbir zaman postkolonyal teorisyenler tarafından ciddi olarak ele alınmamıştır. Foucault'yu yorumlayanların çoğu tarafından bile hızla üzerinden geçildiği dikkate alındığında, kimse postkolonyal teorisyenleri suçlayamaz (kapsamlı ve titiz bir analiz için bk., McNay 1994: 66-84). Bu, Foucault'nun en zor kitabıdır. Söylem hakkında da çok kendine özgü bir kavramlaştırma sunar.

Foucault Tunus'ta

Foucault'nun Sessizliği: Sidi-Bou-Saïd ve Arkeolojinin Bağlamı

Foucault'nun postkolonyal analiz için merkezî bir teorik referans noktası olduğu tek konu, söylem değildir. Erken dönem olsun geç dönem olsun, Foucault'nun eserlerinin büyük bölümü sömürgeci alana uygulanabilir – örneğin, otorite türleri ve dışlama üzerine vurgusu; iktidar teknolojilerinin, gözetleme aygıtlarının veya yönetimselliğin işleyişi hakkındaki analizleri (Bhabha 1994; Scott 1995). Foucault'nun kendi kavramları, entelektüel güç türlerine izin veren üretken kavramlardır. Çizdiği imgeler bile olağanüstü anlamlıdır: Örneğin, *Deliliğin Tarihi*'nin başındaki deliler gemisi ve kendi kasabalarından kovulan delileri limandan limana taşıyan tekne tarifini ele alın. Daha sonra bu deliler gemisi, fazla nüfusun Kuzey Amerika'ya, Avustralya'ya zorunlu göçünün vasıtası veya Filistin'deki Britanya makamları Filistinlilerin Yahudi göçünün sona erdirilmesi yönündeki taleplerini kabul ettiği zaman Akdeniz'de dolanıp duran Yahudi mültecilerin gemileri hâline gelecektir. Bu diaspora imgeleri, Foucault'nun 1967 yılında verilen bir derste öne sürdüğü, yirminci yüzyılda mekân ve mekânsal organizasyon kavramlarının hâkim olduğu yönündeki argümanına denk düşmektedir (Foucault 1986). Bunun sonucunda, Foucault'nun kavramlarından pek çoğu anlamlı mekânsal ve coğrafi mecazlar içerir: pozisyon, yerinden edilme, aralık [interstice], saha [site], alan [field], arazi [territory], jeopolitik – postkolonyal eleştirmenler (aralıklar

olmasa nereye giderlerdi?) ve Johannes Fabian gibi postkolonyal antropologlar veya *Colonial Space* (Kolonyal Alan) adlı kitabında olduğu gibi John Noyes gibi tarihçiler tarafından daha da geliştirilen mekânsal kavramlar (Fabian 1986: 78; 1991: 198; Noyes 1992: 52).

Buna karşın, Foucault'nun çalışmalarında sömürgecilik veya ırk konusunda açık tartışmalar neredeyse bulunmaz (Young 1995b). Foucault, ilginç bir şekilde iktidarın bu alanlarda nasıl işlediği konusunda sakıngan davranmıştır. Laura Ann Stoler, bu yokluğu sorgulamış ve biyo-iktidar kavramının sömürgeci ırkçı pratiklerin tarihleri bakımından sonuçlarını incelemiştir (Stoler 1995). Foucault'nun bu konulardaki sessizliği dikkate değerdir. Esasen çalışmaları o kadar titiz bir şekilde Avrupa merkezci görünmektedir ki insan, işin içinde bilinçli bir strateji olup olmadığını merak etmeye başlar: Nihayetinde Brezilya'ya seyahatlerini, Zaire'ye taşınma planlarını ve hepsinden de öte, Tunus'ta iki sene yaşamasını anmasak bile Sartre'ın, Fanon'un ve Althusser'in Paris'inin ortamını, Fransızların 1954 yılında Dien Bien Phu'da travmatik yenilgisini, Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nı, 1950'ler ve 1960'lardaki ulusal kurtuluş hareketlerini düşünün.

Aslında Foucault *Bilginin Arkeolojisi*'ni Tunus'ta yaşarken yazmış, kitabın içerdiği fikirleri 1966'dan 1968'e kadar ders verdiği Tunus Üniversitesinde verdiği derslerde geliştirmiştir. Sidi-Bou-Saïd adlı küçük bir köyde yaşamış ve kitabı, sabahları erken saatlerde uzun, yoğun ve tecrit edilmiş tefekkür saatlerinde yazmıştır. Ayrıca, Mart 1968 itibariyle Habib Burgiba hükûmetine karşı şiddetli öğrenci protestolarına dönüşen 1967 Arap-İsrail Savaşı esnasında gerçekleştirilen şiddetli Filistin yanlısı gösterilere tanıklık etmiş ve Mayıs ayında Paris'teki olayları öngörmüştür. Foucault, öğrenci aktivistlerle ve onlar aracılığıyla da etkileyici bir biçimde ateşli Troçkist-Maoist Marksizm versiyonlarıyla tanışmıştır. Bu tanışıklığın sonucunda Marx'ı, Luxemburg'u ve Troçki'nin *Rus Devriminin Tarihi*'ni yeniden okumaya başlamıştır (Miller 1994: 171). Foucault daha sonra, "Benim için Tunus, bir anlamda kendimi yeniden siyasi tartışmanın içine sokmamda bir fırsatı temsil etmiştir." demiştir; biyografisini yazan Macey bunu, "Çok daha yüksek sesli ve militan bir Foucault'nun ortaya çıkmasına imkân veren tam da Tunus deneyimi olmuştur." diye tercüme eder (Macey 1993: 204, 206). Tunus ve daha sonra da Paris'teki olaylar, Foucault'nun, "Eğer siyasi bir anlamı, faydası ve etkinliği olan tarihsel bir iş yapmak istiyorsanız; bu, ancak ilgili alanda gerçekleşen mücadelelere bir şekilde katılırsanız mümkündür." diye ifade ettiği inancını destekleyecektir (Foucault 1980: 64).

Aynı zamanda postkolonyal bir devlette çalışırken, Fransa'dan uzaklığını, Fransız kültürü hakkında etnolojik bir bakış açısı geliştirmek üzere kullanmıştır. Foucault'ya göre etnoloji, yalnızca kişinin kendi kültürüne ilişkin bir çalışma yapması açısından faydalıdır; antropolojide olduğu gibi başka kültürlerin incelenmesi için kullanımının, temelden yanlış bir girişim olduğunu düşünür. *Kelimeler ve Şeyler* başlıklı kitabının sonunda, etnolojinin bir aynılık hipotezine dayanan yapısal bir bilimden oluştuğunu ve bunun, "kendisini saf teori hâlinde diğer kültürlere bağlamasını" sağladığını yazmıştır. Dolayısıyla etnoloji, kültürlerin tamamının temelde Batılı bir modele uyum sağlamak üzere uyarlanmasına dayanan, kültürler arasında bir tür karşılaştırmalı türdeşlik alıştırmasını mümkün kılar:

> Batı'nın, kendi tarihi içinde oluşmuş olan ve diğer bütün toplumlarla (...) sahip olabileceği ilişkiyi kuran bir *ratio*'su vardır. Tabi ki bu, sömürgecilik konumunun etnoloji açısından vazgeçilmez olduğu anlamına gelmemektedir (...) fakat (...) etnoloji, kendine özgü boyutlarını ancak – hep muhafaza edilen, ama hep aktüel olan – Avrupa düşüncesinin tarihsel hükümranlığının ve onu hem başka kültürlerle hem de kendiyle karşı karşıya getirebilen ilişkinin içinde edinebilmektedir (Foucault 1970: 377).[22]

Foucault burada, etnolojinin her zaman sömürgeciliğin iktidar ilişkisine dayanmak zorunda olmadığını, ancak "Avrupa düşüncesinin tarihsel hükümranlığını" gerektirdiğini savunur. Disipline edici bir bilgi pratiği olarak, varlığı için Avrupa'nın hegemonyasının iktidar ilişkisine dayanır. Dolayısıyla Foucault'ya göre etnoloji, kültürlerin nasıl organize oldukları ve kendilerini tanımladıklarına ilişkin genel bir model üretirken, diğer kültürlerin özel farklılıklarıyla ilgili değil, bu tür farklılıkların, altta yatan ve Avrupa düşüncesinin protokolleri temel alınarak formüle edilen teorik bir kalıba ne kadar uygun olduklarıyla ilgilidir. Bu, şu anlama gelmektedir:

> Etnoloji (...) insanların bir uygarlığın içinde kendilerine, ihtiyaçlarına, dillerinin içine bırakılmış işaretlere ilişkin olarak edinebilecekleri temsillerinin engelini aşmakta (...) bu temsillerin arkasında, insanların hayat işlevlerini (...) yerine getirdikleri (...) ihtiyaçlarını onların boyunca hissettikleri ve sürdürdükleri kuralları, her tür işaretin onlara onların zemini üzerinde verildiği sistemleri (...) ölçülerin ortaya çıktığını görmektedir (a.g.e., 378).[23]

Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'i, *İnsan Bilimlerinin Bir Arkeolojisi*'ni, etnolojinin ve psikanalizin genel olarak insan bilimlerinin temelleri oldu-

ğunu belirterek bitirir. Etnolojinin kendisini kendisine göre tanımlaması gerektiğini savunur – tarihi olmayan toplumların bilgisi olarak değil, "belli bir kültürün sistemini belirleyen bilinç dışı süreçlere" ilişkin bilgi olarak. Etnolojinin uygun kullanımı diğer kültürleri çalışmak değil, Bhabha'nın postkolonyal eleştirmenin temel görevlerden biri olarak tanımladığı şeyi, yani "Batı'nın eleştirel bir etnografisini" geliştirmektir (Bhabha 1991: 54). *Kelimeler ve Şeyler*'in kendisi de, Foucault'nun her zaman çok özel bir şekilde "Batı epistemesi" olarak tarif ettiği şeyin etnolojisini temsil etmektedir (Foucault 1970: 378; aktaran Honneth ve Jonas 1988: 131). *Bilginin Arkeolojisi*, tamamen metodolojik olsa da Avrupa'daki kurumsal iktidar pratiklerine ilişkin en iyi etnolojilerden biridir.

Dolayısıyla Tunus'un, Foucault'nun Fransız kültürüne eleştirel bakışını keskinleştirme gibi bir etkisi olmuştur. Siyasi olarak Foucault'nun Üç Kıta'daki siyasi hareketlere hayatının sonuna kadar devam edecek olan ilgisini artırmıştır. Buna karşın, akademik çalışmalarında büyük oranda bu tür konularda ihtiyatlı sessizliğini sürdürmüştür ve bunun sonucunda sıklıkla Avrupa merkezci olmakla eleştirilmiştir (Said 1986: 149-55; Spivak 1987: 210). Açıkça, Foucault'nun başka kültürlere ilişkin herhangi bir etnolojinin Avrupa merkezci olacağına dair şüphesi, bu çelişkiyi doğuran unsurlardan biridir. Her ne kadar kendisi kişisel olarak, Sartre'dan bu yana başka herhangi bir filozoftan siyasi bakımdan çok daha aktif olsa da çağdaş Fransa'da üçkıta meselelerinin ana sözcüsü hâline gelen Sartre'la kamuoyu önündeki tartışması da hiç şüphesiz Foucault'nun bu alanda rakip müdahalelerde bulunmak konusunda daha isteksiz davranmasına neden olmuştur (Sartre 1971: 110; Caruso 1969: 109; El Kabbach 1968). Esasen Tunus'a, kısmen Paris'te tartışmalarına gösterilen kamuoyu ilgisinden uzaklaşmak amacıyla taşınmıştır. Tunus'ta yaşamasının etkisi, farklı bir şekilde kendisini göstermiştir: İlk olarak, Batı'nın ve onun iktidar mekanizmalarının daha etkili bir etnolojik çalışmasını yapabilmesi için gereken eleştirel mesafeyi sağlamak ve ikincisi ise çalışmalarında "öteki"nin rolünü ve ötekiliği radikal biçimde yeniden kavramlaştırmasını sağlamak. Sonuç olarak, Foucault, *Deliliğin Tarihi*'nde geliştirilen daha önceki akıma rağmen, ötekinin ayrı varlığının ve sessizliğe indirgenmesinin mümkün olduğunu reddetmeye başlamıştır. *Arkeoloji, Deliliğin Tarihi*'nin temel savına yönelik eleştiriyle, Foucault'nun düşüncesinde büyük bir değişimi haber verir.

Foucault'nun erken dönem çalışmaları, Said'in Şarkiyatçılık kavramının dışladığı şeyi, yani Öteki'yi geri kazanmak üzere tasarlanmış bir

"sessizlik arkeolojisi" teorik modelini sağlamıştır. Foucault'nun *Deliliğin Tarihi* (1961) başlıklı kitabı, toplumun kendi dışlama şekillerini üretme yolu üzerine kurucu çalışmalardan biri olmuştur. Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*'i benzerlik ve aynılığın ve Öteki'nin aynıya dâhil edilmesinin tarihi olarak tanımlarken; *Deliliğin Tarihi*'nin, farklılığın ve ötekinin uzaklaştırılmasının tarihini kapsadığını söyler.

> *Deliliğin Tarihi* – verili bir kültür için aynı anda hem içeride hem de yabancı olan, dolayısıyla (ötekiliğinin azaltılması için) kapatılmak suretiyle (içerideki tehlikeyi kovmak için) dışlanan – Öteki'nin tarihi olmalıdır (Foucault 1970: xxiv).

Benzer bir şekilde daha önce de ifade edildiği üzere, Said'in Şarkiyatçılık kavramı, o Şark'tan "Öteki"nin hiçbir zaman konuşmasına izin verilmediği veya konuşmaya davet edilmediği, Şark hakkında belirgin bir bilgi sistemi tarif eder: Şarklı Öteki, daha ziyade bir fantezi ve kurgu nesnesidir. Postkolonyal eleştirmenler arasında, Şarkiyatçılığın bu söylemsel temsiline ilişkin açıklama daha sonra, bu temsilin gözden kaçırdığı veya dışladığı gerçekliğe gösterilen ilgiyle dengelenmiş ve susturulan madunun tarihini yeniden açığa çıkarmaya adanan yeni bir harekete ilham vermiştir: hem madun veya ezilmiş, marjinalize edilmiş grupların nesnel tarihleri, "karşı-tarihler" anlamında hem de sömürgeciliğin ve tahakkümün etkilerinin öznel deneyimi anlamında. Bu, herhangi bir şekilde "Öteki" olmadıklarını, yalnızca Şarkiyatçılık söyleminin onları kendi ikili mantığına uygun olarak bu şekilde sunduğunu göstermektedir. Foucault'nun daha önceki ötekilik açıklamasını değiştiren söylem kavramı bu dışlayıcı mekanizmaya uygun olarak işlememektedir.

Foucault'da Söylem

Foucault'nun *Arkeoloji*'de açıkladığı Söylem Teorisi, dilbilimde ortaya çıkan görünüşlerinin hepsinden tamamen farklıdır. Foucault, söylemin; disiplinlerin oluşumunun bir parçası olarak nesnelerin bilgisinin yapılandırılmasında veya bilginin oluşturulmasında ve toplumun örgütlenmesinde kullanılan sapma [deviance], akıl hastalığı veya cinsellik gibi kategorilerin yaratılmasındaki rolünü vurgular. Bu, kendisinin en çok bilinen argümanıdır ve Said'in *Şarkiyatçılık*'ta hatırlattığı da bu boyuttur. Ancak, Foucault'nun söylem ve söylemsel uygulamalar teorisi bundan çok daha ileri

gider. Kendisi bu işi kolaylaştırmaz; bunu da belirtmek gerekir. Kendisinin de işaret ettiği üzere, Söylem Teorisi tam bir teori değil, daha ziyade "tutarlı bir betimleme alanı"dır (Foucault 1972: 114; bundan sonra *Arkeoloji*'ye yapılacak atıflarda yalnızca sayfa numarası verilecektir)[24]. Her normatif kategoriyi, kavramı ve analiz türünü reddettiği, özellikle de ilerledikçe argümanını düzelttiği, değerlendirdiği ve değiştirdiği için kaçınılmaz olarak sonunda biraz anlaşılmaz kalmıştır. Foucault'nun çok radikal olan söylem kavramı, öncelikle herhangi bir metinselcilik, metinsel idealizm, gövdelerinden ayrılmış yapılar olarak metinler veya metinlerarasılıktan uzağa, her boyutuyla dilin maddiliği kavramına doğru yöneltilmiştir. Foucault, yazılı veya sözlü her dil eylemini tarihsel bir olay, benzersiz bir tekillik noktası olarak ele almak ve bu eylemin maddi koşullarla nasıl etkileştiğinin ve ilişki kurduğunun izini sürmek ister. Dolayısıyla söylem anlayışı, söylem kavramının pek çok açıdan herhangi bir geleneksel metin anlayışından çok farklı olduğunu gösterebilmek için birçok kavram aracılığıyla düzeltilmiştir. Bu anlayışa göre söylem; cümlelere, önermelere veya temsillere işaret etmemektedir ve herhangi bir psikolojik, mantıksal veya dil bilgisel kategoriye göre düzenlenmemiş veya birleştirilmemiştir. Foucault'nun söylemi, ortak temaları veya fikirleri, dili veya ideolojisi, anlamları (bilinçli veya bilinçsiz) ya da temsilleri bakımından yorumlanmak üzere bir metinler bütünü kurmaz. Foucault'ya göre, analizi "bütün yorumlardan kaçınır."

Foucault, bir söylemin öncelikle, bilgisi dil ile maddi dünyanın arayüzünde oluşturulan belli bir uygulamanın bir parçası olarak bir bilginin kurulma şekli olduğunu öne sürer. Dolayısıyla, tıp veya psikiyatri, dil ve beden arasındaki etkileşim sahasında işleyecek bir bilgi kurmaya çalışır. Genel olarak, bilgi söylemsel olarak sınırlandırılmaz ancak dil ve maddi gerçekliğin geri kalanı arasındaki kenarda var olur. Söylem, bir sınır kavramı hem pratik anlamda söylemde bilgi, gündelik pratiklerin bir parçası olacağı için hem de maddi koşullar da bilginin kavramsal oluşumunda rol alacağı için, entelektüel ve fiziksel sınırları aşan bir kültürler arası pratiktir. Dolayısıyla Foucault, bilgi türlerini analiz eder ancak bu tür bilgiler hiçbir zaman soyut bir modda ele alınmaz; hiçbir zaman, Laclau ve Mouffe'da (1985) olduğu gibi genel bir "söylemsellik alanı"nın parçası hâline gelmez. Bilgi, kavramlar ve maddiyat arasındaki temas bölgelerinin aralıklarında faaliyet gösterir. Analizinin zorluğu – ancak aynı zamanda değeri – söylemi maddi ve tarihsel bir varlık olarak niteleme arzusuyla bağlantılıdır. Dil, yalnızca metnin estetik alanında ve bilgi de felsefenin

soyut, metafizik sahasında ele alınabiliyorken; söylem, maddiyat ve beden alanında, nesneler ve özel tarihsel pratikler sahasında faaliyet gösterir.

Arkeoloji'nin devamı olacak, tarihsel söylem türlerinin analizi olarak tasarlanan bir bölüm maalesef hiçbir zaman tamamlanamamıştır. *Arkeoloji*'de Foucault soyut anlamda fikirlerle veya onların tarihleriyle ilgilenmez; daha ziyade tıp, psikiyatri, cezalandırma fikirlerinin maddi uygulamaların bir parçası olarak ne anlama geldikleriyle ilgilenir. Bir disiplini ve disipliner pratiği analiz etmek üzere söylemsel oluşuma bakar. Bu, *Şarkiyatçılık*'tan ve genel olarak anlaşılan hâliyle sömürgeci söylemden farklıdır. Şarkiyatçılık ilk bakışta Foucault'nun ilgilendiği türde disipliner ve kurumsal bir analize daha yakın gözükebilir. Bir bilgi bütünü içerir ve ortak bir kavramsal bölgeye sahiptir. Ancak, Said'in açıklamasında Şarkiyatçılık hakkında dikkat edilmesi gereken nokta; önce, gerçekte olanı yanlış temsil eden bir tür temsil içeren, imgesel ve akademik bir pratik olarak gelişmesidir. Bu, Foucault'nun analizlerinin açık bir şekilde reddettiği, ideolojiye karşı gerçeklik veya belirten-belirtilen ayrımı imasını içerir. Gerçekten de Said'in temsil sorununun altını çizmesi; dikkati, maddi bir kuvvet olarak söylem üzerindeki vurgudan uzağa çeker. Foucault, bilginin maddi bir pratiğin parçası ve işlevi olarak kullanılma şekliyle ilgilenmektedir. Said'in argümanının özü, Şarkiyatçılığın gerçekten soyut bilgi, doğunun herhangi bir maddi deneyiminden önce gelişebilecek temsiller içerdiğidir. Şarkiyatçılığın akademik bilgisinin hem sömürgeciliğin daha sonraki gelişimini mümkün kıldığını hem de onda hayata geçirildiğini savunur. Şarkiyatçı söylemin kurumsal çerçevesini kesin olarak vurgular ve bu çerçeveye geniş şekilde atıfta bulunur ancak asla bunu bir maddi pratik olarak analiz etmez. Bu, yalnızca yanlış temsilin yine de tahrif ettiği gerçeklikle karşılaştığında etkin bir şekilde işlediğine işaret etmesi bakımından değil, aynı zamanda Foucault'nun, söylemin hiçbir zaman, gerçekle herhangi bir etkileşimden önce oluşan soyut hayali bir temsil olmadığı, her zaman maddi dünyanın içinde ve maddi dünya hakkında hareket eden bilginin doruk noktasını oluşturduğu analizlerinden temel bir farklılık teşkil ettiği için de sorunludur. Söylem, çoktan tarihe geçmiş dildir.

Söylemsel Oluşum

Foucault, *Arkeoloji*'de söylem modelini karmaşık bir dizi terime uygun olarak tanımlanan kavramsal bir düzenek aracılığıyla geliştirir: söylemsel

oluşumlar, ifadeler [énoncés], telaffuzlar [énonciations], söylemsel uygulamalar, arşiv ve arkeoloji. Bu yeni veya yeniden tanımlanmış terimlerin işlevi, tanımlamasının eşsizliğini belirtmek, söylemin ne olduğu kadar ne olmadığını da açıklamaktır. Foucault'nun da farkında olduğu üzere, söylem çok muğlak ve mobil bir terimdir – Foucault da *Arkeoloji*'yi anlamını tanımlamak için yazar ancak sonunda bu terimi birçok farklı şekilde kullandığını itiraf eder:

> Kimi kez bütün ifadelerin genel alanını, kimi kez belirlenebilir ifadeler grubunu, kimi kez ifadelerin belirli bir kısmını açıklayan düzenli uygulamayı (80).[25]

Bunlardan ilk ikisi, genel kullanıma uygunken ve ikincisi de Said'i takiben sömürgeci söylemin genellikle tahayyül ettiği hâli tarif ederken; sonuncusu, Foucault'nun analitik tanımına denk düşmektedir. Söylem, bir grup ifadeyi açıklayan "düzenli uygulama" anlamına gelmektedir. Her şeyi kapsayan, sınırları belli olmayan bir kategori değildir ve ne homojendir ne de birleşik. Daha ziyade söylem, Foucault'nun mekânsal anlamda yayılmış ve dağınık olan ifadelerin bir düzen oluşturacak şekilde dağılımı olarak tarif ettiği şeyden oluşmaktadır. *Arkeoloji*'nin büyük bölümünde, bu dağınık unsurların nasıl söylemsel bir oluşum, "sistemleşmişliklerin sınırsız bir yoğunluğu, çeşitli ilişkilerin sıkı bir toplamı" (76)[26] olarak belirtildikleri tanımlanmaktadır.

Foucault, söylemin ortak bir nesneyi veya ortak bir tarzı, şekli ya da bir kavramlar sistemini tarif ettiği veya tematik bir devamlılığı geliştirdiği (yani pek çok insanın "kolonyal söylem" derken kastettiği şey) farklı ifadelerden oluşabileceği yönündeki basit fikri reddeder. Tıp, ekonomi veya dil bilgisi gibi bilindik söylemleri ele alırken bile, bunların nesneleri, bunlar hakkında kullanılan ifadeler, bunların kavramları ve tematik kaygıları, farklı düzeylerde işleyen, herhangi bir genel birleşik mantıksal mimarisi bulunmayan ve çok heterojen bir şekilde görünmektedir. Dolayısıyla Foucault; bu söylemleri, bu tür uyumsuz unsurların farklı ifade grupları boyunca harekete geçirilebilmesini sağlayan stratejik olasılıklara uygun olarak daha işlevsel bir düzeyde nitelendirmeyi amaçlar. Foucault, bu "dağılım sistemlerini" tarif etmek için "bilim", "ideoloji" veya "teori" gibi kendisinin fazla belirlenmiş bulduğu çağdaş terimleri kullanmak yerine, "söylemsel oluşumlar" tabirini yaratır. Said bu terimi farklı bir şekilde, "Şarkiyatçılık gibi bir söylemsel biçimlenmeyi yaratan, anonim bir ortak-

laşa metinler bütünü" olarak adlandırdığı şeyi tarif etmek için kullanır (Said 1985: 23).[27]

Foucault söylemsel oluşumu, "tek bir söylem sistemine ait olan" bir grup ifadenin "dağılma ve yeniden bölüşümü ilkesi" olarak tanımlamaktadır. Söylemsel oluşumlar, homojen veya tarihsel ya da coğrafi devamlılıkların türdeşliğine dayanır değildir. Kendilerini söylemsel oluşum yapan şey, içlerindeki unsurları fark edilebilir varoluş ve değişim koşullarına tabi kılan belli "düzenlere" sahip olmalarıdır. Foucault, "oluşum kuralları" olarak adlandırdığı kuralların işleyişini dört bölümde uzun uzadıya açıklar. Bunlar özellikle önemlidir; zira bu düzenler, belli bir söylemin unsurlarının oluşturuldukları varoluş koşullarını teşkil etmektedir. Dolayısıyla söylem, ortak bir nesne veya kavram dizisi ya da temsilleri bir araya getirmek suretiyle değil, daha soyut olan, inşa ettiği nesne veya kavramlar üzerinde işleyen ve dolayısıyla onları oluşturan belli kurallar ve koşullar tarafından oluşturulmaktadır (ve geriye dönüp bakılarak tanımlanabilir). Belli bir söylemin düzeni, nesnelerin oluşumu, telaffuz işlevi, kavramların ve stratejilerin oluşumu düzeyinde işler. Söylem analizi, bu koşulların tanımlanmasından ibarettir.

İfade

Foucault'ya göre söylemin malzemesi tekil "ifadeler"den oluşmaktadır. "İfade" (énoncé) terimiyle ne kastetmektedir? Bu, bütün Söylem Teorisi'nin dayandığı en zor kavramdır. Yalnızca Homi Bhabha (1994,) Foucaultcu telaffuz anlayışını tam olarak kullanmış ve onu benzersiz bir teorik ve tarihsel kavrama aracına dönüştürmüştür. İngilizce konuşan okuyucu için sorun, Fransızcada énoncé ve énonciation terimleri arasında, İngilizcede bir karşılığı olmayan ayrımla başlar. *Arkeoloji*'deki tercüme, ifade ve telaffuz terimlerini kullanır ki bu terimler, bir ifade kullanmak ile kullanılan ifade, söyleyiş ve söylenen olarak açıklanabilir. Ancak özellikle Foucault, bir noktada bu iki terimin önem sırasını değiştirdiği – veya belki de karıştırdığı için – bunları tamamen birbirinden ayrı tutmak zordur. Birlikte söylemsel olayın, bireysel öznenin bir işlevi ve tarihsel bir eylem olarak eş zamanlı şekilde işleyen iki boyutunu oluşturmaktadırlar. Foucault, *Arkeoloji*'yi yazarken verdiği bir derste bunun incelenmesini, dilbilimdeki telaffuzun gösterimi teorisinden türetilen yeni bir kavramla *deiksoloji* olarak tanımlamıştır (Macey 1993: 507).

Foucault'nun açıklığa kavuşturmaya çalıştığı şey, bu bağlamda bir ifadenin her şeyden evvel yalnızca bir metin veya bir dil parçası olmadığını göstermektir. İfadenin kendisi özel bir maddi olay, bir edimsel eylem veya bir işlev, vaziyeti etkileyen ve vaziyette bir aralık açan tarihsel bir patlama teşkil etmektedir. Dolayısıyla etkisi, ilk bakışta öncelikle bir süreksizlik, gösterimsel müdahale ve tesirli bir değişimdir ancak aynı zamanda düzenlilikle üretici bir gerilim içinde var olur. Dille ilişkilidir ancak dile indirgenemez; zira dil de vaziyetin durumlu maddiyatının bir parçası olacaktır. Örneğin bir dersin "ilan edilecek" olarak ilan edilmesi gibi bir ifade, hem kendi başına bir olay olacak hem de bilgi veya yorum verecek olan bir ilanın yapılacağını taahhüt etmektedir – ki bu, özellikle Foucault'nun "ifade"sinin özelliklerinin aynısıdır. Söylem, dilin parçaları olmanın yanı sıra hem olay hem de şey olan ifadelerden oluşmaktadır. İfadeler, meclise veya basına yapılacak türdendir: Kendisi de haber teşkil eden bir olay olan ilan her daim daha büyük bir koşullar bütününe bağlıdır ve kendisi de bu koşullar bütününü etkileyecektir; ifade hem onlar tarafından şekillendirilir hem de daha sonra onları şekillendirmesi gayet olasıdır. Bir basın ifadesi [açıklaması], söylemsel bir alanda bir aralığı temsil eder ve aynı zamanda kendisi de haber teşkil eden bir olaydır.

Veya polis tarafından kullanılan şekliyle "ifade" terimini ele alalım: Biri polise bir ifade verdiğinde, bu en başta hem bir dizi koşulun kendisini bir ifadenin söyleyicisi olarak konumlandırmasından hem de daha sonra yasa gereği bu ifadeyi vermeye davet edilmesinden dolayıdır. Daha sonra ifade, mahkemede yalnızca bir dizi kelimeden daha fazla bir şey olarak işleyen maddi bir kanıt hâline gelir: İfade; verildiği koşullar, ne için verildiği ve daha sonra da nasıl kullanıldığıyla belirlenir. Daha sonra da kurumsal bir aygıt olan hukukun bir parçası olarak işler ve bu işlevden ayrılamaz. İfadeye neden olan veya onu mümkün kılan belli telaffuz benzersiz ve tekil bir olay olarak kalsa da ifade yine de alıntılanabilir, tekrarlanabilir ve başka ifadelerle bağlantılı hâle getirilebilir. İfade ve bağlantılandırılabileceği diğer kanıt türleri, pek çok farklı sahadan alınan apayrı bir dizi olası kanıttan, her tür ifadenin veya belgenin dağılımından inşa edilmiştir. Bunların içkin bir birliği ve tek bir yazarı yoktur ve bir anlamın dışavurumu değildir. Dolayısıyla söylem, her ne kadar şeklen dilbilimsel olsa da dil ile dünyanın etkileşiminin ürünü olan farklı ve heterojen ifadelerden oluşmaktadır.

Mahkemedeki ifadeyle kurulan benzerlik, tamamı kurumsal aygıtın kısıtlamalarına uygun olarak oluşturulacak olan ve kendisi de parlamen-

to kararları ve daha önceki davaların emsallerinden oluşan hukukun bir parçasını oluşturan hukuk söyleminin sahiplenilen yasal belgeler, polis ifadeleri, tanıkların kanıtları ve benzerini içeren bir çekirdek olduğuna işaret eder. Diğer belgeler, kanıt olarak getirilecek ve merkezdeki çekirdekle bağlantılandırılacaktır, ancak başka koşullar ve kısıtlamalara uygun olarak yapılandırılmış olacaklardır (örneğin; mektup, faks, e-posta, telefon görüşmesi, kredi kartı ekstresi, roman). Bunlardan bazıları kanıt olarak kabul edilecek, bazıları ise edilmeyecektir. Bazıları hukuk aygıtının bir parçası olarak yapılandırılmışken, bazılarıysa çok farklı koşullarda oluşturulmuştur ve hukuk söylemiyle ilişkisi yüzeysel statüdedir. Bu yolla söylem, o söylemin talepleri tarafından belirlenmese de onun kurallarına uygun olarak, alanına getirilen maddi pratiklerin bir parçasını teşkil eden unsurlara dayanacaktır. Dolayısıyla söylemin sınırları geçirgen olacaktır ancak bu, kendi oluşum kurallarının tutarlılığını zedelememektedir. Daha ziyade, herhangi bir söylemin kendi işleyişinin ayrılmaz bir parçası olarak dillerle, olaylarla, koşullarla ve diğer söylemlerle devamlı bir etkileşim hâlinde olma derecesini pekiştirmektedir. Foucault, bir ifadenin modalitesini, varoluş tarzını ve varoluş koşullarını ve kendini maddi dünyanın işleyişine kaptırmış dilin "karmaşık yığınını" tarif etmek için *pozitiflik [positivity]* kavramını kullanır – bu kavram, Foucault'nun *Cinselliğin Tarihi*'nde iktidarı *dispositif* olarak kavramlaştırmasını da önceden haber vermektedir. Bu, Said'in de kullandığı terimdir ancak Said bu kavramı, bu tür bir maddi-dilsel etkileşim için değil, kendisinin özellikle maddi olmayan bir şey olarak nitelendirdiği, "örtük Şarkiyatçılık" olarak adlandırdığı şeyi tarif etmek için kullanmıştır: "neredeyse bilinç dışı (ve kuşkusuz dokunulmaz) bir kesinlik" (Said 1985: 206).[28]

Düzenler, Telaffuz Biçimleri ve Nesnelerin Oluşumu

Foucault, "Söylem, karmaşık ve farklılaşmış bir pratiktir ve analiz edilebilir kurallar ve dönüşümler tarafından yönetilir." der ve *Arkeoloji*'nin büyük bölümünde bu kuralların şeklini ve söylemsel bir oluşum yapısı olarak nasıl işlediklerini kavramlaştırmaya çalışır – nesnelerin oluşumuna (kitabın argümanının en iyi bilinen ve Said'in de hatırlattığı bölümü), bireylerin, bir söylemi belli bir kurumsal sahada hatırlatmak üzere olarak yetkilendirildikleri ve konumlandırıldıkları araçlara ("telaffuz biçimleri, telaffuz işlevi"), kavramların ortaya çıktığı araçlara ve teorik ile pratik seçeneklerin

söylemsel bir oluşumun içinde müsait hâle gelme yollarına ("stratejilerin oluşumu") ilişkin olarak. Bu açıklama sırasında Foucault, söylemlerin istikrarsız bir değişim ve dönüşüm ortamında işlediklerini vurgular. Bir söylemin nesnelerinin çelişkili olmaları gayet olasıdır.

Söylemsel oluşum için geçerli olan çeşitli kurallar arasında, "telaffuz biçimi" ve kavramların oluşumu özellikle etkilidir. Bunlardan ilkini ele alırsak; bir söylemi oluşturan ilişkiler grubunun doğasına öznesinin bakış açısıyla yaklaşılabilir. Söylem analizi bakımından özne sorunu, "kim konuşuyor, kime, konuşan bireylerin bütünlüğü içinde, bu tür bir dili (langage) kullanma hakkı verilmiş?" sorusu anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle kimin, konuşanın bu söylemsel sahayı işgal etmesine izin veren kurumsal, yasal ve profesyonel statüsü vardır? Foucault, örnek olarak doktorun karmaşık statüsünü kullanır: özellikleri, bağlı bulunduğu kurumun otoritesi, çalışmalarına otorite sağlayan yasal yaptırımlar ve koşullar. Buna "kütüphane adını verebileceğimiz yer ya da sadece geleneksel bir biçimde geçerli olarak kabul edilen kitapları veya incelemeleri değil, yayınlanmış ve iletilmiş açıklamalar ve gözlemler bütününü de (...) yönetimler, başka doktorlar, sosyologlar, coğrafyacılar tarafından (...) [temin edilebilen] istatistik bilgiler toplamını da içeren dokümanter alan" (51-2)[29] da dâhildir. Buna ilaveten, doktor çeşitli profesyonel faaliyetleriyle ilişkili olarak farklı konumlanacaktır: Sorgulayıcı, gözlemleyici, yorumlayıcı, ilaç yazıcı ve danışman olabilecektir. Dolayısıyla klinik tıp gibi yeni bilimsel bir söylem, yalnızca yeni bir gözlem tekniğinin oluşturulması değil, daha ziyade, bazıları disiplinin fikirleri bakımından dâhilî, bazılarıysa profesyonel statü, kurumsal sahalar ve katılan kişilerin özne pozisyonlarıyla ilgili olan bir dizi birbirinden ayrı, değişik unsur arasında yeni ilişkilerin kurulmasının ürünüdür. Klinik söylem uygulamaları sırasında, telaffuz biçimlerinin devamlı surette değiştiği heterojen bir ilişkiler sisteminden sürekli yararlanır. Telaffuz türleri birbirinden çok ayrı olacak ve bir dizi özne pozisyonu benimsemesi gerekecek olan bireysel özneye bir dağılım dayatacaktır: "Çeşitli telaffuz biçimleri onun dağılımını sergiler." Bunları birbirine bağlayan bireysel bilinç değil, söylemsel uygulamanın özgünlüğüdür.

Dolayısıyla söylem analizi, bireysel öznel deneyimin özel gerçekliğini ortaya çıkarmaya çalışmaz. Söylemi bireysel bilincin ifade alanı olarak görmek yerine, Foucault şunu yapacağını ilan eder:

> Öznelliğin çeşitli durumları için bir düzenlilik alanını arayacağız. Böyle anlaşılmış söylem, düşünen, bilen ve konuşan bir öznenin görkemli bir biçimde açılmış görünüşü değildir: Tam tersine, öznenin dağılışının ve kendisiyle birlikte süreksizliğinin belirlenebildiği bir bütündür. O birbirinden ayrı yerler demetinin kendini ortaya koyduğu bir dışsallık alanıdır (54).[30]

Böylece söylem, "düzenlenişi, konuşan öznelerin olası pozisyonlarını belirleyen anonim bir alan"ın (122) birleştirici gücünü teşkil eder. McNay'in gözlemlediği gibi Foucault, belli öznelerin bu pozisyonları almalarına imkân sağlandığı, bazılarınınsa sağlanmadığı vasıtalara ilişkin bir açıklama yapmaz (McNay 1994: 77-9). Bununla birlikte sunduğu model; toplumsal cinsiyet, sınıf veya siyasi statü tarafından belirlenmiş olmasına bakmaksızın, sosyal yetkilendirme tür ve usullerinin analizini ya da ön plana alınmasını engellemez.

Söylemin Heterojenliği

Bütün farklı faaliyetleri, ilişkileri, özne pozisyonları, sahaları, yetkilendirme türleri arasında yalnızca söylem, bunları birbirine bağlayan sistematik bir ağ olarak işler ve böyle yaparak, kendi alanını işgal eden nesneleri de oluşturur. Söylem, nadiren mantıksal bir bütünlük veya tutarlı bir bütün oluşturan bir dizi kavrama sahiptir; dahası, kavramları da statik değil, devamlı değişmekte ve bir dönüşüm içindedirl. Söylemsel oluşum hakkında, doğası gereği monolojik veya yekpare bir şey bulunmamaktadır. Söylem, nadiren mantıksal bir bütünlük veya tutarlı bir bütün oluşturan bir dizi kavrama sahiptir. Söylemler parçalı, dağınık ve eksiktir. Söylemler heterojen ve eşitsizdir; dahası kavramlar da statik değil, devamlı değişmekte ve bir dönüşüm içindedir. Foucault, "İnsanların aynı söylemsel uygulama içerisinde birbirine aykırı fikirlere sahip olmaları ve çelişen seçimler yapmaları mümkündür." der. Belli bir pratiği teşkil eden bütün farklı faaliyetler, ilişkiler, özne pozisyonları, sahaları, yetkilendirme türleri arasında yalnızca söylem bunları birbirine bağlayan sistematik ancak yayılmış bir ağ olarak işler ve böyle yaparak, kendi alanını işgal eden nesneleri de oluşturur. Söylemsel oluşum, apayrı olgular veya faaliyetler arasındaki *bir dizi ilişkinin* ürünüdür. Metinler pürüzsüz yüzeylerinden yapılmamış, kendileri de çok dağınık olan kurumsal sahaların, fonksiyonların, faaliyetlerin, öznelerin vb. bağlanmasının

ürünüdür. Belli bir söylemin alanında işleyen kurallar grubu, "peşin hüküm düzeyinde" [preconceptual level] işlemektedir.

Bu "peşin hüküm düzeyi", belli bir söylemin alanında işleyen kurallar grubundan oluşmaktadır – yalnızca bireylerin zihinlerinde değil, aynı zamanda söylemin kendisinde: "Dolayısıyla bu, söylemsel alanda konuşmayı üstlenen herkesin üzerinde, bir tür tek tip anonimliğe uygun olarak işler." Bu söylemsel düzenlilikler ve sınırlar (Said'in argümanının aksine), tekdüzelik yaratmaz; daha ziyade, "kavramların ayrışık çokluğunu, sonra daha ötede, düşüncelerin tarihini yaptığımız zaman bilerek kendilerine başvurduğumuz bu temaların, bu inanç ve temsillerin çoğalmasını da" (63)[31] mümkün kılar. Böylece söylemsel analiz, belli bir "görünüş alanını" belirleyen düzenlilikleri tanımlar ve bir uygulamanın işler hâldeki temelini oluşturur. Foucault, söylemin ifadelerin dağılımından oluştuğunu ve belli bir söylem olarak şekillendirildiğinde bile hiçbir şekilde homojen olmadığını yeniden vurgular:

> Farklı tür ve düzeylerdeki olaylarla, ayrı tarihsel ağlara takılmış bir hâlde uğraşıyoruz; telaffuza ilişkin homojenliğin sağlanmış olması hiçbir şekilde, gelecek on yıllar veya yüzyıllar boyunca insanların aynı şeyleri söyleyeceği ve düşüneceği anlamına gelmez; başka her şeyin, kaçınılmaz sonuçlar olarak çıkacağı bir dizi ilkenin, açık veya örtülü olarak tanımlanması anlamına da gelmez (146).

Foucault'nun buradaki açıklaması; söylem fikrinin, Said'in *Şarkiyatçılık*'ta açıkladığı fikrin nerdeyse tam tersi olduğunu göstermektedir. Bir "telaffuz düzeni" içinde, ağaç benzeri bir yapıda gelişen, kökünde "yönetici ifadelerin" bulunduğu ancak dallarında filizlenen farklı faaliyetlerin olduğu "dâhilî hiyerarşiler"in söz konusu olduğunu ifade eder (147). Tek bir söylem içinde "gözlemlenebilir yapılar ve olası nesneler bütününün tanımı" şeklindeki genel alan daha baskın olacak olsa da bir yandan pek çoğu birbirinden ayrı ve hatta birbiriyle uyumsuz her tür stratejik seçenek kenarlarda geliştirilmeye devam edecektir.

> Söylemsel oluşumların analizinde, belli bir andan ve belli bir zamandan itibaren, yüzeydeki farklılıklara rağmen, herkesin aynı şekilde düşüneceği, çok biçimli bir sözcük dağarcığıyla herkesin aynı şeyi söyleyeceği ve herhangi bir yönde hareket edebilecek bir tür büyük söylem üreteceği totaliter bir dönemselleştirme çabası görmek kadar yanlış bir şey yoktur.

Dahası, söylemlerin kendileri de diğer söylemlerle ilişkilerden oluşmaktadır. Tek tip genel bir söylemin kocaman, pürüzsüz bir yüzeyi yoktur; bunun yerine farklı, birbirinden ayrı ifade sistemleri vardır. Foucault bunları "arşiv" olarak adlandırır.

Dolayısıyla bir söylemin bütünlüğü; kavramlarında, temsillerinde veya temalarında değil, altında yatan kurallar sistemindedir. Söylemsel bir uygulama, başka türlü heterojen olan maddi unsurlar ("kurumlar, teknikler, sosyal gruplar, algısal örgütler, çeşitli söylemler arasındaki ilişkiler") arasında etkileşimli bir ilişki kurar. Bu ilişki belirleyici olsa da katı değildir. Foucault özellikle esnekliğinin, onu dönüştürücü tarihsel süreçlerin bir parçası hâline getirdiğinin altını çizer:

> Bu oluşum sistemleri, hareketsizlik öbekleri ve dışarıdan söyleme dayatılmış ve kesin olarak niteliklerini ve olanaklarını belirleyen statik hâller olarak algılanmamalıdır (...) Söylemsel oluşum (...) zamanı durdurarak, on yıllar veya yüzyıllar boyunca donduran bir unsur rolünü oynamaz; zamana ilişkin süreçlere uygun bir düzen belirler; bir dizi söylemsel olayla, diğer olaylar, dönüşümler, değişimler ve süreçler dizileri arasında eklemlenme ilkesini sunar. Zaman dışı bir tür değil, birkaç zamansal dizi arasında bir iletişim düzenidir (73-4).

Bir söylemin belirleyici olması, belirlediği şeylerin sabit olması ve söylemin tarihe ve zamansal dönüşümlere açık olmadığı anlamına gelmez. Aynı zamanda, herkesin aynı pozisyonu benimsemesi zorunluluğunu da dayatmaz: Foucault, "Benim amacım, farklılıkların neden oluştuğunu, insanların aynı söylemsel uygulama içinde farklı nesnelerden bahsetmelerinin, aykırı fikirlere sahip olmalarının ve çelişkili seçimler yapmalarının nasıl mümkün olduğunu göstermekti." (200) diye yazar.

Cinselliğin Tarihi'nde Söylem ve İktidar

Söylemin *Arkeoloji*'de açıklanan özellikleri daha sonra *Cinselliğin Tarihi*'nde (1976) de onaylanmıştır. Foucault burada şöyle yazar:

> Söylemi (taktik işlevi ne tek biçimli ne de istikrarlı olan) kesintili parçalar dizisi olarak kavramak gerekir. Daha kesin biçimde belirtmek gerekirse, alımlanan söylemle dışlanan söylem ya da egemen söylemle egemenlik altındaki söylem arasında bölüştürülmüş bir söylem

> dünyası değil, çeşitli stratejiler dâhilinde işlerlik gösterebilecek çoğul söylemsel ögeler düşünmek gerekir (Foucault 1978: 100).[32]

Bu argüman uyarınca, şarkiyatçı söylem tarafından susturulan ve dışlanan "öteki sesleri" temsil etme çabası, kavramsal bir hatayı temsil etmektedir. Foucault'nun söylem anlayışı, konuşan özneye ilişkin bütün değerlendirmeleri ortadan kaldırır. Foucault'ya göre söylem; kitaplar, yazarlar, disipline edici bütünlükler, insan öznesine dayanan bir felsefe tarihi veya ister yazarlara ister konuşan öznelere dair antropolojik kategoriler anlamında o dönem geleneksel olan düşünme şekillerinden uzaklaşma yoluydu. Söylem etkili bir şekilde edilgenleştirir ve psikoloji alanını ortadan kaldırır. Söylem analizi de aynı derecede, madun "sesinin" türlerini geri kazanma, öznel deneyimi, kendisinin deyimiyle "deneyimin yaşayan bolluğunu" açıklama çabalarının tam tersi şekilde işlemektedir. Söylem, deneyimin doğrudan temsili veya yanlış temsiliyle ilgili değildir. Dolayısıyla Foucault'nun söylemi, sömürgeleştirilenin, sömürgecinin nesneleştirilen söylemine karşı öznel bir sesi olduğunu varsayan postkolonyal yazının varsayımlarına ve çabalarına doğrudan karşıt bir akımı temsil etmektedir.

İktidar ve direniş nasıl birbiriyle iç içe geçmişse, söylem de kendi istikrarsızlaşma etkilerini harekete geçirir.

> Söylemin aynı zamanda iktidarın hem aracı hem sonucu olabileceği, ayrıca karşıt bir strateji için engel, tökez, direnme noktası ve çıkış da oluşturabileceği karmaşık ve istikrarsız bir bütünü kabul etmek gerekir. Söylem iktidarı harekete geçirir ve üretir; onu güçlendirir ama aynı zamanda yıpratır, zayıflatır ve onun silinmesine neden olur. Aynı biçimde, suskunluk ve giz iktidarı korur, onun koyduğu yasakları sabitleştirir ama aynı zamanda onun çatışmalarını yumuşatır ve az ya da çok karanlık hoşgörülere yer açar (Foucault 1978: 101).[33]

Söyleme ilişkin bu daha esnek ve heterojen açıklama, Foucault'nun, Derrida tarafından hâlihazırda eleştirilen, *Deliliğin Tarihi*'ndeki içerme/dışlama diyalektiği konusunda daha dikkatli olduğunu gösterir (Derrida 1978: 31-63; Foucault 1979). Bunun sonucunda, tahakküm/yıkma paradigmasının varlığını reddeder:

> Bir yanda iktidar söylemi, karşısında da ona karşı çıkan bir söylem yoktur. Söylemler, güç ilişkilerinin alanında taktik öge veya bloktur; aynı strateji içinde farklı, hatta karşıt söylemler olabilir ya da tersine söylemler, karşıt stratejiler içinde, hiç biçim değiştirmeksizin gidip gelebilir.

İktidar, Ranajit Guha'nın tabiriyle "hegemonya olmadan tahakküm" aracılığıyla çalışır ve Maduniyet Çalışmaları tarihçileri tarafından çok başarılı bir şekilde kullanılan, iktidar üretiminin bu özelliğidir (Guha 1997). Foucault'ya göre iktidar, ne kasıtlıdır ne de tam olarak gerçekleştirilmiştir; daha ziyade, "tümel ama hiçbir zaman istikrarlı olmayan egemenlik etkilerinin oluştuğu çoğul ve hareketli bir güç ilişkileri alanı"dır (Foucault 1978: 101-2)[34]. *Cinselliğin Tarihi*'ndeki argüman; bastırmanın kısıtlayıcı olmaktan ziyade, tam tersi bir etkiye sahip olduğunu ve söylemlerin çoğalmasını beslediğini öne sürer. Bundan çıkarılacak sonuç, sömürgeci tahakküm ve baskının, birilerini susturmak şöyle dursun, madun söylemlerinin çoğalmasına neden olduğudur – ki aslında öyle de olmuştur. Telaffuz sahaları ve söylem türleri, pek çok örnekte sömürgeci efendilerinkilerden çok farklı olacaktır (Bolton ve Hutton 1995). Sömürge karşıtlığı gibi diğer örneklerdeyse bir karşı örnek olarak işler. Foucault'ya göre, madunun elinden konuşmaktan başka bir şey gelmez. *Sati* örneği, karşıt söylemler olabileceğini ancak belli bir söylemsel aygıtın kapsamında yalnızca belli madunların konuşmasına izin verileceğini göstermektedir. Bu, madunların farklı tabanlar ve kurumlar için başka yerlerde işleyen başka söylemler içinde konuşamayacaklarına anlamına gelmemektedir.

Sömürgeci Söyleme İlişkin Foucaultcu Bir Model

Eğer sömürgeci söyleme ilişkin olarak daha önce ele alınan sorunları alırsak, Foucault'nun modeline göre geliştirilen sömürgeci söylem anlayışının, dile getirilen itirazların çoğuna karşı dayanıklı olacağı öne sürülebilir. Tarihsellik sorunu, sömürgeci söylemin tarihin dışına çıkardığı veya tarihin metinselleştirilmiş bir versiyonunu ürettiği itirazı; temsil ve onun gerçekle ilişkisine dair karmaşık sorular, sömürgeci söylemin bütüncül homojenliğinin, tarihsel ve coğrafi farklılıkların özgünlüğünü bastırdığı şikâyeti ve yekpare bir söylemin belirleyici kuvveti sorunu – bunların hiçbiri Foucault'nun özgün modeli için geçerli değildir.

Aynı zamanda Foucault'nun ilkelerine göre sömürgeci söylemin tarifi, bu isimle gerçekleştirilen çalışmaların pek çoğunda tanınacak olan herhangi bir söylemden çok daha farklı olacaktır. sömürgeci söylem analizi, artık sömürgeciliğin ağırlıklı olarak bir bilgi ve temsiller yapısı olarak analizini veya sömürgeciliğe geçmişte herhangi bir yüzeysel ilişkisi olan her-

hangi bir metnin yorumlanmasını içermeyecektir. Gerçekten de Foucaultcu bir bakış açısıyla, bilinen adıyla "kolonyal söylem analizi" hakkında ilginç olan şey, söylemi, belli bir uygulamayı – bu örnekte sömürgeciliği - analiz etme aracı olarak kullanmak yerine, birincil analiz nesnesi olarak almasıdır. Kuşkusuz, sömürgeciliği söylemsel oluşumlarına göre analiz etmek mümkündür ancak bunun, tarihsel bir pratik olarak sömürgeciliğin söylemsel alanı, tahakküm ve sömürü faaliyetlerinin bir parçası olarak kendi bilgi türlerini geliştiren siyasi bir faaliyet ve organizasyon içeren bir sömürgecilik olması gerekecektir. Sömürgeciliğin, arka arkaya gelen idari rejimlere uygun olarak işleyen özel bir uygulama şeklinde tarihsel anlamda ortaya çıkışı bakımından söylemsel ifadelere bakmak gerekecektir. Sömürgeci söylemin, Foucault tarafından analiz edilen psikiyatri ve tıp gibi diğer söylem türlerinden farklı olması gerekmektedir. Öncelikle bir mesleğe, disipline veya kendinden menkul bir bilgi bütününe ait değildir. Ancak sömürgecilik, belli bir uygulamalar dizisine denk gelmektedir ve bu, çeşitliliğini tek bir alanda toplamayı daha da zorlaştırmaktadır. Onu bir arada tutan şey nedir? Ortaya çıkış yüzeyleri nelerdir? Söylemsel uygulamasına uygun grup kuralları nelerdir? Nesnelerini nasıl düzenler? Farklı ulusların sömürgeci uygulamaları farklı sömürgeci söylemlerle mi çalışır?

Bu tür bir sömürgeci söylem metinlerin analizini içermez; daha ziyade, sömürgeciliğin maddi bir el koyma ve idare türü olarak söylemsel uygulamasını kapsayacaktır. Sömürgecilik, bir pratik olarak bilgi ve maddi kültürün arayüzünde işler; faaliyetleri çok dağınık, çelişkili ve tarihsel ve coğrafi anlamda heterojendir. Söylemsel oluşumlarının da benzer şekilde heterojen ve belli olaylara (örneğin 1857) cevaben arka arkaya meydana gelen dönüşümlere tabi olması olasıdır. Yapılması gereken, bu söylemlerin gizli psikolojik anlamlarını ve "emperyal bir bilinçaltını" ortaya çıkarmak için yorumlamak değil, daha ziyade olasılık koşullarını yöneten, özel telaffuzlarını oluşturan ve mümkün kılan kuralları formüle etmeye çalışmak olmalıdır.

Britanya örneğinde bu, anakara kurumsal sahaları sistemi içinde bir dizi ilişkiyi kapsar: Sömürgeci kurum, Hindistan kurumu, parlamento, basın, sömürgeci çıkarları bulunan çeşitli imtiyazlı şirketler ve firmalar, Haileybury ve Oxford gibi eğitim kurumları, dinî kurumlar, emperyal konferanslar vb.; kolonilerde ise valilik ve bütün idari, askerî, yasal, cezai, ticari, tıbbi, dinsel ve eğitimsel aygıt. Bu sahalardan; parlamento konuşmaları, tebligatlar, mevzuat, kanunlar, kararnameler, konsey kararları, anlaşmalar, belgeler, yönergeler, irsaliye senetleri, talimatlar, kararlar, ticari

anlaşmalar, yazışmalar, yazılar, genelgeler, tutanaklar, anılar, kararlar, dilekçeler, nutuklar, izahatlar, raporlar ve valilerin, bölge görevlileri ve hakimlerin resmî günlükleri, diplomatik müdahaleler, sömürgeci yönetim ve göç hakkında yazılanlarda vb. muazzam sayıda ifade telaffuz edilmiştir.

Britanya sömürgeciliği bir uygulama olarak heterojen ve tartışmaya açıktı, ancak söylemsel düzeni henüz incelenmemiştir. Foucaultcu bir açıklama, bu tür ifadelere odaklanma ve bunların dağılmış "kurumlar, teknikler, sosyal gruplar ve algısal örgütler" ile ve diğer söylemlerle (hükûmet, ticaret, ekonomi, savaş, hukuk, tıp, psikiyatri, antropoloji ve dilbilim) aralarında geliştirdikleri ilişkiler içinde ele alma anlamına gelecektir. Dolayısıyla eğer sömürgeci söylemin tarihle bir ilişkisi olacaksa, sömürgeciliğin tarihsel uygulamasıyla bağlantılı olmalıdır ancak bu durumda, bu tür ifadelerin tarihsel olanla beraber ele alınması gerekmez; zira kendileri hâlihazırda katıldıkları tarihsel süreçlerin, olayların ve stratejik uygulamaların bir parçasını oluşturacaklardır. Sömürgeci söylemsel oluşumun ifadelerinin kaynaklandığı koşulları ve kuralları ortaya çıkartmak, bu ifadelerin tarihin dışında var olduğu anlamına gelmez; ancak Foucault'nun ifadesiyle şunu gösterir:

> Söylem, başından sonuna tarihseldir – tarihin bir parçası, tarihin kendisinde bir bütünlük ve süreksizlik (117).

Aynı zamanda, *Hindistan'a Bir Geçit*, *Kral Süleyman'ın Hazineleri* ve *Kim*'in çok dikkatli şekilde yapılan yorumları, seyahatnameler, otobiyografiler, mektupların nostaljik derlemeleri ve sömürgeciliğin kültürel ve edebî metinler gibi bugüne kadar sömürgeci söylem analizinin asıl odak noktasını oluşturan metinler, genel bir pozitifliğin unsurları olarak kenarlara taşınacaktır. Edebî bir metin veya bir seyahat kitabı, her ne kadar daha sonra idareci olacaklar üzerinde bir etkiye sahip olmuş olabilse de sömürgeci söylemin, mahkemede kanıt olarak kullanılan özel mektubun, yasal söylemin bir parçasını oluşturmasından daha fazla bir kısmını oluşturmaz: Sömürgeci söylemle yalnızca belli bir olay süresince etkileşim içinde bulunur. Sömürgeci söylemin oluşumunun (oluşumu daha ziyade, edebî pratiğin söylemsel koşullarının bir sonucu olacaktır) kurallarına tabi veya bu tür bir söylemin meşruiyetini devşirdiği kurumsal sahalar tarafından yetkilendirilmiş olmayacaktır – "meşru kaynağı ve uygulama noktası (özel nesneleri ve doğrulama vasıtaları)". Bu tür kültürel ve edebî metinler, sömürgeciliğin söylemsel oluşumlarıyla bir ilişkileri olması ölçüsünde, ifadeleriyle de ilişkili olacaktır ancak sömürgeci uygulamanın maddi, tarihsel ve söylemsel etkisinin bir

parçası olarak üretilen gayrıresmî, ikincil metinler bütünü olarak konumlanmaları ve analiz edilmeleri gerekecektir. Bu, asıl ilgisi edebî olanın alanına yönelen kişiler için hayal kırıklığı yaratacaksa da vurgusu, Foucault'nun nihayetinde bir tarihçi-filozof olduğu dikkate alındığında tamamen sürpriz sayılmaz. Ancak, pozitif bir olasılık mevcuttur: Bu ikincil metinler, farklı kurallara göre oluşturuldukları ve dolayısıyla sömürgeci söylemin doğrudan içinde işlemedikleri dikkate alındığında, potansiyel olarak aksatıcı bir kuvvet taşıyabilir. Ancak bu tür bir analizin, yalnızca görkemli bir dilbilimsel soyutlama ve maddi ve tarihsel tecrit içinde edebî metnin yorumsal zenginliği veya belirsizliğiyle değil, iki söylem türü arasında işleyen diyalektik yapısökümcü faaliyeti göstermekle ilgili olması gerekecektir. Sömürgeci söylem, hiçbir zaman yalnızca bir dizi ideolojik (yanlış) temsili içermemiştir: Telaffuzları her zaman tarihsel eylemler olarak işlemiş, sömürgeci yönetimin zorlayıcı düzeneği içinde özel maddi etkiler doğurmuş, telaffuz sahaları ve iktidar oluşumları eş zamanlı olarak sömürgeleştirilen özneler üzerinde maddi ve psikolojik etkilere neden olmuştur.

Geriye kalan teorik mesele, Foucault'nun söylemsel olaylara ilişkin tarihsel materyalist ve kurumsal açıklamalarıyla – bunların kavramsal zorluğu, Deleuze'ün çalışmalarında olduğu gibi, diyalektiği reddetmesinden kaynaklanır – diğer mevcut materyalist pozisyonlar, özellikle de Marksizm arasındaki farka dairdir. Paradoksal olarak en zorlayıcı postkolonyal teori, örneğin Bhabha ve Spivak'ın çalışmaları, iktidar-bilginin kurumsal edimsel söylemi olarak sömürgecilikle üçkıta Marksizmi'nde ele alınan diyalektik oluşumlara uygun olarak anlaşılan sömürgecilik arasında çözülemeyen bir gerilim aracılığıyla genellikle üretken bir şekilde işler. Gerçekten de bu çalışmaların sonucunda, bu tür bir ayırıcı açıklamanın postkolonyal teorinin teorik çekirdeği olarak işlediği söylenebilir.

Öznellik ve Tarih: Derrida Cezayir'de

Okullar bize onların dilinde nasıl "Evet" diyeceğimizi öğretmek için açıldı.

Tayeb Salih, *Season of Migration to the North* (Salih 1969: 95)

Beyaz Mitolojilere Yeni Bir Bakış

"Eğer kendim açıklamazsam, kimsenin *okuyarak* benim bir 'Fransız Cezayirli' olduğumu anlayabileceğini sanmıyorum." (Derrida 1998: 46). Doğrudur, ben de *Beyaz Mitolojiler*'i yazarken, sizin Cezayir'de Fransız işgalinin yüzüncü yıldönümünün kutlandığı yıl (hakikaten Cezayirliler için de kutlanacak şey) doğduğunuzu biliyordum. Çocukluk anılarınızdan, "Cezayir nostaljinizden" [nostalgeria], Hélène Cixous'nun Algeriance'ı andığından çok daha kısa süreyle olmasına rağmen, ihtiyatlı bir şekilde bahsetmiştiniz (Derrida 1985; Cixous 1998). Ancak bu, sizi 1979 yılında ilk kez görüp de hemen "français de souche" ("safkan Fransız") olmadığınızı anlamam dışında elimdeki tek ipucuydu. Ne büyük rahatlama! En azından mankafanın biri değil. Yine de o andan önce bile ciddi bir şeyler olduğunu biliyordum. O zamanlar nereden geldiğini tespit edemesem de gün gibi ortadaydı. Kesin olan şey, başka bir yerden geldiği ve güçlü bir disoryantasyona (veya daha ziyade, disoksidentasyon) neden olduğuydu. Oxford'a yaptığınız o ziyarette size sorduğumuz ilk soru, "Batı" ve "Batı metafiziği" kavramlarını kullanımınıza ilişkindi. "Batı kategorisi ve Platon'dan günümüze felsefi söy-

lemin devamlılığı çalışmalarınızda açıklanmamış ve temellendirilmemiş" diye şikâyet ettik. Siz, "Batı felsefesinde, Batı'nın özü olarak değerlendirilebilecek" hiçbir şey olmadığını, Batı felsefesinin devamlılığına inanmadığınızı, "Batı felsefesinin" bütünlüğü fikrinin bir algı yanılması, bir temsilin etkilerinin ürünü ve bir dogma olduğunu ve çalışmalarınızda her zaman gövdedeki yarıklar, çatlaklar ve kesiklikleri vurguladığınızı söyleyerek cevap verdiniz. "Bu bütünlüğün içini dışını bozmaya çalışan şekilleri bastırmak zorunda olan çelişkili, çatışmalı bir yapıdır." (Derrida 1979). Yirmi yıl sonra, hâlen aynı itirazı yapmak zorunda kalıyordunuz (Derrida 1998: 70). O gün, Oxford'da "Batı" hakkında daha fazla yorumda bulunmadınız ama aradaki bağlantıyı kurmak kolaydı:

> Metafizik – Batı'nın kültürünü yeniden kuran ve yansıtan beyaz mitoloji: beyaz adam, kendi Hint-Avrupa mitolojisini ve aklının *miti* olan kendi *logos*'unu, hâlen Akıl olarak adlandırmak istediği evrensel bir hâl olarak addetmektedir. Buna da illa ki itirazlar vardır (...) Beyaz mitoloji – metafizik kendini yaratan muhteşem sahneyi kendi içinden siler ki o sahne, her şeye rağmen aktif ve heyecanlı, parşömende üstü kapatılan beyaz mürekkeple yazılmış bir görünmez tasarım olarak kalmıştır (Derrida 1982: 213).

Yıllar sonra, size *Beyaz Mitolojiler*'in bir nüshasını gönderdiğimde, yazılarınızda devamlı surette işlediğiniz "bir konuyu" gerçekten de tespit edebildiğimi söylemiştiniz. Daha sonra büyük çabayla takip ettiğim o "konu" nihayet en son ve daha otobiyografik çalışmalarınızın açıkça konusu hâline geldi. Yazılarınızda en baştan bana gösterdiğiniz için ben bunu hep biliyordum: Başka filozoflar "felsefe" hakkında yazarken; sizin için o, her zaman "Batı felsefesiydi." Beyazlık, ötekilik, kenarlar, merkezsizleşme: benim için neyin peşinde olduğunuz, hangi olasılıkları amaçladığınız ve hangi ön kabulleri yerinden oynatmak istediğiniz aşikârdı. Ve bu da kitabıma, o zamandan bu yana sık sık "Beyaz Mitolojiler" olarak anıldığını gördüğüm makalenize atıfla bu adı vermemin nedeniydi. O kitabın girişini hatırlatmama izin verin:

> Eğer "yaygın deyimle postyapısalcılık" tek bir tarihsel anın ürünüyse, bu an muhtemelen Mayıs 1968 değil, Cezayir Bağımsızlık Savaşı'dır – şüphesiz bu anın kendisi de hem bir semptom hem de bir sonuçtur. Bu bağlamda, diğerlerinin yanı sıra Sartre, Althusser, Derrida ve Lyotard'ın ya Cezayir'de doğmuş ya da kişisel olarak savaştaki olaylara bulaşmış olmaları önemlidir (Young 1990: 1).

O ilginç tabiri kullanırsam, "postyapısalcılık" epistemik şiddetin bir türü olarak, her zaman anakaranın sakin felsefi ve siyasi kesinliliklerine karşı bir başkaldırıda vuku bulan, sizin de savunduğunuz gibi "Grek-Avrupa macerası tarafından üretilen temel kavramsal sistemin bütün insanlığı ele geçirme sürecinde olduğu bir anda" başlatılan ve "dünya çapında hâkimiyet" kazanan bir devrim olan Cezayir'deki şiddetin bir yankısını temsil etmiştir. Şimdiki ifadenizle, "özü her zaman sömürgeci olan bir egemenliğin" empoze edilmesidir (Derrida 1978: 82, 297; 1998: 39-40, 59). İlk andan itibaren hedefiniz, bizim şimdi söyleyeceğimiz gibi, şeklen kavramsal ancak etkileri bakımından maddi olan Batı küreselleşmesi ve Batı kültürünün Avrupa merkezciliğiydi - "kendini dünyaya empoze etme sürecinde olan en özgün ve güçlü etnik merkezcilik" (Derrida 1976: 3). Benim yazdığım kitap, hiçbir zaman bilmediğim bir orijinalden çalışmak suretiyle, o noktaya kadar genellikle yapısökümün sömürgeci ve postkolonyal tarihin daha sancılı çerçevesine ilişkin felsefi veya edebî stratejileri olarak kabul edilenleri yeniden tercüme etmeyi amaçlamıştı. Tarihin modeli, benim yeniden yazmak istediğim tarihin bir ürünü iken, tarihi nasıl yeniden yazmalıydı? Bu tam da sizin sorunsalınızdı. Bu konuda ilk olanakları bana gösteren ve "Batı tarihinin *bütünlüğünü sarsacak* bir eleştiriler sistemi" öneren sizin Husserl'le başlayan felsefe ve tarih kavramı eleştirinizdi; bu da postkolonyal misilleme ve devirme stratejileriniz ile Cezayir'de okurken, tipik sömürgeci pedagojik anlayışıyla "Tarih" dersinde Fransa'nın tarihini öğrenen sizden ayrı düşünülemez: "inanılmaz bir disiplin, bir masal ve kutsal kitap, ancak yine de benim jenerasyonumdaki çocuklar için neredeyse silinemez bir beyin yıkama doktrini" (Derrida 1978: 235; 1998: 44).

Veya Aijaz Ahmad'in tanımıyla;

> On yıl önce kendini neredeyse tamamen Britanya Adaları'nda Fransız postyapısalcılığının savunuculuğuna adayan ve eski kolonilere hemen hemen hiç kafa yormayan Robert Young, birdenbire "postkolonyal eleştiri" olarak adlandırılan teorinin önde gelen teorisyenlerinden biri olarak ortaya çıktı: *Beyaz Mitolojiler* adlı kitabında, bu terimi nadiren kullansa da kitap, postyapısalcı düşüncenin zaten doldurduğu bir dünyada emperyalizm gerçeğine uyanışına işaret etmektedir (Ahmad 1995: 8).

Ahmad'ın kendine özgü, indirgeyici, fikirler yerine fikirleri öne süren isimleri tartışmaya açarak eleştiri yöntemi, Marksist nesnellik iddiasını

çökertmektedir – zira kendisi, *Beyaz Mitolojiler*'i yazmadan önce, benim Britanya Adaları'nda "kafa yorduğum" fikirler hakkında, benim kendisinin ABD'de, herkesin bildiği üzere "kendini neredeyse tamamen" Kuzey Amerika'da Urdu şiiri tercümelerinin "savunuculuğuna adadığı" (ve aslında neden olmasın?) *Teoride*'yi (Ahmad 1992, 1969) yazmadan önce kafa yorduğu fikirler hakkında bildiğim kadar az şey bilmektedir. Bu sevecen kişiselliğin ardında Ahmad'ın eleştirisi, "Fransız postyapısalcılığının" "eski kolonilerle" hiçbir ilgisi olmadığı ve ben emperyalizm gerçeğine Keats gibi "uyandığımda" dünya zaten hayal gören idealist postyapısalcıların doldurduğu bir yer olduğu için, adeta çok geç olduğu varsayımına dayanmaktadır. Ahmad burada, Fanon'un çok ayrıntılı bir şekilde analiz ettiği kültürel aşağılık varsayımını tekrar eden bir şekilde, yaygın bir postkolonyal karşıtı mecaz kullanmaktadır: Batı'da entelektüel veya siyasi olarak önemli kabul edilmiş olan hiçbir şeyin, Üç Kıta'nın pek çok mekânından veya pozisyonundan birinden yapılan bir Batı eleştirisi olsa dahi (yaygın tabirle), Üçüncü Dünya'yla hiçbir ilgisi olamaz. Diğer bir deyişle postkolonyal teori, eğer Batı üzerinde bu tür bir etkiye sahip olmuşsa, Avrupalı olmak "zorundadır." Bart Moore-Gilbert'ın gözlemlediği gibi "postkolonyal teorinin Avrupa'nın metodolojik yöntemlerine dayanmasına ilişkin eleştirilerde baş umacı olan" genellikle Derrida'dır (Moore-Gilbert 1997: 163, Ahmad 1992 ve Slemon ve Tiffin 1989 alıntısıyla). Ancak "Üçüncü Dünya" adına, Batılı olduğu gerekçesiyle çağdaş postkolonyal teoriyi reddedenler, bunu yaparak, Derrida'yla başlayan Üçüncü Dünya'nın katkısını inkâr etmekte ve böylece eleştirilerinin savunduğunu iddia ettiği Avrupalı olmayan çalışmaları da inkâr etmektedir. Bununla bağlantılı bir argüman, Batılı teori ile Üçüncü Dünya deneyiminin özgünlüğü arasında bir karşıtlık kurar. Bu duruş (ya hor görerek ya da saygılı bir şekilde) teorinin bizzat tamamen Batılı olduğunu ve Üçüncü Dünya'nın deneyimden başka hiçbir şeye sahip olamayacağını, asla kendine ait ve kavramsal veya siyasi olarak etkili bir teori ya da felsefe gibi bir şey yaratamayacağını varsayar. Bu tür bir argüman bilinçsizce, sömürgeci ideolojinin merkezinde yer alan yetişkinle çocuğun ilişkisi fikrini devam ettirir.

Yapısalcılık Doğu'dan, postyapısalcılık ise Güney'den gelmiştir. Daha sonra postyapısalcılık olarak nitelendirilen teorik pozisyonları geliştirenlerin pek çoğu, Cezayir'den gelmiştir veya bağımsızlık savaşına dâhil olmuştur. Fanon, Memmi, Bourdieu, Althusser, Lyotard, Derrida, Cixous – bunların hepsi ya Cezayir'deydi ya da Cezayir'den gelmişlerdi. Hiçbiri,

modern bağımsız Cezayir nüfusunu oluşturan yerel Arap, Berberi, Kabile, Çauya veya Mozabit halklarına dâhil olmak anlamında, esasen Cezayirli değildi (Bourdieu 1958). Daha ziyade, aykırı Cezayirli ve iki tarafa da ait olmayan kesimlerdendirler – ki bu durum, Cezayir'in daha sonraki tarihinin de göstereceği gibi kendine özgü bir şekilde tipik Cezayirli bir durumdur; zira esasen Cezayirli olan pek çok başka halk da Cezayir devletine ait olmamıştır. Derrida'nın *Ecole Normale Supérieur*'deki akıl hocası Althusser gibi, bazıları *pieds-noirs*'dı ve Akdeniz havzasının en yoksul alanlarından göç eden yoksul beyazların karışık topluluklarından gelen Camus de onlardan biriydi: Althusser'in ailesi, Fransız-Rus Savaşı'nın ve 1871 yılında Alsace-Lorraine'in Almanya tarafından ilhak edilmesinin sonucunda binlerce kişiyle birlikte Cezayir'e gönderilmişti. Derrida ve Cixous gibi diğerleriyse, on beşinci yüzyılda Ferdinand ve İsabella tarafından Afrika kökenli halklarla beraber İspanya'dan sürülen, yaygın deyişle yerli Yahudi toplumundan gelmektedir ve bunların mal varlıkları, o dönemde Kolomb'un yeni dünyaya yaptığı keşifleri finanse etmek üzere kullanılmıştı (Laloum ve Allouche 1992; Wood 1998). Gerçekten garip: bu dünyada Derrida ve Cixous'lar gibileri olmasaydı, "Latin" Amerika bulunmayacaktı. Başka bir Mağribi Yahudi olan Memmi Tunus'ta doğmuştu ve Sorbonne'a gitmeden önce Cezayir Üniversitesinde okumuştu. Fanon ve Lyotard gibi diğerleri, Cezayir'e çalışmaya veya askerlik yapmaya gitmişti ve devrime aktif şekilde katılmıştı [Pierre Bourdieu de 1950'lerde antropolojik ve sosyolojik bir çalışma yapmak üzere Cezayir'de bulunuyordu (Bourdieu 1958, 1979; Bourdieu ve Darbel 1963; Bourdieu ve Sayad 1964) ve askerliğini yapmak üzere Cezayir'de döndüğünde Derrida'yı sık sık görüyordu]. Dolayısıyla bu isimlerle özdeşleştirilen postyapısalcılık, teorik müdahaleleri aktif olarak Fransız sömürgeciliğinin ideolojik mirasını ortadan kaldırmakla ve onun merkeziyetçi, emperyal kültürünün öncüllerini, varsayımlarını ve iletişim kurallarını yeniden düşünmekle ilgili olduğu için, Franko-Mağribi Teorisi olarak adlandırılabilir. *Murder of the Other* (Ötekinin Öldürülmesi) adlı eserinde Cixous, bu düşünceleri nasıl kendi deneyimine dayanarak ele aldığını anlatır:

> Biyografik olarak ben bir isyandan, kendimi kıyısında bulduğum bir sahnede olan biteni kabul etmeyi, şiddetli ve acılı bir şekilde doğrudan reddedişten geliyorum (...) Okumayı, yazmayı, bağırmayı ve kusmayı Cezayir'de öğrendim. Bugün deneyimlerimden biliyorum ki bir Cezayirli Fransız kızın, ne olduğunu kimse hayalinde canlan-

> dıramaz; onu yaşamak ve deneyimlemek zorundasınızdır. "Fransızları" emperyalist körlüklerinin "doruğunda", insanların yaşadığı bir ülkede sanki hiçliklerin, köle doğanların bulunduğu bir yermiş gibi davranırken görmek. Ben her şeyi bu ilk manzaradan öğrendim: beyaz (Fransız), üstün, plutokratik, medeni dünyanın iktidarını nasıl, proletarya, göçmen işçiler ve doğru "renk" sahibi olmayan azınlıklar gibi birdenbire "görünmez" olan halkların bastırılması üzerine inşa ettiğini gördüm. Kadınlar. İnsan olarak görünmez. Ancak, elbette araç olarak algılanır – kirli, aptal, tembel, hilekâr vb. Yok edici diyalektik büyü sağ olsun. Büyük, asil, "ileri" ülkelerin "değişik" olanı dışarı atarak kendi konumlarını sağlamlaştırdıklarını gördüm; onu dışlayarak ama bırakmayarak ve köleleştirerek (Cixous ve Clément 1986: 70).

Avustralyalı eleştirmen Helen Triffin, "tüm potansiyel olarak faydalı fikirleriyle postyapısalcı felsefe, tahakkümün odalığı olarak kalmıştır ve eğer metaforları birbirine karıştıracak olursam, kitabının başlığını *The Pacification of the Primitive Tribes of the Lower Niger*'den (Aşağı Nijer'de İlkel Kabilelerin Pasifize Edilmesi) *Enjoying the Other: or Difference Domesticated* olarak (Ötekinden Yararlanmak: veya Evcilleştirilen Fark) değiştiren 1980'lerin Bölge Komiseri gibi hizmet etmektedir." der (aktaran, Moore-Gilbert 1997: 21). Her şey birbirine karışmıştır: Buradaki varsayım, "postyapısalcı felsefe"nin Avrupa'nın bir başka beyaz mitolojisi olduğudur ve Tiffin de asla "Öteki"nin kitabı kendisinin yazdığını tahayyül etmez. Yalnızca beyaz yerleşimcinin yazmak için teoriyi kullanmasına izin verilir. Kadın, yerli, hâlen öteki... Gayatri Spivak'ın kendi çalışmasına ilişkin benzer bir eleştiri hakkında yaptığı gözlem şu şekildedir: "Benita Parry bizi [Spivak, Bhabha, Jan-Muhammed] yerlileri dinleyemediğimiz veya yerlilerin konuşmasına izin vermediğimiz gerekçesiyle paylarken, postkolonyal olan üçümüzün de 'yerli' olduğunu unutuyor (...) Dirençli postkolonyal bir skandal hâline geldi." (Spivak 1993: 60). Tiffin'in yorumu, yalnızca özne pozisyonunun düşünülemeyecek, şaşırtıcı bir şekilde tersine çevrilmesini gerektirmektedir: Kendisinin tahakkümün odalığı olarak tanımladığı postyapısalcılık, esasen büyük oranda sömürgecilik deneyiminden ortaya çıktığı için tahakküm tarafından üretilmiştir. "Post" olduğu yapı sömürgeci aygıt, emperyal mekanizmadır. Bütünlük fikrinin yapısökümünü yapması, özellikle Fransız Cezayir'i olmak üzere geç dönem sömürgeci devletin totaliter rejimlerinin deneyiminden ortaya çıkmıştır ve ona bir direniş teşkil etmektedir. Bu mekanizma, başka hiçbir

mekanizmaya benzemeyen bir şekilde işlemiş ve Burke'den sonra bütün liberallerin olmasından korktuğu gibi anakarada daha sonra yeniden konumlandırılmıştır. Eğer faşizm, sömürgeci totaliterliğin Avrupa'ya getirilmiş hâliyse, totaliterlik her zaman sömürgecidir -haricî ve dâhilî olarak. Emperyalizmden sonra, faşizmden, Stalinizm'den, Cezayir'den sonra, devlet ve parti fikirlerinin dayandığı ve sorunlu bir şekilde Lukács'ın da kapitalizme karşı çıkmanın aracı olduğunu savunduğu totaliter manzaraya karşı çıkmanın vakti gelmişti. Mudimbe'nin ifadesiyle Afrikalı filozof Sartre, bir yandan bütünlük ve tarihsel sürecin totalizasyonu anlamına gelirken, aynı zamanda tarihin amillerinin aktif müdahalelerine izin veren Marksist bir tarih teorisini yeniden formüle etmek için çok uğraşmıştır. Fransız direnişinin bir parçası olarak Nazilere karşı savaşmış olan Sartre, bu teorinin geleneklere aykırı işlediğini biliyordu ve felsefi savını tamamlayamayınca şaşırmamış olmalıdır. İşleri daha da karmaşıklaştıran ve *Critique of Dialectical Reason* adlı kitabın birinci cildinin sonunda, bu çalışmanın hiçbir zaman kapanmasına izin vermeyecek bir şekilde açılış olarak ortaya çıkan kilit hamlesi, sömürgeciliğin ve sömürgeci rejimin içkin şiddetinin merkezî bir unsur olduğu ilk Marksist tarih felsefesini üretmek olmuştur: "(Praksisin tersine, hareketsiz, durağan durum olan) Burjuva exis'i olarak şiddet, hâkim sınıfın tahakküm altındaki sınıfla kalıtsal ilişkisi babında proletaryanın sömürüsünde var olur (...) ve bu burjuva jenerasyonunun praksisi olarak şiddet kolonizasyonda sergilenir." (Sartre 1976a: 719; 1991; Young 1990: 28-47). Sartre'ın şiddetin rolüne vurgusu; kendisini, Cezayir'in en ünlü evlat edinilmiş oğlu olan ve "Sömürgeleştirilmiş halk arasında geliştirilen şiddet, tehdit altındaki sömürgeci rejim tarafından uygulanan şiddetle orantılı olacaktır." diyen Frantz Fanon'la yan yana koyar (Fanon 1965: 69).

1962 yılında sonra, daha fazla *colon*, *pieds-noirs* ve Cezayir sürgünü Paris'e gelmiştir: Postyapısalcılardan çok azı "safkan Fransız", "iyi soydan", yani yerel beyaz Fransız erkek ve kadınlarıydı. Althusser ilk hamleyi yaparak, ideoloji teorisiyle başlamıştır. Althusser'in, öznenin "Hey sen!" diye seslenen bir polis memuru tarafından sorgulandığı ilk ideoloji sahnesi, Avrupalı Marksistlerin "yanlış bilinç" olarak kavramsallaştırdıkları sistemin değerlerinin bilinçsiz olarak benimsenmesi şeklinde teorileştirilen ideoloji değildir. Althusser'in ideolojisi, zaten alçaltılmış olduğu düşünülen bir özneye, bir iktidar aygıtı içinde tutulması gerektiği düşünülen küçük düşürülmüş bir kültürel sistemin üyesine zalim bir sömürgeci hitapla

başlar. Lyotard gibi Althusser de Cezayir'deki sömürgeci aygıtın "görece özerkliğini," ancak son kertede Paris tarafından belirlenmesini zaten deneyimlemiştir ve bu da postkolonyal devletin, kapitalizmin özdeş etkisi olarak pasif bir pozisyonda bulunmak bir yana, anakarada birbirinden ayrı merkez, yarı çevre ve çevre alanları aracılığıyla işlediği varsayılan ekonomizm sağlamak konusunda destek bile olabildiğini göstermektedir (Meynier 1981; Prochaska 1990). Daha sonraki Avrupa merkezcilik eleştirilerinin temelini sağlayan, onun özcülük eleştirisiydi. Althusser'in *Kapital'i Okumak* (1968) başlıklı kitabı; Jomo Kenyatta, Mao Zedung, V. N. Giap, Ho Chi Minh, Che Guevara, Frantz Fanon ve Malcolm X'in eserleriyle beraber, Althusser'in devrimci öğrencisi Régis Debray'nin kitabının da ilk otuz kitabını oluşturduğu, Troçkist FLN destekçisi Maspero tarafından yayımlanan, genel olarak bilinen adıyla "petite collection maspero" (küçük maspero koleksiyonu) adlı dizinin bir parçasıydı. Derrida daha da ileri giderek, Sartre'ın kaygılı "Totalizasyon hiçbir zaman tam olarak sağlanamaz ve totalite en iyi hâliyle yalnızca *dağıtılmış bir totalite* şeklinde var olur." (Sartre 1963: 78) yönündeki gözlemini yeniden kullanır. Derrida, totalizasyonun esasen yalnızca ampirik değil, kavramsal olarak da imkânsız olduğunu savunur: "Yani, klasik hipotezde olduğu gibi sonsuz bir alan olmak, çok büyük olmak yerine, aslında bir şeyi eksiktir: ikamelerin faaliyetlerini tutan ve kuran bir merkez." (Derrida 1978: 289). Yeats'in İrlanda'nın bağımsızlığının arifesinde gözlemlediği üzere, merkez sabit kalamamaktadır. Derrida'ya göre sömürgecilik ve sömürgeci aygıtın işleyişi, genellikle siyasi ve kavramsal olarak yönetilmeyen sonuçlara neden olur. Bunlar daha sonra kendisine karşı kullanılabilir. Dolayısıyla Fransız veya Cezayirli olmayan, her zaman milliyetçilik karşıtı ve kozmopolitan, *Gramatoloji*'nin ilk sayfasından bu yana Batılı etnik merkezciliği eleştiren ve adalet ile adaletsizlik meseleleriyle meşgul olan Derrida, 1949 yılında deniz yoluyla *Ville d'Alger* gemisiyle ulaştığı ve 1957-9 yıllarında daha önce kendisini reddetmesine ve yadsımasına ancak sonra da kendisini Fransız vatandaşlığına yeniden kabul etmesine rağmen kendisinden hiçbir kararsızlık beklemeyen bir Fransa adına Cezayir'de askerlik görevini yaptıktan sonra döndüğü anakarada, entelektüel ve kültürel sömürgesizleşme için bir yöntem olarak yapısökümü geliştirmiştir. Yapısöküm ameliyatı her zaman, eğer devrilecekse liflerine de ayrılması gereken yapısal bir iktidar ilişkisi olarak, Batılı metafizik ve ideolojik sistemleri, Batılı ulusların sömürgeci ve emperyal politikalarını sürdürmesini sağlayan güç

ve fiili şiddetle ayakta tutan ontolojik şiddetin kimliğine yönelik olarak gerçekleştirilmiştir. Güç ve şiddetle karşılaşma ve bunların tarih, siyaset, etik ve dilin *içindeki* etkilerine neden olan tarih, siyaset, etik ve dil *üzerindeki* etkilerine olan ilgi, ilk eserlerinden - *Gramatoloji* (1967), *Writing and Difference* (1967) ve *Margins - of Philosophy* (1972) - itibaren Derrida'nın çalışmalarında temel öneme sahip olmuştur.

Eski Kabukları Çatlatmak

> İlgimi çeken olgular, tam da o sınırları bulanıklaştıran, onları aşan ve tarihsel kısıtlamaların, aynı zamanda orada yoğunlaşan güç ilişkileri anlamına gelen ve kendilerinden sonsuza dek yararlanılan şiddetlerinin ortaya çıkmasını sağlayanlardır. "Melezleşmenin" bütün sonuçlarına karşı duyarlı olanlar (...), bunu diğerlerinden daha iyi değerlendirecektir (Derrida 1998: 9).

Derrida'nın kendisi de Cezayir şehrinin kenarlarında kurulmuş olan El Biar'dan yani kenardan anakaranın merkezine, Paris'e gelmiştir. Britanya sömürgeciliğinin Britanyalıların kendileri gibi tamamıyla dış merkezli olduğu sömürgeci hareketliliğin siyasi coğrafyasında, Fransız sömürgeciliği her zaman Ferdinand de Saussure'ün Çinhindi'nde Fransız donanması askerî olarak görev yaptıktan sonra "vatandaşlığa kabul edilen" bir Fransız olan kardeşi Léopold'ün tabiriyle "aşırı merkezîleşmeye" uygun olarak işlemiştir (de Saussure 1899: 16). Fransız kültürünün şuna sahip olduğunu savunur:

> Tektiplik, yalınlık ve simetriye yatkınlık. Tamamen ayrı, karmaşık ve simetrik olmayan her şeye karşı geliştirilen bir antipati (...) Yönetimin aşırı merkezîleşmesini doğurmuştur (a.g.e., 307).

Fransızların Cezayir'i ilk işgal edişlerinden yalnızca 11 yıl sonra, 1841'de de Tocqueville şöyle yazar: "Sizden rica ediyorum efendim; çölün bu çevik ve inatçı çocuklarını, bizim bürokrasimizin bin tane formalitesine dolaşmış ve bizim medeniyetimizin hantallığına, düzenine, evrakına (*écritures*) ve ufak ayrıntılarına boyun eğmek zorunda bırakılmış hâlde tahayyül etmeye çalışın." (de Tocqueville 1988, 40-1). Fransız işgalciler yerel yönetim sistemini ortadan kaldırarak yerine, *écriture* üretimine dayanan seküler ve merkezî bir yönetim kurmuşlardır. Yazmak ve emperya-

lizm, harfin şiddeti: Angel Rama'nın da kendi eserinde İspanyol sömürgeci Amerika örneği üzerinden ele aldığı ve "okumuş şehir" ifadesiyle dile getirdiği konu (Rama 1996). Derrida'nın girişi, sızması ve kurtuluş eylemi, tarihsel bir düzeyden ziyade felsefi bir düzeyde, ancak hiçbir şekilde tarihi onun kısıtlamalarından azade bırakmadan ele aldığı bir konu olarak, yazmanın merkezîleşmeyle ilişkisini yeniden kavramlaştırmak suretiyle olacaktır. Pek çok merkezcilik türü – logo merkezcilik, fallus merkezcilik veya yapısal merkezcilik – yalnızca Fransız idari sisteminin aşırı rasyonalizasyonu ve merkezîleşmesi bağlamında tam olarak anlam kazanır. Fransa'nın Cezayir'den çekilmesinden dört yıl sonra Derrida, *écriture* kavramı aracılığıyla, merkezî olmayan bir yapı fikrini veya eğer bu imkânsızsa da beşerî bilimlerin, yapıların nasıl her zaman varoluş ve güç merkezleri, kökenleri, noktaları etrafında organize olurken, sınırlarının geçirgen ve açık oldukları sorunsalını öne sürecekti. Onun gibi insanlara açık. Sınırları geçenlere – devletin uyguladığı yerleşikliği önceleyen kısıtlamaları bozan çingeneler, göçmenler ve kabile mensupları. Cezayir tarihi, sömürgeci ve postkolonyal devlet gücüne bu tür yerel direniş şekilleriyle doludur. Fransız kültürel kimliğine yönelik sözde "İslami tehdit" Fransızlar için Fransızlar tarafından yaratılmıştır (Hargreaves 1995; Hargreaves ve McKinney 1997). Derrida merkez ve kenar arasında, sistemin tektiplik çabasının doğurduğu direnişle yerinden çıkmış bir ekonominin merkezden uzağa doğru anormal yönelimini ve dolambaçlı hareketini, yani rahatça hareket edebileceği bir alan bulur ve sistemin çöküşünün, giderek gücünü yitiren erişim eşiğini belirlemek için kendi sınırlarını çizmeye çalıştığı noktada gerçekleştiğini tespit eder. Bütün güç sistemlerinde her zaman, tam da zorla uygulanan ve dolayısıyla baskıya ve müdahaleye izin veren güç sahaları olacaktır. Özgürleşmenin gerekliliği ya da en azından direnişle karşılaşması gereken güç ve dildeki izleri, aklın işleyişin dışlanan ötekisi olarak delilik, iç/dış yapılar, aynı ve öteki, şiddetin aynı ve öteki arasındaki farkta egemenliği, Öteki'yle etik ilişki, ötekilik, farklılık, kimlikte farklılık, kendinden farklı olan kimlik, tercüme, yerinden etme, marjinalin istikrarsızlaştıran saldırısı, tahrip edici madun, merkezin marjinal veya dışlanana kurucu bağımlılığı, yayılma ve nihai dönüş gibi bir son noktası bulunmayan diaspora kavramı ve hepsinden önce, şiddet olarak ontolojik, etik ve kavramsal şiddet olarak tarih – bütün bunlar, Derrida'nın erken dönem kitaplarının konularını oluşturmuştur. "Silinti" (*rature*) kavramının kendisi, General Bugeaud'nun önceleri Cezayir'in iç bölgelerini kontrol altı-

na almak için denediği şiddetli *razzia*'ları hatırlatır ve reddeder. Bugeaud Lisesinde eğitim alan Derrida, kendi sisteminde konaklamak üzere memleketine dönen o saldırının izini teşkil etmektedir.

Bütün bu kavramlar, maduniyet pozisyonlarını Batılı kültürel normların hem içinde hem de dışında yeniden tanımlama olanağı sağlamıştır ancak ağırlıklı olarak "kendini, geleneksel kavramlaştırmayı yok etmek için ona sunma ihtiyacı" (Derrida 1978: 111) uyarınca, bir beşinci kol siyasetine dayandırılmıştır. Derrida postkolonyalin geç kalmışlığını, postkolonyal sistemin Partha Chatterjee'nin deyimiyle türetilmiş bir söyleme, yani sömürgeciliğin mirasının, postkolonyal devletlerin, Batı'nın kurumları ve siyasi kavramlarıyla sömürgeci, postkolonyal moderniteyle kazılı kalmaları anlamına gelmesiyle, uygun olarak işlediğini fark etmiştir (Chatterjee 1986). Spivak'ın ifade ettiği üzere postkolonyal öznenin durumu, sömürgesizleşme durumunu oluşturan yapılarda ve kurumlarda içkin kavramsal, kültürel ve ideolojik mirasın içinde yaşamak zorunda olması, Spivak'ın *kaydırma* [*catachresis*], yani postkolonyalin istemediği ancak içinde yaşamak dışında bir seçeneğinin olmadığı alan olarak adlandırdığı durumdur (Spivak 1993). Tarihin kendisi. Yapısöküm, "o mirasın yapısökümü için gerekli kaynakları, mirasın kendisinden ödünç alan bir söylemin statüsü sorunu" üzerine kurulmuştur (Derrida 1978: 282); Bağımlılık Teorisi'nin pasifliğine veya aslen Avrupalı Romantik bir mecaz olan gerçek, özgün ve yerel bir kültüre dönüşe başvurduğu hâlde geçmişi inkâr etmeye çabalayarak bugüne yanıt veren Batı-tarafından-engellenmemiş-özgün-geleneğe-dönüş varyantının köktenci milliyetçiliğine stratejik bir alternatif sunmaktadır.

Yapısalcılık, "İlkel" Akılcılık ve Yapısöküm

> 1955'te, Cezayir benim için devrimci siyaset "sorusunun" adı değildi; aynı zamanda bir borcun da adıydı. Uyanışımı, kısaca Constantine'e borçluydum ve borçluyum. Differend kendini öyle bir keskinlikle gösterdi ki, o dönemki çağdaşlarım arasında yaygın olan tesellilere (muğlak reformculuk, bağnaz Stalinizm, beyhude solculuk) sahip olmama izin verilmedi. Bu aşağılanmış insanlar bir kez ayaklandı mı taviz vermeyeceklerdi. Fakat aynı zamanda, özgürlük denen şeye ulaşmak için gerekli araçlara sahip değillerdi (Lyotard 1993: 170).

Derrida Paris'e geldiğinde, sosyalist ve komünist partiler de dâhil olmak üzere bütün solcu partiler Fransız Cezayir'inin devamını savunuyordu (Lyotard'ın Troçkist "Socialisme ou Barbarie" grubu bu kuralın onurlu birkaç istisnasından biriydi); Sartre'ın bağımsızlık mücadelelerine bağlılığı, Komünist Parti'ye katılmayı reddetmesinin ana nedenlerinden biriydi (Lyotard 1993; Lamouchi 1996). Bu, bütün Cezayirlileri ve Fransız-Mağribileri, o dönem Fransız entelektüelleri arasında hâkim ideoloji olan Fransız Marksizmi'ne karşı ikircikli bir duruma sokmuştur (Derrida 1980: 22). Fransız sömürgeci Cezayir'inin karmaşık yakın tarihinin etkilerini ve duygularını taşıyan sömürgeleştirilmiş bir özne olan Derrida, Fransız anakarasının başkenti Paris'in hâlâ emperyal olan sosyal ve kültürel siyasetinde derhâl marjinal bir pozisyona yerleştirildi. Derrida'nın Marksizm ve komünizmle kurduğu dolaylı ve mesafeli ilişki, düzenli olarak eleştirilmiştir. Ancak bu ilişki, Fransız Komünist Partisi'nin ve büyük oranda Fransız yerleşimciler ve Fransızlaşan Cezayirlilerin oluşturduğu Cezayir'deki şubesinin, Cezayir'in bağımsızlığına her zaman karşı çıktığı ve Fransız anakarasına asimilasyonunu savunduğu gerçeği bağlamında ele alınmamıştır. Bu yeni bir şey değildi. 1928 Dördüncü Komünist Enternasyonel Kongresi itibariyle, Cezayir'deki Sidi-bel-Abbès'de bulunan Fransız komünistlerin, Komintern'in Fransız Kuzey Afrikası'nda bulunan Müslümanlara yönelik, gerici "Müslüman feodalizmi"nin boyunduruğunda bulundukları ve her şeyden önce - komünistlerin inandırıcı olmayan bir şekilde iddia ettikleri üzere, Fransız yerleşimciler tarafından değil - kendi milliyetçi dinî liderleri ve toprak sahipleri tarafından sömürüldükleri yönündeki çağrısını protesto eden mektupları üzerinde önemli tartışmalar yürütülmekteydi (Carrère d'Encausse ve Schram 1969: 196-8). Kongre tarafından doğrudan kınanmasına rağmen, Cezayirli komünistlerin, Müslümanların ilerici fikirlere karşı olması gerekçesiyle koloniye bağımsızlık verilmemesi, bunun yerine Fransa'daki Komünist Parti'nin Kuzey Afrika'da komünizmi kurma konusundaki başarısına dayanılması yönündeki politika önerisi, Cezayirli partinin Cezayir devrimi boyunca takip ettiği fiili politika olmuştu. Fransız Komünist Partisi'nin Cezayir'deki Fransız sömürgeci öznelerine ilişkin tavrı, Fransız hükûmetininkinden daha az paternalist ve dayatmacı değildi: Bu ikisinin pozisyonu, İkinci Dünya Savaşı'nın hemen ardından, yeni özgürlüğüne kavuşmuş Fransa'nın koalisyon hükûmetinde yer alan komünist bakanların, yeni bağımsızlığını kazanan Vietnam'ın Ho Chi Minh'in komünist hükûmetinin elinden yeniden alınması için askerî güç yollanmasını onaylamaları

örneğinde olduğu gibi, hemen hemen örtüşmüştür. Cezayir'de bunu hep biliyorlardı: Kuzey Afrika Yıldızı'nın ve onun bastırılmasından sonra Cezayir Halk Partisi'nin ılımlı lideri Messali Hac'ın ifadesiyle, "Siyasette aşırı sol veya aşırı sağda yer almalarına bakmaksızın Fransız liderlerinin bir ve aynı sömürgeci politikaya sahip olduklarını deneyim ve zaman göstermiştir." (Padmore 1956: 333-4). Fransız Halk Cephesi hükûmetindeki komünistler, savaştan önce Messali Hac'ın ve diğer Kuzey Afrika Yıldızı liderlerinin tutuklanmasını onaylamıştır. Savaştan sonra Ramadier koalisyon hükûmetindeki komünistler, Cezayirli "teröristlerin" bastırılmasını desteklemiştir. Bağımsızlık kazanıldığında FLN derhâl Cezayir Komünist Partisi'ni kapatmıştır.

Derrida, entelektüel anlamda Prag'da yaşayan iki Rus'un, Batı karşıtı bir metodoloji olarak geliştirdiği yapısalcılığın aynı derecede hâkim olduğu bir Paris'e gelmiştir. Hızla, 1945 sonrasında yapısalcılığın görünüşünün, Batılı olmayan kültürlerin analizi için geliştirilen eleştirel etnografyayı Batı kültürünün kendisine çevirmek suretiyle, teorik düzeyde bir savaş sonrası kültürel sömürgesizleşme süreci başlattığını fark etmiştir. Özellikle Claude Lévi-Strauss, Prag Ekolü'nün özgün yapısalcıları için bir ilham kaynağı olan ilk ırkçılık karşıtı antropolog Franz Boas'ın geleneğini takiben ve 1945 sonrası UNESCO'nun ırk eşitliği konusundaki açıklamalarının yayımlandığı bir ortamda, aynı akıl yapısının, eşit olmayan bir hiyerarşi içinde bulunmak yerine, kapasitesi bakımından evrensel, tüm insanlar için ortak olduğunu göstermekle ilgilenmiştir. Evrenselliğe ilişkin postmodern yasaklamalara rağmen, buradaki gibi bir evrenselcilik, ırkçılığa karşı mücadelede her zaman kullanılmalıdır (Malik 1996). Yapısalcılık aleyhine konuşanların da her daim işaret ettikleri gibi, bir yöntem olarak yapısalcılık, farklı kültürler (Batılı veya Batılı olmayan) ve hatta farklı kültür türleri ("yüksek" ve "alt") arasında herhangi bir değer yargısında bulunmamaktadır; dolayısıyla özünde demokratik, eşitlikçi ve Batı'da her zaman kültürel - ve dolayısıyla sınıfsal veya ırksal - üstünlük iddialarını desteklemek için kullanılan burjuva değer değerlendirme, ayrımcılık ve zevk estetiğiyle özellikle ilgili değildir. Aynı şekilde Lévi-Strauss, sözde ilkel mantığın da Batı akılcılığı kadar geçerli ve yöntem bakımından kontrollü olduğunu göstermek suretiyle, Batılı kültür anlayışında temel olan, medeni ve ilkel, erkeksi ve kadınsı arasındaki ayrımın zehirli etkilerini tartışmıştır (Lévi-Strauss 1968). Çalışmalarının yönü, Batı'nın farkının medeniyet bakımından üstünlüğü varsayımına karşı, Avrupa merkezciliği karşıtıdır.

Derrida'nın yapısalcılığa ilişkin sözde "eleştirisi" - ki bunun postyapısalcılık hareketini başlattığı iddia edilmiştir - bu iki mantıksal olasılığın kendi argümanında zaten bulunduğunu göstermek üzere Lévi-Strauss'u analiz etmiştir. Derrida, Lévi-Strauss'un metinlerinin çoklu mantığın farklı türleriyle işlediğini göstermiştir: Yapısöküm stratejisi için çok önemli hâle gelecek olan buluşsal yöntemi, sökmek istediği kavramları kullanmak ve "gerçeklik değerini eleştirdiği şeyi bir araç olarak korumak" yönündeki çifte niyettir. Diğer bir deyişle yöntem araçlarını, bu yöntemin öngördüğü gerçekten ayırır. Sartre'ın 1948 yılında tarif ettiği gibi, "Zenci Fransız kültürünü reddettiğini Fransızca beyan ettiğinde, bir eliyle bir kenara ittiğini diğer eliyle almaktadır." (Sartre 1976b: 23).

Derrida, Lévi Strauss'un aynı anda hem bilimsel hem de mit yapıcı metinler üretme yönündeki çifte niyetinin, söylemlerin nasıl "her ne kadar onları aynı anda yaşasak ve muğlak bir ekonomi içinde bağdaştırsak da kesinlikle bağdaşmaz olan" anlamlar üreterek çalıştığına ilişkin bir model oluşturduğunu savunur (Derrida 1978: 285, 293). Bunu bir safha daha ileri taşıyarak, bu tür çoklu, farklı mantıkların, yalnızca Batılı olmayan mitolojilerde veya Lévi-Strauss'un argümanının yönteminde değil, aynı zamanda felsefi geleneklerinde Batı düşüncesi ve akılcılığının en yüceltilmiş ifadelerinde dahi işlediğini gösterir. Gerçekten de daha önce de değinildiği üzere, Batı'nın kısmen kendini tanımlamak için kullandığı Batı felsefesi, bir miti evrensel bir gerçekle, akıl mitini Akılla bir araya getiren bu tür bir çifte mantıkla işler.

> Metafizik – Batı'nın kültürünü yeniden kuran ve yansıtan beyaz mitoloji: Beyaz adam, Hint-Avrupa mitolojisi olan kendi mitolojisini, aklının miti olan kendi logos'unu, hâlen Akıl olarak adlandırmayı istediği evrensel hâl olarak addetmektedir. Buna da illa ki itirazlar vardır (Derrida 1982: 213).

Yapısökümün kendisi, akılcı yöntemi gerçeğinden ayırma yönündeki çifte niyeti açığa çıkararak bir kültürel ve entelektüel sömürgesizleşme türü olagelmiştir. Lévi-Strauss'un bu ayırt edici özelliğini soyutlayan Derrida, daha sonra bunu yapısökümün temel usulü olarak yeniden kullanır.

Derrida tarafından geliştirilen marjinallik, diaspora ve fark gibi pek çok ilgili kavramın, azınlık gruplarının sosyal ve siyasi deneyimlerine çabucak genişletilmesi tesadüf değildir. Zira onlar da buradan gelmiştir. Azınlık, çoğunlukla yapısökümcü bir ilişkiye sahiptir: "Bütün reformlar

kaynaklarını, azınlıkların çoğunluklara karşı olarak insiyatif almalarına borçludur." (Gandi 1998: 92). Bu sorunsal, ulusal kurtuluş hareketlerinin sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki karşıtlığı diyalektiğinin sorunsalından, büyük oranda bu karşıtlık ancak farklı olarak yapılandırılan her şeyin, aynıya, yani sömürgeciye karşıtlıklarına dayanan tek bir kimlikte bir araya getirilmesiyle oluşturulabildiği için kesin olarak farklıdır. Aynı [*the same*], gücü devredip gittiğinde, onun rolü ulus devlet tarafından devralınmıştır: Postkolonyal dönemde, yöntemi gerçekliğinden ayırmak suretiyle farklılıklar, hegemonya kurma girişimlerine karşı yeniden öne sürülmüş ve yeniden ifade edilmiştir.

Tuz Sütunu

> *Kelimeleri çok seviyorum çünkü kendime ait bir dilim yok; yalnızca sahte escarres [yara kabuklarım], sahte odak noktalarım (eskhara) var. (Bennington ve Derrida 1993: 92-3)*

Kelimeler: Yaranızı örten zırhınız mı, yoksa kabuklar mı? Çalışmalarınız ne kadar "postkolonyal" olursa olsun ve postkolonyal teorinin bu kadarının temelini oluştursun, sizinki, eğer öyle bir şey varsa, sıradan bir sömürgecilik deneyimi değildi. En başta Cezayir, Fransa ve Britanya için Hindistan'ın olduğu gibi, ilk örneği teşkil eden koloni olsa da sıradan bir koloni değildi. Esasen Cezayir tarihi, oldukça olağan dışıdır: Önce 1830 yılında anakara emperyalizminin bilinçli bir stratejisi olarak askerî bir seferle işgal edilmiş ve yüz otuz yıl boyunca hiçbir zaman tam olarak kontrol altına alınamamıştır – Cezayir örneğinde akıllı eleştirmenlerin gizli madun direniş stratejileri aramak için tarihin satır aralarını okumalarına gerek yoktur – ve ilk günden bugüne kadar Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne (1961) ilham verecek ve temel olacak şekilde, en şiddetli tarihe sahip olan, verimli ovalarında yerleşik, çiftçilik yapan ve yerel sakinleriyle tamamen dolu bir ülkede kurulmuş bir yerleşimci kolonisidir. 1962'den sonra devrim için yaptığı uyarıları tekrarlayamaz veya bağımsızlıktan sonra sınır dışı edilen bir Yahudi olarak durumu ve halkları, devrimci eylem adına, basitleştiremezdiniz. Memmi ile birlikte, "dağılmış bir "topluluktan" gelmekle kendinize ait bir kategorideydiniz. Kimliğiniz herhangi bir tarafta sabit değildi; 1940'ta aniden iptal edilen bir yeniden sınıflandırmayla 1870'te bütün Cezayirli Yahudilere Fransız vatandaşlığı veren Crémieux kararından sonra iki jenerasyon içinde Cezayir'in yerli

Yahudilerinin çok hızlı asimile olması sonucunda, sizin için daha ziyade bir "kimlik karışıklığı (karmaşası)" söz konusuydu (Derrida 1998: 55, 14). 1870'den sonra Yahudilerin kültürlenme süreçleri ve burjuvalaşmaları onları toplumun geri kalanından ayırarak, kendi kültürlerine ve hatta kültürel hafızalarına yabancı, Arap ve Berberi kültürlerine yabancı ve hatta aldıkları Fransız kültürü ve diline de yabancı kılmıştır: Sizin yorumunuz, "Şüphesiz hiçbir zaman içinden çıkamadığım radikal kültür eksikliği (*inculture*), her halükârda bu tür bir şey olmalıdır." olmuştur (a.g.e., 53). Tuz sütunu: Sömürgeci bir kültürde başarılı olmak için Yahudi, Arap veya Afrikalı kimliklerini reddetmek gerekir. Cezayirli Yahudiler, Memmi'nin ifadesiyle "asimilasyonu reddeden devamlı surette tereddütlü adaylar" iken; karar verilemezliğin kalıbına uygun olarak, kendilerinin asimilasyonu da zaten kabul edilmiyordu:

> Devamlı ve meşru görülebilir emelleri sömürgeleştirilmiş durumlarından kaçmaktı (...) Bu amaçla, sömürgecinin kendilerini farklı görmekten vazgeçeceği samimi umuduyla sömürgeciye benzemeye çalışırlar. Geçmişi unutma, kolektif alışkanlıkları değiştirme ve Batı dillerini, kültürünü ve geleneklerini hevesle benimseme çabalarının nedeni budur. Ancak sömürgeci bu adayların, bu benzerliği geliştirmeleri konusunda her zaman açıkça hevesini kırmasa da bu benzerliği yakalamalarına da hiçbir zaman izin vermez. Böylece devamlı ve sancılı bir muğlaklık içinde yaşarlar (Memmi 1967: 15).

Yahudiler, bir taraftan hiçbir zaman tam olarak asimile olamayacakları ancak hayatını küçük düşürücü bir taklitçilikle yaşamaya çalıştıkları sömürgeciyle özdeşleştikleri, diğer taraftan sömürgeleştirilenin hayatını yaşamaya her zaman mahkûm edildikleri, ikisinin arasında arafta bir dünyada, en akut şekilde muğlak melez durumda yaşamaktadır. Bağımsızlık Savaşı sırasında, Fanon'un ifadesiyle, "düşman aygıtının içinde 'Devrim'in gözleri ve kulakları' hâline gelmelerini" sağlayan da kültürel olarak bu arada kalmışlıktı (Fanon 1980: 133). Bu iki yönlü olarak işledi: Sizin ifadenizle, "Benim de aralarında olduğum bazı kişiler sömürgeci acımasızlığı iki taraftan da tecrübe etti." (Derrida 1998: 14, 39). Ve tabii ki, sömürgeci imkân: Memmi, Fanon ve bağımsızlık mücadelelerine liderlik eden pek çok kişi gibi siz de üniversite eğitiminiz için emperyal başkente gittiniz.

Memmi, Sartre ve Fanon tarafından öne sürülen sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki katı ikiliğe karşı çıkan ilk kişi olmuş, sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasında, Memmi'nin ifadesiyle, "kolonyal

dramın iki başkarakterinin ve onları birbirine bağlayan ilişkinin portrelerini" üreten, aynı zamanda bu iki kategori arasından sıyrılan eşikteki kişilerin hayalete benzer varlıklarını vurgulayarak diyalektiği tersine çeviren ortak zihinsel ilişkilerin varlığına dair bir anlayışı savunmuştur (Memmi 1967; Derrida 1998: 62). Sömürgeciyle sömürgeleştirileni birbirine bağlayan ilişkiyi araştırmak, yapısökümün gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Senaryo, Calvet'nin *glottofaji*, yani sömürgecinin yerel dillerin değerini düşürerek onları silip süpürme girişimi adını verdiği sürecin ilk aşaması olarak, sömürgeci rejimin Fransız dilini empoze etmesi ve böylece Arapçanın kendi memleketinde yabancı bir dil hâline gelmesiyle başlar (Calvet 1974; Fabian 1986). Ve şimdi de Cezayir ile Fas devletleri, yerli dilleri silip süpürmek suretiyle bastırmaya çalışmaktadır (Hargreaves 1995: 101-2). Sizin de açıkladığınız gibi, Fransızcayı hiçbir zaman ana diliniz olmadan, ana dilinizi bilmediğiniz gibi, sizin Fransızcaya hâkim olmanızdansa, Fransızca size hâkim oluyordu; böylece her zaman hem sizin hem de size göre ötekinin dili olan bir Fransızcanın kıyılarında var olmak suretiyle konuşuyordunuz: "Gördüğünüz gibi, bu dil asla benim olmayacak ve gerçeği söylemek gerekirse, hiçbir zaman da olmadı." (Derrida 1998: 2). Sizin ana dilinizde yazmayı tercih etmek veya uluslararası piyasanın dilinde yazma ihtiyacına boyun eğmek gibi görece bir lüksünüz olmadı. Bütün dillerden mahrum, yalnızca yabancı dillerde - "Fransızca, İngilizce, Almanca, Yunanca, Latince, felsefece, metafelsefece, Hristiyan vb." - yaşayarak, "mutlak tercüme, bir referans kutbu, bir birincil dil ve kaynak dil olmadan bir tercüme"ye atılmıştınız (Derrida 1987a: 562n; 1998: 61). Konuşmanız, bir yabancının sizin olmayan dilinin içinde şifrelenmişti ve bu da sizi kendinize bir yabancı kılıyordu: "Asimetrik olarak, her zaman *öteki için* ötekinden, öteki tarafından tutulan bir hâlde var. Ötekinden geliyor, ötekiyle kalıyor ve ötekine dönüyor." Yazılarınız, Fransızcanın sizin de söyleminiz olan sömürgeci bir söylem olarak tecrübe edilmesini inceliyor: Şüphesiz, kendi ana dili olmayan bir İngilizcede yazan Joyce'un sizin için ve Cixous için bu kadar önemli bir kişilik olmasının nedeni de bu: "Evet, yalnızca bir dilim var, ancak o da benim değil." Dolayısıyla siz, Foucault'nun talep ettiği gibi sömürgeci söylemin kurallarını üretmek için değil, ancak onu yaşama ve herhangi bir orijinal olmadan süreğen bir tercüme süresine konmuş bir ifade öznesi olma deneyiminden yazıyorsunuz. Tevekkeli siz de berrak düz yazısının tek dilliğini sağlamak hem sizin hem de size yabancı olan

ötekiliğin heterojenliğinin yerini tespit etmek, "bu dile bir şey olmasını sağlamak" istediniz. Efendinin, sömürgecinin dili aynı zamanda sizindi; onu mahrum etmek üzere, onunkine uygunsuz bir şekilde el koymanız için sizindi. Size, "Şarlatan!" dediler. Ev sahibi dilde, efendilerin dilinde barınan anlaşılamayan, davetsiz misafir, "bahsedilen dilin kendisine gelmesini sağlayan, sonra da dili kendi kendine kendisini, başka bir şekilde, kendi dilinde konuşmaya zorlayan, atfedilebilir bir kökeni olmayan yeni gelmiş biri. Kendi kendine konuşan. Ancak kendisi için ve kendi isteğine göre." (Derrida 1998: 40, 51). Ancak, sizin için ve isteğinize göre.

Marrano: "Biraz Siyah ve Çok Arap, Yahudilik Hakkında Hiçbir Şey Bilmeyen Bir Yahudi"

> Franko-Mağribi nedir? (...) Bu tirenin sessizliği hiçbir şeyi pasifize etmez veya yatıştırmaz; hiçbir eziyeti, hiçbir işkenceyi. O hafızayı hiçbir zaman susturamayacak. O korkuyu, lezyonları ve yaraları daha bile kötüleştirebilir. Bir tire hiçbir zaman protestoları, öfke veya çile haykırışlarını, silahların, uçakların ve bombaların gürültülerini gizlemeye yetmez (Derrida 1998: 11).

Dolayısıyla, artık bunu doğrudan söylediğinize ve yapısökümü sizin "Yahudi-Franko-Mağribi" şecerenizle aynı sıraya koyduğunuza göre;

Şüphesiz, diyelim ki uzun zamandır beni ilgilendiren her şey – yazmak, iz, fallogomerkezcilik ve "o tek" Batılı metafizik nedeniyle (...) bütün bunların, sanki benim tasarrufumda olan tek dile ve tek Fransız Batı kültürüne, doğduğumda içine atıldığım kültüre, benim erişimimde olmayan bir olasılığa, tercüme etmeye çalışıyormuşum gibi, yeri ve dili bilinmeyen ve bana bile yasaklanmış bir "başka yere" garip bir atıftan devam etmiş olmaması mümkün değildir (a.g.e., 70-1).

Aslında bu aşikâr; zira en azından bildiğim kadarıyla, 1983'te *Le Nouvel observateur*'de, 1980'de *La Carte postale*'de, 1987'de *Psyché: Inventions de l'autre*'da, 1991'de *Öteki Hedef*'de, 1996'da *Le Monolingualisme de l'autre*'da ve 1999'da *Sur parole*'de bunu birkaç kez tekrarladınız ve bunun deneyimi, *Jacques Derrida*'da (1991) "Circumfession" yazınızda ve başka pek çok metinde görülebilmektedir: Vichy ile iş birliği yapan Fransız devletinin, işgal edilmemiş Cezayir'de 1940'ta 1870 Crémieux kararını

iptal ederek Fransız vatandaşlığınızı geri aldığı, "statünüzü indirdiği" ve sizde "bir taraftan (...) ilerlemenin şekli olarak, gerekli veya daha ziyade ölümcül bir statü indirmesi teması; diğer taraftansa bu statü indirmenin öncesinde olan şey için bir nostalji, direniş adacıklarına duygusal bir itki" doğmasına neden olduğu o an (Derrida 1976: 134). Bu yapısökümün sizin üzerinizdeki ilk etkisi, yeni okul yılının ilk gününde liseden ayrılıp eve dönmeniz gerektiğinin, zira okula kayıt olmasına izin verilen yahudilerin oranının (*Numerus Clausus* kanunu) rektör tarafından yüzde 14'ten 7'ye indirildiğinin söylenmesi olmuştur. O an yazılarınızda, kararsız bir ilk *ressentiment* [hınç] sahnesi gibi, ait olmama hem içeride hem de dışarıda olma anı gibi vardır: "Hiçbir şeyi dokunulmamış bırakmayan, bir daha asla hissetmeyi bırakamadığınız bir deneyim." (Derrida 1985: 113). Kendileri de okul sisteminden uzaklaştırılan bazı Yahudi öğretmenler tarafından kurulmuş olan okula da gitmeyi reddederek, bir sene okul kaçkını olarak ve belirsizlik hâlinde yaşadınız. İki kere yerinden edilmiş hissettiniz:

> J. D. – Bu zorlamanın paradoksal bir etkisi, belki de büyülenmiş ancak acılı, kuşkulu ve en ağzı sıkı oluşumları veya en yüksek sesli inkârlarında ırkçılık alametlerini fark etmek üzere gergin bir tetikte olma hâli ve titiz bir tutum gerektiren bir istek olan, Yahudi olmayan topluluğa dâhil olma isteğiydi. Simetrik olarak çoğu kez, kendi içlerine kapandıkları izlenimine sahip olduğum zamanlarda çeşitli Yahudi topluluklarına ilişkin olarak tahammülsüz bir mesafe hissetmişimdir (...) Bunların tamamından da şüphesiz aktardığım bir ait olmama hissi doğuyor.
>
> Mülakatçı – Felsefe'de mi?
> J. D. – Her yerde (Derrida 1985: 114).

Bu, Geoffrey Bennington'ın ifadesiyle, "ait olma zorluğu" bu anla başlayıp, bütün yazılarınıza sirayet etti (Bennington ve Derrida 1983: 326-7). Bu hınçlı statü indirmeyi tersine çevirip kültürün kurumlarına karşı kullandınız ve statüsü düşürülen, madun, mülksüzleştirilmiş, zorla dini değiştirilmiş, kripto-Yahudi'nin yapısökümünün kırılgan diliyle onların aklını çelip tuzağa düşürdünüz. Kendinize Engizisyon rejiminde din değiştirmek ve domuz yemek zorunda bırakılan ancak gizlice kendi inançlarını yaşamaya devam eden İber Yarımadası Yahudilerine verilen isimle, Marrano, yani domuz dediniz - ancak, tam bir Marrano bile değil-

siniz: "Eğer Fransız Katolik kültürü için bir tür *marrane* isem (...) kamusal sınırın her iki tarafında da kimliği doğrulananlardan biri olmak için değil, ancak her şeyden şüphe ettikleri için gizlice bile olsa kalben Yahudi olduğunu artık söylemeyen *marrane*'lardan biriyim." (a.g.e., 170-1).

Vatandaşlığınızın resmen alınması ve yeniden verilmesi de kültürel ve siyasi bir Marrano olarak statünüzü kurumsallaştırdı ve resmîleştirdi. Siz zaten, Marranolara özgü bir sömürgeci eksiklik hâline doğmuş olduğunuz için oydunuz. "Biz Marranoyuz, istesek de istemesek de bilsek de bilmesek de her halükârda Marrano." (Derrida 1993: 81). Sınırlarınız her zaman muğlaktı – tarih öyle olmasını sağlamıştı. Her zaman, Bhabha'nın deyişiyle, "sınır çizgilerinde yaşama eylemi" ile "tercümeden sonraki hayatta" yaşamayı sürdürdünüz (Bhabha 1994: 226-7). Sömürgeci gücün kültürel ve siyasi sistemlerinin içselleştirdikleri şiddet ve tarihsel hünerleri sizin için aşikârdı. Siz onlar için ötekiydiniz, onlar tarafından ötekileştirilmiştiniz ve bu, onu bulabileceğinizi, kendinizi tam da kalplerinde bulabileceğinizi göstermek için, onların içindeki ötekiliği tespit etme veya kazıma isteğinizin nedeniydi.

Bunlardan bahsettiğinizde, "şarlatan" olarak, palavra sıkan bir sahtekâr olarak nitelendirildiniz. Gerçekten de Cezayir'den gelen bu Marranolaşmış kripto-Yahudi, nasıl olur da Batı'nın temel geleneklerine veya Doğu'nun ya da Güney'in elitlerinin ayrıcalıklı geleneklerine karşı çıkmaya cesaret ederdi? Sizinkiler, felsefi ve siyasi olmadığı söylenen ve kabul gören felsefi veya sol-siyasi kategorilere uymadığı ya da daha da kötüsü, bu tür kategorilerin inşa edildiği temeli sarstığı için reddedilen fikirlerdi. Tam da o temeli! Sordular, o zaman yapısökümün siyaseti neydi? Sadece bir başka idealizm! Yine de sizin fikirleriniz, aleyhte bütün alametlere rağmen, yalnızca en basit dil ve fikirlerin insanlara, kendilerini öne sürmeleri ve sosyal ve siyasi dönüşüm sağlamak üzere mücadele etmeleri için ilham verebileceği yönündeki bütün üstten bakan dayatmalara rağmen, boşaltılmış ve değersiz görülen kültürel ve siyasi durumlarını ifade eden ve şekillendirenin sizin fikirleriniz olduğunu düşündükleri için pek çok mülteci ve azınlık, göçmenler ve göçmen grupları tarafından sahiplenilmiştir (ve kimse, azınlıkların ve göçmenlerin sadece Batı dışında bulunduğunu varsaymasın). Zaten, onların olan bir dilde konuştunuz. Çünkü onlardan biriydiniz ve dolayısıyla, onlarla kenardaki özne pozisyonlarından konuştunuz; onlarınki zaten, dünyayı onların bakış açılarıyla yeniden kavramlaştırırken ve Batılı kurumların merkezlerinde marjinalize olanların

gücünü ortaya koyarken kullandığınız dildi. Yeni siyasi grupların, kendi siyasetlerini geliştirirken geçtikleri süreçlerde kimliklerini ifade etmelerini sağladınız. Bu, elbette herkes için her durumda her şeyi kapsayacak bir siyaset değildi (bu imkânsız bir talep), ancak o zamana kadar herhangi bir memleketi, dili, sözcük dağarcığı, dünyanın sahip olunanlarının ve mülksüzleştirilmişlerinin, tahakküm kuran beyaz mitolojilerin giderek artan ve tam olarak fark edilen gücüne karşı hem gerçekten hem de mecazi anlamda terk edilen ve göçmen Marranolarının iddialarının ve hedeflerinin ortaya konacağı kavramları olmayan bir siyasetti.

Son Söz: Ulusötesi Bir Sosyal Adalet İçin Trikontinentalizm/Üçkıtacılık

Bir önceki bölümün farklı sömürgeci ve kişisel tarihleri ele alışında ileri sürüldüğü gibi, bu kitap pek çok açıdan, *Beyaz Mitolojiler*'i, üçkıta modernite karşıtlığının tarihsel meydan okumasının daha geniş bakış açısıyla yeniden yazmaktadır. Sartre bir dayanak noktası olarak kalmıştır fakat Avrupalı hâliyle tarihin imkânsızlığıyla postkolonyalin radikal epistemolojisini yan yana getirmek yerine, yeni üçkıta oluşumlar artık, tarihsel sömürge karşıtı mücadelelerin praksisinin doğrudan ürünleri olan teorik eleştirilerinden ortaya çıkmaktadır.

Sömürge karşıtlığı hiçbir zaman yalnızca bir fikir, teorik bir pozisyon, felsefi bir dünya görüşü olmadı; fikirleri, dinamik bir girdinin bir parçası olarak maddi, siyasi ve sosyal örgütsel altyapıların içine gömülüydü. Postkolonyalizm gibi tirkontinentalizm/üçkıtacılık da diasporaya özgü ve yerel bağlamların birleşiminden üretilmiştir. Ancak bazı postkolonyallerin aksine, sömürge karşıtı entelektüeller, tarafsızlık veya yansıtıcılık pozisyonlarına ilişkin kaygılarla meşgul olmadı (Jan-Muhamed 1992). Hayatlarını etrafında organize ettikleri ve günlük bazda pratik bir düzeyde dâhil oldukları siyasi meseleler için yaşayan ve savaşan organik entelektüellerdi.

Beyaz Mitolojiler'i yazarken Kuzey Londra'da Camden'de yaşıyordum. Bu kitap için araştırma yaparken, benim yaşadığım sokakta hemen yan tarafımdaki evin 1924 yılında kurulan ve Nijeryalı Lapido Solanke tarafından idare edilen Kuzey Afrika Öğrenci Birliği'ne ait olduğunu öğrendim. Jomo Kenyatta, Kwame Nkrumah, C. L. R. James, George Pad-

more, Paul Robeson ve pek çok başka kişi, benim evimin yan tarafındaki, Marcus Garvey tarafından Kuzey Afrika Öğrenci Birliği için alınan evin yolunda yürümüşlerdi. Londra'da neredeyse her evin üzerinde bulunan, ünlü ve ünsüz Avrupalıların başarılarıyla ilişkilendirilen alanları belirtmek için kullanılan mavi levhaların bolluğuna rağmen, bu evde gerçekleşen mühim devrimci faaliyetleri gösteren hiçbir şey yoktu. Devrimci sömürge karşıtı direnişin, en azından Avrupa'da, bilinçli bir şekilde silinmesi böyle oluyordu.

Bu kitap, sömürge karşıtı mücadelelerin bir parçası olarak yirminci yüzyılda gelişen ve birlikte, yüksek insani maliyetle, şaşırtıcı derecede kısa zamanda dünyayı sömürgeci tahakkümden kurtaran çok sayıda tarihin, ayaklanmanın, siyasi kampanyanın, kültürel tanımlamanın ve teorik formülasyonun pek azını sunmuştur. Bugün Üçkıta Teorisi veya "Postkolonyal" Teori ve onun siyasi pratikleri bu zengin mirasa, siyasi kararlılığının radikal kalıtına, statükoyu kabul etmeyi reddedişine, epistemolojileri dönüştürmesine, yeni söylemsel ve siyasi güç türleri oluşturmasına dayanarak gelişmeyi amaçlamaktadır. Bu alanda pek çok şey başarılmış olsa da adaletsizlik, eşitsizlik, topraksızlık, sömürü, yoksulluk, hastalık ve kıtlık, dünya nüfusunun büyük bölümünün her günkü deneyimi olmaya devam etmektedir. Üçkıtacılık, bu koşulların gerçeklikleriyle oluşturulmuş bir bilgiyle işlemektedir: Güç-bilgi siyaseti, bunları değiştirme iradesini ortaya koyar.

Çevirmenin Notları

1 Rus değilim, Litvanya'dan geliyorum, gerçek Almanım.

2 Gandi tarafından ortaya atılan şiddet içermeyen direniş fikrini içeren felsefi akım.

3 *Jim* Crow yasaları, ABD'de ırkların mekânsal olarak birbirinden ayrılmasını düzenleyen yasalardır.

4 Batı Afrika'da konuşulan Fransızca tabanlı bir Kreole dili.

5 *Yeryüzünün Lanetlileri*'nden yapılanalıntılar kitabın Türkçe çevirisinden alınmıştır. Bk. Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri* (çev., Şen Süer), Versus: İstanbul, s. 46.

6 *A.g.e.,*s. 66.

7 Fransız geçmişinden arınma.

8 Yenilmezler veya İrlanda Ulusal Yenilmezler, İrlanda Cumhuriyetçi Kardeşler'den ayrılan radikal bir grup.

9 Cezayir'deki Fransa veya Avrupa kökenli yerleşimciler, birebir çevirisiyle "kara-ayaklılar".

10 İngiltere'de özellikle seçme ve seçilme hakkına ilişkin siyasi reformların yapılmasını savunan işçi hareketi. .

11 William Butler Yeats'ın şiirinden alınmış bu ifade, İngilizlerin 1916 yılında Paskalya Ayaklanması'nı bastırırken kullandığı şiddet düzeyinin, İrlanda bağımsızlık mücadelesinde bir dönüm noktası olduğuna işaret eder.

12 *Apartheid* rejimi sırasında siyahi Güney Afrika vatandaşları için ayrılan topraklar.

13 Buradaki ifade kitabın Türkçesinden alınmıştır. Bk. Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler*, İstanbul: Metis, s. 155.

14 Kitapta *Şarkiyatçılık*'tan yapılan alıntılar kitabın Türkçe çevirisinden alınmıştır. Bk. Edward W. Said, *Şarkiyatçılık* (çev., Berna Ülner) İstanbul: Metis Yayınları, s. 13.

15 *A.g.e.*, s. 22.

16 *Age.* s. 49.

17 *A.g.e.*, s. 105.

18 *A.g.e.*, s. 15.

19 *A.g.e.*, s. 104.

20 *A.g.e.*, s. 336.

21 *A.g.e.*, s. 285.

22 Kitapta *Kelimeler ve Şeyler*'den yapılan alıntılar kitabın Türkçe çevirisinden alınmıştır. Bk. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler* (çev., Mehmet Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi, s. 526.

23 *A.g.e.*, s. 528.

24 Kitapta *Bilginin Arkeolojisi*'den yapılan alıntılar çevirinin anlamı doğru aktardığını düşündüğüm hâllerde, alıntıları Türkçe çevirisinden aldım; aksi hâllerde metni tekrar çevirdim. Bk. Michel Foucault, *Bilginin Arkeolojisi* (çev., Veli Urhan), İstanbul: Birey Yayıncılık.

25 *A.g.e.*, s. 104.

26 *A.g.e.*, s. 102.

27 *Şarkiyatçılık*, s. 32.

28 *A.g.e.*, s. 218.

29 *Bilginin Arkeolojisi*, s. 71.

30 *A.g.e.*, s. 75.

31 *A.g.e.*, s. 85.

32 Kitapta *Cinselliğin Tarihi*'nden yapılan alıntılar kitabın Türkçe çevirisinden alınmıştır. Bk. Michel Foucault, *Cinselliğin Tarihi* (çev., Hülya Uğur Tanrıöver), İstanbul: Ayrıntı Yay., s. 77.

33 *Cinselliğin Tarihi*, s. 77-8.

34 *A.g.e.*, s. 78-9.

Kaynakça

Abadan-Unat, N., ed. (1981), *Women in Turkish Society.* Leiden, E. J. Brill.

Abdel-Malek, A. (1981), *Social Dialectics,* 2 vols, trans. Mike Gonzalez. Albany, State University of New York Press.

Adas, M. (1979), *Prophets of Rebellion: Millenarian Protest Movements against the European Colonial Order.* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Adderley, C. B. (1861), *Letter to the Right Hon. Benjamin Disraeli, M.P., on the Present Relations of England with the Colonies.* London, Parker, Son, and Bourn.

Adderley, C. B. (1869), *Review of 'The Colonial Policy of Lord Russell's Administration', by Earl Grey, 1853, and of Subsequent Colonial History.* London, E. Stanford.

Adderley, C. B. (1903), *Imperial Fellowship of Self Governed British Colonies.* London, Rivingtons.

Adelman, J., ed. (1999), *Colonial Legacies: The Problem of Persistence* in *Latin American History.* New York, Routledge.

Adler, J., ed. (1980), *Theses, Resolutions and Manifestos of the First Four Congresses of the Third International,* trans. Alex Holt and Barbara Holland. London, Pluto Press.

Ageron, C. R. (1973), *L'Anticolonialisme en France, de 1871 a 1914.* Paris, Presses universitaires de France.

Agostinho Neto, A. (1980), *Speeches.* Luanda, MPLA-Partido do Trabalho, Department of Politico-Ideological Education, Propaganda and Information.

Aguilar, L. E., ed. (1968), *Marxism* in *Latin America.* New York, Alfred A. Knopf

Abamada, M. (1959), *Communist Party of India: Years of Formation: 1921-1933.* Calcutta, National Book Agency.

Abamada, M. (1962), *The Communist Party of India and its Formation Abroad.* Calcutta, National Book Agency.

Ahmad, A. (1969), *Poems by Ghalib,* trans. Aijaz Ahmad et al., with a forenote by Aijaz Ahmad. New York, Hudson Review.

Ahmad, A. (1992), *In Theory: Classes, Nations, Literatures.* London, Verso.

Ahmad, A. (1995), 'The Politics of Literary Postcoloniality', *Race and Class* 36: 3, 1-20.

Ahmad, A. (1996), *Lineages of the Present: Political Essays.* New Delhi, Tulika.

Ahmed, A. S. and Donnan, .f-bstings (1994), *Islam, Globalization and Postmodernity.* London, Routledge.

Ahmed, L. (1992), *Women and Gender* in *Islam: Historical Roots of a Modern Debate.* New Haven, CT, Yale University Press.

Ajayi, J. F. Ade (1969), 'Colonialism: An Episode in African Hitory', in *Colonialism in Africa 1870-1960,* ed. L. H. Gann and P. Duignan. *The History and Politics of Colonialism,* Vol. I. Cambridge, Cambridge University Press, 497-509.

Ajayi, J. F. A., ed. (1989), Africa in the Nineteenth Century until the 1880s. General History of Africa, Vol. 6. Oxford, Heinemann.

Alavi, H. and Shanin, T. (1982), *Introduction to the Sodology of 'Developing Societies'.* London, Macmillan.

Alavi, H. et al. (1982), *Capitalism and Colonial Production.* London, Croom Hehn.

Albertini, R. van (1971), *Decolonization: The Administration and Future* of *the Colonies. 1919-1960,* trans. Francisca Garvie. New York, Doubleday.

Albright, D. E., ed. (1980), *Africa and International Communism.* London, Macmillan.

Alexander, M. J. and Mohanty, C .T. (1997), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures.* New York, Routledge.

Alexander, R. J. (1957), *'Communism in Latin America.* New Brunswick, NJ, Rutgers University Press.

Alexander; R. J. (1973), *Trotskyism in Latin America.* Stanford, CA, Hoover Institution Press.

Alexander, R. J.. (1991), *International Trotskyism 1929-1985: A Documented Analysis of the Movement.* Durham, NC, Duke University Press.

Ali, T. (1985), *The Nehrus and the Gandhis: An Indian Dynasty,* foreword by Salman Rushdie. London, Putnam.

Ali, T., ed. (1984), *The Stalinist Legacy: Its Impact on Twentieth-century World Politics.* Harmondsworth, Penguin.

Allen, C. and Williams, G. (1982), *Sub-Saharan Africa.* London, Macmillan. Allen, Kieran (1990), *The Politics cifJames Connolly.* London, Pluto.

Allison, R. (1988), *The Soviet Union and the Strategy of Non-alignment in the Third World.* Cambridge, Cambridge University Press.

Allworth, E., ed. (1980), *Ethnic Russia in the USSR: The Dilemma of Dominance* New Yark, Pergamon Press.

Althusser, L. (1966), 'Surla revolution culturelle', *Cahiers Marxistes-U ninistes* 14, 5-16.

Althusser, L. (1971), *Lenin and Philosophy, and Other Essays,* trans. Ben Brewster. London. New Left Books.

Althusser, L. (1977), *For Marx,* trans. Ben Brewster. London, Verso.

Althusser, L. (1993), *The Future Lasts a Long Time; and, The Facts,* ed. Olivier Carpet and Yann Moulier Boutang, trans. Richard Veasey. London, Chatto & Windus.

Althusser, L. and Balibar, E. (1970), *Reading Capital* (1968), trans. Ben Brewster London, NLB.

Alvarez, S. E., Dagnino, E. and Escobar, A., eds (1998), *Cultures* of Politics, *Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements.* Boulder, CO,Westviev1 Press.

Amate, C. O. C. (1986), *Inside the OAU: Pan-Africanism in Practice.* Basingstoke, Macmillan.

Amin, S. (1973), *Neo-colonialism in West Africa,* trans. Francis McDonagh. Harmondswonh. Penguin.

Amin, S. (1974), *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Development.* New York, Monthly Review Press.

Amin, S. (1977), *Imperialism and Unequal Development.* Hassocks, Harvester Press.

Amin, S. (1981), *L'Avenir du maoi'sme.* Paris, Editions de Minuit.

Amin, S. (1988), *Eurocentrism.* London, Zed Books.

Amin, S. (1995), *Event, Metaphor, Memory: Chauri Chaura 1922-1992.* Delhi, Oxford University Press.

Amrane, D. (1994), *Des Femmes dans la guerre d'Algerie: entretiens.* Paris, Karthala.

Anderson, B. (1983), *Imaginary Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London, Verso.

Anderson, P. (1962), 'Portugal and the End of Ultra-Colonialism', *New Left Review* 15: 83- 102; 16: 88-123; 17: 85-114.

Anderson, P. (1976-7), 'The Antinomies of Antonio Gramsci', *New Left Review* 100, 5-79.

Andersson, E. (1958), *Messianic Popular Movements in the Lower Congo.* Uppsala, Almqvist & Wiksells.

Andrade, M. de (1980), *Ami/car Cabral: essai de biographie politique.* Paris, Maspero.

Andrade, M. de (1997), *Origens do nacionalismo cifricano: continuidade e ruptura nos movimentos unitarios emergentes da luta contra a dominafaO colonial portuguesa, i911-1961.* Lisbon, Publicas;oes Dom Quixote.

Andrew, C. M. and Kanya-Forstne, A. S. (1981), *France Overseas: The Great War and the Climax of French Imperial Expansion.* London, Thames & Hudson.

Apffel-Marglin, F. and Marglin, S. A., eds (1996), *Decolonizing Knowledge: From Development to Dialogue.* Oxford, Clarendon Press.

Appadorai, A. (1955), *The Bandung Conference.* New Delhi, Indian Council of World Affairs.

Appadurai, A., ed. (1986), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective.* Cambridge, Cambridge University Press.

Appiah, K. (1992), *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture.* London, Methuen.

Arendt, H. (1970), *On Violence.* London, Allen Lane.

Arndt, H. (1987), *Economic Development: T11e History of an Idea.* Chicago, University of Chicago Press.

Arnold, D. (1977), *The Congress in Tamilnad: Nationalist Politics in South India, 1919-1937.* London, Curzon Press.

Arumugam, M. (1978), *Socialist Thought in India: The Contribution* of *Rammanohar Lohia.* New Delhi, Sterling.

Ashcroft, B., Griffiths, G. and Tiffin, H. (1989), *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-colonial Literatures.* London, Routledge.

Ashcroft, B., Griffiths, G. and Tiffin, H. (1998), *Key Concepts in Post-colonial Studies.* London, Routledge.

Asian-African Conference (1955), *Selected Documents of the Bandung Cotiference: Texts of Selected Speeches and Final Communique of the Asian-African Conference, Bandung, Indonesia, April 18-24, 1955.* New York, Institute of Pacific Relations.

Avineri, S., ed. (1968), *Karl Marx on Colonialism and Modernization.* New York, Doubleday. Aylmer, G. E. (1975), *The Levellers in the English Revolution.* London, Thames & Hudson.

Azikiwe, N. (1968), *Renascent Africa,* London Cass.

Bagchi, A. K. (1982), *The Political Economy of Underdevelopment.* Cambridge, Cambridge University Press.

Bairathi, S. (1987), *Communism and Nationalism in India: A Study in Interrelations/lip, 1919-1947.* Noida, Anamika Prakashan.

Bakshi, S. R. (1981), *Gandhi and Salt Satyagraha.* Malayattoor, Kerala, Vishwavidya Publishers.

Bakshi, S. R. (1987), *Gandhi and Status of Women.* New Delhi, Criterion Publications.

Bala, U. and Sharma, A. (1986), *Indian Women Freedom Fighters, 1857-1947.* New Delhi. Manohar.

Balibar, E. and Wallerstein, I. (1991), *Race, Nation, Class: Ambiguous Identity.* London, Verso.

Balibar, R. and Laporte, D. (1974), *Le Franfais national: politique et pratiques de la langue nationale sous la Revolution Jranfaise.* Paris, Hachette.

Balibar, R., Merlin, G. and Tret, G. (1974), *Les Franfais fictifs: le rapport des styles litteraires au Français national.* Paris, Hachette.

Bamford, P. C. (1974), *Histories of the Non-Cooperation and Khilcifat Movements.* Delhi, Deep Publications.

Banerjee, D. (1985), *Marxian Theory and the Third World.* New Delhi, Sage Publications.

Baran, P. (1957), *The Political Economy of Growth.* New York, Monthly Review Press.

Barker, F., Hulme, P. and Iverson, M. {1994), *Colonial Discourse I Postcolonial Tlieory.* Manchester, Manchester University Press.

Barlow, T. E. (1997), *Formations of Colonial Modernity in East Asia.* Durham, NC. Duke University Press.

Barone, C. A. (1985), *Marxist Thought on Imperialism: Survey and Critique.* Basingstoke, Macmillan.

Bassnett, S. and Trivedi, H. (1999), *Post-colonial Translation: Theory and Practice.* London, Routledge.

Basu, A., ed. (1995), *The Challenge of Local Feminism: Women's Movement in Global Perspective.* Boulder, CO, Westview Press.

Battistini, L. H. (1955), The *United States and Asia.* New York, Frederick A. Pmgcr Baulin, Jacques (1962), The *Arab Role in Africa.* Harmondsworth, Penguin.

Baumgart, W. (1982), *Imperialism: The Idea and Reality of British and French Colonial expansion, 1880-1914,* rev. edn, trans. by the author with Ben V. Mast. Oxford, Oxford University Press.

Bayart, J. F. (1993), The *State in Africa: The Politics of the Belly* [1989J, tram. Mm

Harper, C. and Elizabeth Harison. London, Longman.

Bayly, C. A. (1988), *Indian Society and the Making of the British Empire.* Cambridge, Cambridge University Press.

Bayly, C. A. (1989), *Imperial Meridian:* The *British Empire and the World 1780-1830.* London Longman.

Bayly, C. A. (1996), *Empire and Information: Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870.* Cambridge, Cambridge University Press.

Beck, L. and Keddie, N., eds (1978), *Women in the Muslim World.* Cambrid!le. \!A Harvard University Press.

Becker, D. G. and Sklar, R. L., eds (1999), *Postimperialism and World Politics.* Westport, CT, Praeger.

Becker, D. G., et al. (1987), *Postimperialism: International Capitalism and Development in the Late Twentieth Century.* London, Lynne Rienner.

Becker, M. (1993), *Mariategui and Latin American Marxist Tl1eory.* Athens, OH. Ohio University Center for International Studies.

Behbehani, H. S. H. (1986), The *Soviet Union and Arab Nationalism, 1917-1966.* London, KPI.

Bell, K. N. and Morrell, W. P (1928), *Select Documents on British Colonial Policy 1830-1860.* Oxford, Clarendon Press.

Bennett, G., ed. (1953), *The Concept of Empire: Burke to Atlee, 1774-1947.* London, Adam and Charles Black.

Bennigsen, A. (1958), 'Sultan Galiev: The USSR and the Colonial Revolution', in Walter Laqueur, ed., The *Middle East in Transition.* London, Routledge & Kegan Paul, 398-414.

Bennigsen, A. and Broxup, M. (1983), *The Islamic Threat to the Soviet State.* London, Croom Helm.

Bennigsen, A. and Lemercier-Quelquejay, C. (1981), *Les Musulmans oublies. L'Islam en Union sovietique.* Paris, Maspero.

Bennigsen, A. and Lemercier-Quelquejay, C. (1986), *Sultan Galiev, le pere de la revolution tiers-mondiste.* Paris, Fayard.

Bennigsen, A. and Quelquejay, C. (1961), *The Evolution of the Muslim Nationalities of the USSR and their Linguistic Problems.* London, Central Asian Research Centre.

Bennigsen, A. and Wimbush, S. E. (1979), *Muslim National Communism in the Soviet Union: A Revolutionary Strategyfor the Colonial World.* Chicago, University of Chicago Press.

Bennington, G. and Derrida, J. *(1993), Jacques Derrida* [1991J. Chicago, University of Chicago Press.

Bentham, J. (1843), The *Works of Jeremy Bentham,* ed. J. Bowring, 11 vols. Edinburgh, William Tait.

Hemon, G. (1996), *China's Urban Revolutionaries: Explorations in the History of Chinese Trotskyism, 1921-1952.* Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press.

Berger, I. (1992), *Threads of Solidarity: Women in South African Industry, 1900-1980.* London, James Currey.

Herman, R. A. (1998), *Empire or Enlightenment: Colonial Discourse in Gennan Culture.* Lincoln, University of Nebraska Press.

Bertrand, L. and Petrie, S. C. (1952), *The History of Spain,* 2nd edn. London, Eyre & Spottiswoode.

Besant. A. (1915), *Self-government for India.* Madras, Theosophical Publishing House.

Betts, R. F. (1961), *Assimilation and Association in French Colonial Theory 1890--1914*. New York, Columbia University Press.

Beverley, J., Oviedo, J. and Aronna, M., eds (1995), *The Postmodernism Debate in Latin America*. Durham, NC, Duke University Press.

Bhabha. H. K. (1991), 'The Postcolonial Critic', *Arena* 96: 47--63. llhabha, Homi K. (1994), The *Location of Culture*. London, Routledge.

Bhattacharya, B. (1969), *Gandhi: The Writer (The Image as it Grew)*. Delhi, National Book Trust.

Bhattacharyya, S. N. (1965), *Mahatma Gandhi, Thejournalist*. Bombay, Asia Publishing House.

Biko, S. (1978), *I Write What I Like*. London, Bowerdean.

Biswas. A. K. (1986), *Swami Vivekananda and the Indian Quest for Socialism*. Calcutta, firma KLM.

Bitterli, U. (1989), *Cultures in Conflict: Encounters Between European and Non-European Cultures, 1492-1800*. Cambridge, Polity Press.

Blackbum, R. (1988), *The Overthrow of Colonial Slavery, 1776-1848*. London, Verso.

Bleys, R. C. (1996), *The Geography of Perversion: Male-to-male Sexual Behaviour Outside the West And the Ethnographic Imagination, 1750--1918*. London, Cassell.

Bliss, R. M. (1990), *Revolution and Empire: English Politics and the American Colonies in the Seventeenth Century*. Manchester, Manchester University Press.

Bloch, E., et al. (1977), *Aesthetics and Politics: Debates Between Bloch, Lukacs, Brecht, Benjamin and Adorno*. London, Verso.

Blomström, M. and Hettne, B. (1984), *Development Theory in Transition: The Dependency Debate and Beyond. Third World Responses*. London, Zed Books.

Boahen, A. A. (1987), *African Perspectives on Colonialism*. Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.

Boahen, A. A., ed. (1985), *Africa Under Colonial Domination, 1880--1935*. General Histor: Africa, 7. Oxford, Heinemann.

Bodelsen, C. A. (1960), *Studies in Mid- Victorian Imperialism*. London, Heinemann.

Bolton, K. and Hutton, C. (1995), 'Bad and Banned Language: Triad Sem: Societies, the Censorship of the Cantonese Vernacular, and Colonial Language Policy i;, Hong Kong', *Language in Society* 24: 159-86.

Borkenau, F. (1938), *The Communist International*. London, Faber & Faber.

Borsa, G. and Brocchieri, P. B., eds (1984), *Garibaldi, Mazzini e il Risorgimento nel risvegha dell'Asia e dell'Africa*. Milan, Angeli.

Bose, A. (1971), *Indian Revolutionaries Abroad, 1905-1922, in the Background of International Developments*. Patna, Bharati Bhawan.

Bose, S. C. (1997), *The Indian Struggle, 1920--1942,* ed. Sisir K. Bose and Supu Bose. Delhi, Oxford University Press.

Bottomore, T. and Goode, P. (1978), *Austro-Marxism.* Oxford, Clarendon Press.

Bottomore, T., Harris, L., Kiernan, V. G. and Miliband, R., eds (1991). *A Dictionary of Marxist Thought,* 2nd edn. Oxford, Blackwell Publishers.

Bourdieu, P. (1958), *Sociologie de l'Algerie.* Paris, Presses universitaires de France.

Bourdieu, P. (1979), *Algeria 1960: Essays,* trans. Richard Nice. Cambridge. Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1998), *Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time,* trans. Richard Nice. Cambridge, Polity Press.

Bourdieu, P. and Darbel, A. (1963), *Travail et travailleurs en A/gene.* Paris: Mouton.

Bourdieu, P. and Sayad, A. (1964), *Le Deracinement: la crise de l'agriculiure traditionelle en Algerie.* Paris, Editions de Minuit.

Bozzoli, B. and Nkotsoe, M. (1991), *Women of Phokeng: Consciousness, Life Strategy and Migrancy in South Africa, 1900-1983.* London, James Currey.

Bragana, A. and Wallerstein, I. eds (1982), *The African Liberation Reader,* 3 vols. London, Zed Books.

Brailsford, H. N. (1961), *The Levellers and the English Revolution.* London, Cressec Press.

Brandt, C., Schwartz, B. and Fairbank, J. K., eds (1952), *A Documentary Hisrory of Chinese Communism.* London, Allen & Unwin.

Brandt, W. et al. (1980), *North-South: A Programme for Survival. Report of the Indepent Commission on International Development Issues.* London, Pan.

Brantley, C. (1981), *The Giriama and Colonial Resistance in Kenya, 1800-1920.* Berkeley: University of California Press.

Brantley, C. (1986), 'Mekatalili and the Role of Women in Giriama Resistance' in *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa,* ed. Donald Crummey. London. James Curry: 333-50.

Brasted, H. V. (1980), 'Indian Nationalist Development and the Influence of Irish Home Rule, 1870-1886', *Modern Asian Studies,* 14: 1, 37-63.

Brasted, H. V. (1983), 'Nationalism and Empire, 1873-91', in MacDonagh, O, Mandle, W. F and Travers, P. eds, *Irish Culture and Nationalism, 1750--1950.* London. Macmillan: 83-103.

Brathwaite, E. (1971), *The Development of Creole Society in Jamaica 1770-1820.* Oxford, Clarendon Press.

Braun & Cie (1931), *Promenade a travers l'exposition coloniale internationale. 24 cartes detachables.* Paris.

Braunthal, J. (1966), *History of the lntemational 1864-1914,* trans. Herny Collins and Kenneth Mitchell. London, Nelson.

Breckenridge, C. A. and van der Veer, P., eds (1993), *Orientalism and the Post-colonial Predicament: Perspectives on South Asia.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Brennan, T. (1989), *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation.* London, Macmillan.

Brennan, T. (1997), *At Home in the World: Cosmopolitanism Now.* Cambridge, MA, Harvard University Press.

Bretton, H. L. (1967), *The Rise and Fall of Kwame Nkrnmah: A Study of Personal Rule in Africa.* London, Pall Mall Press.

Breuilly, J. (1993), *Nationalism and the State,* 2nd edn. Manchester, Manchester University Press.

Brewer, A. (1980), *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey.* London, Routledge & Kegan Paul.

Brinkley, D. and Facey-Crowther, D. R. (1994), *The Atlantic Charter.* Basingstoke, Macmillan.

Brown, J. M. (1989), *Gandhi: Prisoner of Hope.* New Haven, CT, Yale University Press.

Buchan, J. (1921-2), *A History of the Great War,* 2 vols. London, Thomas Nelson.

Bukharin, N. I. (1972), *Imperialism and World Economy* [1915], introduction by V. I. Lenin. London, Merlin Press.

Bull, B. (1992), *Safari: A Chronicle of Adventure.* London, Penguin.

Burke. E. (1981), *The Writings and Speeches of Edmund Burke. Vol. 5, India: Madras and Bengal 1774-1785,* ed. *P. J.* Marshall and William B. Todd. Oxford, Clarendon Press.

Burke, E. (1991), *The Writings and Speeches of Edmund Burke. Vol. 6, India: The Launching of the Hastings Impeachment 1786-1788,* ed. P.J. Marshall and William B. Todd. Oxford, Clarendon Press.

Burkholder, M. A. and Johnson, L. L. (1998), *Colonial Latin America,* 3rd edn. New ink, Oxford University Press.

Butron. A. M. (1994), *Burdens efHistory: British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture, 1865-1915.* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Burton. A. M. (1998), *At the Heart of the Empire: Indians and the Colonial Encounter in Late-Viaorian Britain.* Berkeley, University of California Press.

Burton, A. M., ed. (1999), *Gender, Sexuality and Colonial Modernities.* London, Routledge.

Bute, E. L. and Harmer, H. J. P. (1997), *The Black Handbook: The People, History and Politics of Africa and the African Diaspora.* London, Cassell.

Butler, J. (1968), *The Liberal Party and the Jameson Raid.* Oxford, Clarendon Press.

Byres, T. J. and Mukhia, H., eds (1985), *Feudalism and Non-European Sodeties.* London, Frank Cass.

Cahalerro, M. (1986), *Latin America and the Comintern 1919-1943.* Cambridge, Cambridge University Press.

Cabral, A. (1969), *Revolution in Guinea: African People's Struggle.* London, Stage 1.

Cabral, A. (1973), *Return to the Source: Selected Speeches by Amilcar Cabral.* New York, Monthly Review Press with Africa Information Service.

Cain, P. J. and Hopkins, A. G. (1993a), *British Imperialism: Innovation and Expansion, 1688- 1914.* London, Longinan.

Cain, P. J. and Hopkins, A. G. (1993b), *British Imperialism: Crisis and Deconstruction, 1914- 1990.* London, Longman.

Callaway, H. (1987), *Gender, Culture, and Empire.* Basingstoke, Macmillan.

Calvet, P. (1974), *Linguistique et colonialisme: petit traite de glottophagie.* Paris, Payot.

Cameron, D. (1985), *Feminism and Linguistic Theory.* London, Macmillan.

Campa Mendoza, V. (1999), *Las insurrecciones de los pueblos indios en Mexico: la rebeli6n zapatista en Chiapas.* Guadalajara, Jal., Mexico, Ediciones Cuellar.

Camus, A. (1983), *The Outsider,* trans. Joseph Laredo. Harrnondsworth, Penguin.

Canclini, N. G. (1995), *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modemicy.* trans. Christopher L. Chiappari and Silvia L. Lopez. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Cardoso, F. and Faletto, E. (1979), *Dependency and Development in Latin America* [1970J. Berkeley: University of California Press.

Carr, E. H. (1966), *The Bolshevik Revolution,* 3 vols. Harmondsworth, Penguin.

Carrere d'Encausse, H. (1992), *The Great Challenge: Nationalities and the Bolshevik Scatr 1917-1930,* trans. Nancy Festinger. New York, Holmes & Meier.

Carrere d'Encausse, H. and Schram, S. R. (1969), *Marxism and Asia: An Introducion with Readings.* London, Allen Lane.

Caruso, P. (1969), 'Conversazione con Michel Foucault', in *Conversazioni con Claude Uvi Strauss, Michel Foucault, Jacques LAcan.* Milan, Mursia.

Casely Hayford, J. E. (1911), *Ethiopia Unbound: Studies in Race Emancipation.* London, C. M Phillips.

Casement, S. R. (1997), *The Amazon journal of Roger Casement,* ed. Angus Mitchell. London, Anaconda Editions.

Castro, F. (1972), *Fidel Castro Speaks,* ed. M. Kenner and J. Petras. Harmondsworth. Penguin.

Castro, F. (1996), *Cuba at the Crossroads.* Melbourne, Ocean Press.

Cesaire, A. (1972), *Discourse on Colonialism* [1955], trans. Joan Pinkham. New York, Monthly Review Press.

Chahal, P. (1983), *Amilcar Cabral: Revolutionary Leadership and People's War.* Cambridge, Cambridge University Press.

Chakrabarty, D. (1989), *Rethinking Working-class History: Bengal, 1890-1940.* Princeton. NJ, Princeton University Press.

Chakrabarty, D. (1992), 'Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for "Indian" Pasts?', *Representations* 37: 1-26.

Chakrabarty, D. (2000), *Provincializing Europe.* Princeton, NJ, Princeton University Press.

Chakravarti, U. (1998), *Rewriting History: The Life and Times of Pandita Ramabai.* New Delhi, Kali for Women.

Chaliand, G. and Rageau, J. P. (1995), *The Penguin Atlas of Diasporas,* trans. A. M. Berrett. New York, Viking Penguin.

Chambers, I. and Curtis, L. eds (1996), *The Post-colonial Question: Common Skies, Divided Horizons.* London, Routledge.

Chandhoke, N. ed. (1994), *Understanding the Post-colonial World: Theory and Method.* Delhi: Sterling Publishers.

Chandra, B. (1979), *Nationalism and Colonialism in Modern India.* New Delhi, Onm Longinan.

Chatterjee, P. (1986), *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse.* London, Zed Books.

Chatterjee, P. (1993), *I1 1e Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories.* Princeton, NJ, Princeton University Press.

Chatterjee, P., ed. (1995), *Texts* ef*Power: Emerging Disciplines in Colonial Bengal.* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Chatterjee, P. (1997), *The Present History of West Bengal: Essays in Political Criticism.* Delhi, Oxford University Press.

Chatterji, P. C. (1998), *The Adventure of Indian Broadcasting: A Philosopher's Autobiography.* Delhi, Konark Publishers.

Chaudhuri, R. (2000), 'Young India: A Bengal Eclogue; or Meat-eating, Race, and Reform in a Colonial Poem', *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 2: 3: 421-38.

Chavarria, J. (1979), *Jose Carlos Mariategui and the Rise of Modern Peru, 1890-1930.* Albuquerque, University of New Mexico Press.

Cheyfitz, E. (1991), *The Poetics of Imperialism: Translation and Colonization from the Tempest to Tarzan.* New York, Oxford University Press.

Chilcote, R. H. (1972), *Emerging Nationalism in Portllguese Africa: Documents.* Stanford, CA, Hoover Institution Press.

Chopra, P. N., ed. (1988), *Indian Muslims in Freedom Strnggle.* New Delhi, Criterion Publications.

Cixous, H. (1998), 'My Algeriance, in other words: to depart not to arrive from Algeria', in *Stigmata: Escaping Texts.* London, Routledge, 153-72.

Cixous, H. and Clement, C. (1986), *The Newly Born Woman,* trans. Betsy Wing. Manchester, Manchester University Press.

Claudin, F. (1975), *The Communist Movement: From Comintern to Cominfonn.* Harmondsworth, Penguin.

Clayton, A. (1994), *The Wars of French Decolonization.* London, Longman.

Coggiola, O. (1986), *El trotskismo en la Argentina (1960-1985).* Buenos Aires, Centro Editor de America Latina.

Cohen, R. and Rai, S. M. (2000), *Global Social Movements.* London, Athlone Press.

Cohen, R., Gutkind, P. C. W. and Brazier, P. (1979), *Peasants and Proletarians: The Struggle of Third World Workers.* London, Hutchinson.

Colley, L. (1992), *Britons: Forging the Natioti, 1707-1837.* New Haven, CT, Yale University Press.

Collotti Pischel, E. and Robertazzi, C. (1968), *L'Internationale commutiiste et les problemes coloniaux, 1919-1935.* Paris, Editions Mouton.

Comaroff, J. and Comaroff, J. L. (1991), *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciomness in South Africa.* Chicago, University of Chicago Press.

Comaroff, J. and Comaroff, J. L. (1997), *Of Revelation and Revolution: The Dialectics* of *Modernity on a South African Frontier,* vol. 2. Chicago, University of Chicago Press.

Comintern (1929a), *The Programme of the Communist International. Together with the Statutes of the Communist International.* London, Modem Books.

Comintern (1929b), *Communism and the International Situation. Theses on the International Situation and the Tasks of the Communist International, adopted at the Sixth World Congress of the Communist International, 1928.* London, Modem Books.

Comintem (1929c), *I11e Revolutionary Movement in the Colonies. I11esis on the Revolutionary*

}1ovement in the Colonies, adopted by the Sixth World Congress of the Communist International. London, Modern Books.

Committee on Africa, the War, and Peace Aims (1942), *The Atlantic Charter and Africa from an American Standpoint: A study by the Committee on Africa, the War, and Peace Aims. The application of the "eight points" of the charter to the problems of Africa, and especially those related to the welfare of the African people living south of the Sahara, with related material on African conditions and needs.* New York City, Committee on Africa, the War, and Peace Aims.

Congress of the Toilers of the Far East (1970), *The First Congress of the Toilers of the Far East. held in Moscow, January 21st-February 1st 1922.* London, Hammersmith Bookshop.

Conklin, A. L. (1997), *A Mission to Civilize: The Republican Ideal of Empire in France and West Africa, 1895-1930.* Stanford, CA, Stanford University Press. Connolly, James (1968), *Revolutionary Warfare.* Dublin, New Books.

Connolly, J. (1973), *Selected Political Writings,* ed. Owen Dudley Edwards and Bernard Ransom. London, Jonathan Cape.

Connolly, J. (1977), *Should the Workers of Ireland Support Sinn Fein?* Cork, Cork Workers' Club.

Connolly, J. (1988a), *Collected Works.* 2 vols. Dublin, New Books Publications.

Connolly, J. (1988b), *Selected Writings,* ed. P. Berresford Ellis. London, Pluto Press.

Connolly, J (1997), *The Lost Writings,* ed. Aindrias. 6 Cathasaigh. London, Pluto Press.

Connor, W. (1994), *Ethnonationalism: The Questfor Understanding.* Princeton, NJ, Princeton University Press.

Conrad, J. (1923), *Youth: A Narrative, and Two Other Stories.* London, J. M. Dent.

Constantine, L. (1954), *Colour Bar.* London, Stanley Paul.

Coogan, T. P. (1990), *Michael Collins: A Biography.* London, Hutchinson.

Copley, A. (1987), *Gandhi: Against the Tide.* Oxford, Blackwell Publishers.

Coquery-Vidrovitch, C. (1997), *African Women: A Modern History* [1994], trans. Berh Gillian Raps. Boulder, CO, Westview Press.

Courriere, Y. (1968-71), *La Guerre d'Algene,* 4 vols. Paris, Fayard.

Crocker, W. R. (1949), *Self-government for the Colonies.* London, George Allen & Unwin.

Crowder, M. (1971), *West African Resistance: The Military Response to Colonial Occupation.* New York, Africana Publishing.

Crowley, T. (1989), *The Politics of Discourse: The Standard Language Question in British Cultural Debates.* Basingstoke, Macmillan.

Crowley, T. (1991), *Proper English? Readings in Language, History and Cultural Identity.* London, Routledge.

Crummey, D. ed. (1986), *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa.* London, James Currey.

Cullen, M. ed. (1998), *1798: 200 Years of Resonance. Essays and Contributions on the Hisrory and Relevance of the United Irishmen and the 1798 Revolution.* Dublin, Irish Reporter Publications.

Culler, J. (1975), *Structuralist Poetics: Structuralism, Linguistics, and the Study of Lirerarure.* London, Routledge & Kegan Paul.

Curran, J. A. (1951), *Militant Hinduism in Indian Politics: A Study of the R.S.S.* New York, International Secretariat, Institute of Pacific Relations.

Curtin, P. D. (1989), *Death by Migration: Europe's Encounter with the Tropical World in* the *Nineteenth Century.* Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.

Curtin, P. D. ed. (1972), *Imperialism.* London, Macmillan.

da Campos, H. (1986), 'The Rule of Anthropophagy: Europe Under the Sign of Devoration', *LAtin American Literary Review* 14: 27, 42--60.

Dallmayr, F. R. and Devy, G. N. (1998), *Between Tradition and Modernity: India's Search.for Identity: A Twentieth Century Anthology.* New Delhi, Sage Publications.

Darby, P. ed. (1997), *At the Edge of International Relations. Postcolonialism, Gender and Dependency.* London, Pinter.

Dasgupta, Biplab (1974), *The Naxalite Movement.* Bombay, Allied Publishers.

Davenport, T. R. H. (1991), *South Africa: A Modern History,* 4th edn. Basingstoke, Macmillan.

Davidson, B. (1969), *The Liberation of Guine: Aspects of an African Revolution,* foreword by Amilcar Cabral. Harmondsworth, Penguin.

Davidson, B. (1992), *The Black Man's Burden: Africa and the Curse of the Nation-State.* London, James Currey.

Davies, M. ed. (1983), *Third World, Second Sex: Women's Struggles and National Liberation.* London, Zed Books.

Davin, A. (1978), 'Imperialism and Motherhood', *History Workshop* 5, 9-65.

Davis, A., Magee, R., the Soledad Brothers, and other political prisoners (1971), *If They Come in the Morning: Voices of Resistance.* London, Orbach & Chambers, in asociation with the Angela Davis Defence Committee.

Davis, L. E. and Huttenback, R. A. (1986), *Mammon and the Pursuit of Empire: The Political Economy of British Imperialism, 1860-1912.* Cambridge, Cambridge University Press.

Dawson, G. (1994) *Soldier Heroes: British Adventure, Empire and the Imagining of Masculinities.* London, Routledge.

de Beauvoir, S. (1968), *Force of Circumstance,* trans. Richard Howard. Harrnondsworth, Penguin.

de Beauvoir, Simone and Halirni, G. (1962), *Djamila Boupacha: The Story of the Torture of a Young Algerian Girl which Shocked Liberal French Opinion,* trans. Peter Green. London, Andre Deutsch, Weidenfeld, and Nicolson.

De Graft Johnson, J. W. (1928), *Towards Nationhood in West Africa: Thoughts of Young Africa Addressed to Young Britain.* London, Headley Brothers.

de Saussure, L. (1899), *Psychologie de la colonisationfran faise dans ses rapports avec les societes indigenes.* Paris, Felix Alcan.

de Silva. K. M. (1981), *A History of Sri LAnka.* Delhi, Oxford University Press.

de Tocqueville, A. (1988), *De la Colonie en Algerie, presentation de Tzvetan Todorov,* Brussels, Editions Complexe.

Debray, R. (1967), *Revolution in the Revolution? Armed Struggle and Political Struggle in Latin America,* trans. Bobbye Ortiz. New York, Monthly Review Press.

Deleuze, G. and Guattari, F. (1977), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,* Vol. [1972], trans. Robert Hurley, Mark Seem and Helen Lane. New York, Viking.

Dennett, Tyler (1963), *Americans in Eastern Asia: A Critical Study of United States' Policy in the Far East in the Nineteenth Century.* New York, Barnes & Noble.

Derrida, J. (1976), *Of Grammatology* [1967], trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Balti-more, MD, Johns Hopkins University Press.

Derrida, J. (1978), *Writing and Difference* [1967], trans. Alan Bass. London, Routledge.

Derrida, J. (1979), Seminar with the *Oxford Literary Review,* unpublished transcript.

Derrida, J. (1980), 'An Interview with Jacques Derrida', with J. Kearns and K. Newton, *The Literary Review,* no. 14, April 18-May 1.

Derrida, J. (1981), *Positions* [1972J, trans. Alan Bass. Chicago, University of Chicago Press.

Derrida, J. (1982), *Margins of Philosophy* [1972], trans. Alan Bass. Chicago, University of Chicago Press.

Derrida, J. (1985), 'An Interview with Derrida' ['Derrida l'insoumis', 1983J, in *Derrida and Difference,* ed. David Wood and R. Bernasconi. Warwick, Parousia Press, 107-27.

Derrida, J. (1987a), *Psyche: Inventions de l'autre.* Paris, Galilee.

Derrida, J. (1987b), *The Post Card* [1980], trans. Alan Bass. Chicago, University of Chicago Press.

Derrida, J. (1992), *The Other Heading: Reflections on Today's Europe* [1991], trans. P. A. Brault and M. Naas. Bloomington, Indiana University Press.

Derrida, J. (1993), *Aporias,* trans. Thomas Dutoit. Stanford, CA, Stanford University Press.

Derrida, J. (1998), *Monolingualism of the Other, or the Prosthesis of Origin* [1996], trans. Patrick Mensah. Stanford, CA, Stanford University Press.

Derrida, J. (1999), *Sur parole: instantanes philosophiques.* La Tour d'Aigues, Aube.

Desai, N. (1995), *The Fire and the Rose: Biography of Mahadevbhai.* Ahmedabad, Navajivan Publishing House.

Deutscher, I. (1970), *The Prophet Armed. Trotsky: 1921-1929.* Oxford, Oxford University Press.

Devy, G. N. (1992), *After Amnesia: Tradition and Change in Indian Literary Criticism.* Hyderabad, Orient Longman.

Devy, G. N. (1998), *'Of Many Heroes': An Indian Essay in Literary Historiography.* Hyderabad, Orient Longman.

Dewitte, P. (1985), *Les Mouvements negres en France, 1919-1939.* Paris, Harmattan.

Dia, M. (1961), *The African Nations and World Solidarity,* trans. Mercer Cook. New York, Frederick A. Praeger.

Diaz Polanco, H. (1997), *La rebelion zapatista y la autonomia.* Mexico, D.F., Siglo Veintiuno Editores.

Dijk, T. A. van (1985), *Discourse and Communication: New Approaches to the Analysis of Mass Media Discourse and Communication.* Berlin, W. de Gruyter.

Dilke, C. W. (1868), *Greater Britain: A Record of Travel in English-Speaking Countries.* London, Macmillan.

Dilke, C. W. (1890), *Problems of Greater Britain.* [1890], 4th edn. London. Macmillan.

Dillon, D. (1962), *International Communism and Latin America: Perspectives and Prospects.* Gainesville, University of Florida Press.

Dillon, M. (1994), *The Enemy Within: The IRA's Waragainst the British.* London, Doubleday.

Diop, A. (1947), 'Niam n'goura, or *Presence A.fricaine's raison d'tre'*, trans. Richard Wrighc and Thomas Diop. *Presence A.fricaine* 1: 185-92.

Diop, C. A. (1955), *Nations negres et culture.* Paris, Editions africaines.

Diop, C. A. (1989), *The Cultural Unity of Black A.frica: The Domains of Matriarchy and of Patriarchy in Classical Antiquity,* introduction by Ife Amadiume. London, Karnak House.

Dirlik, A. (1989), *The Origins of Chinese Communism.* New Yark, Oxford University Press.

Dirlik, A. (1991), *Anarchism in the Chinese Revolution.* Berkeley, University of California Press.

Dirlik, A. (1997), *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capiralism.* Boulder, CO, Westview Press.

Dirlik, A., Healy, P. A. and Knight, N. (1997), *Critical Perspectives on Mao Zedong's Thought.* Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press.

Donaldson, R. H. (1981), *The Soviet Union in the Third World: Successes and Failures.* Boulder, CO, Westview Press.

Dreyfus, H. L. and Rabinow, P. (1982), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Henneneutics.* Brighton, Harvester Press.

Du Bois, W. E. B. (1965), *The World and Africa: An Inquiry into the Part which Africa has Played in World History,* enlarged edn. New York, International Publishers.

Du Bois, W. E. B. (1989), *The Souls of Black Folk* [1903J. New York, Bantam Books.

Dublish, K. D. (1982), *Revolutionaries and their Activities in Northern India.* Delhi, B.R. Publishing.

Dubalde, E. L. (1994), *Chiapas, la nueva insurgenda: la rebelion zapatista y la crisis del Estado Mexicano.* Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional.

Duse, M. (1911), *In the Land of the Pharaohs: A Short History of Egypt from the Fall of Ismail to the Assassination of Boutros Pasha.* London, Cass.

Dutt, R. P. (1940), *India Today.* London, Victor Gollancz.

Eagleton, T. (1998), 'Postcolonialism and "Postcolonialism"', *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 1: 1, 24-6.

Echenberg, M. J. (1991), *Colonial Conscripts: The Tirailleurs Senegalais in French West Africa, 1857-1960.* London, James Currey.

Eddy, J. J., Schreuder, D. and MacDonagh, O. (1988), *The Rise of Colonial Nationalism: Australia, New Zealand, Canada and South Africa First Assert Their Nationalities, 1880-1914.* London, Allen & Unwin.

Eickelman, D. F. and Piscatori, J. (1996), *Muslim Politics.* Princeton, NJ, Princeton University Press.

El Kabbach, J. P. (1968), 'Foucault repond a Sartre', *La Quinzaine litteraire* 46: 20-2.

El-Ayouty, Y. (1994), *The Organization of African Unity After* Thirty *Years.* Westport, CN, Praeger.

Eliot, T. S. (1948), *Selected Poems.* Harmondsworth, Penguin.

Elliott, G. (1987), *Althusser: The Detour of Theory.* London, Verso. Elliott, J. H. (1970), *Imperial Spain 1469-1716* [1962]. London, Penguin.

El-Nasser, G. (1954), *The Philosophy of Revolution. Book I.* Cairo, Dar Al-maaref.

El-Sadaawi, N. (1980), *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World.* London, Zed Books.

Emmanuel, A. (1972), *Unequal Exchange: A Study of the Imperialism of Trade,* trans. Brian Pearce. New York, Monthly Review Press.

English, R. (1998), *Ernie O'Malley, IRA Intellectual.* Oxford, Clarendon Press.

Escobar, A. (1995), *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World.* Princeton, NJ, Princeton University Press.

Esedebe, P. O. (1994), *Pan-Africanism: The Idea and Movement, 1776-1991,* 2nd edn. Washington, DC, Howard University Press.

Etienne, M. and Leacock, E., eds (1980), *Women and Colonization: Anthropological Perspectives.* New York, Praeger.

Eze, E. C. (1997), *Postcolonial African Philosophy: A Reader.* Oxford, Blackwell Publishers.

Fabian, J. (1986), *Language and Colonial Power: The Appropriation of Swahili* in *the Fonner Belgian Congo 1881938.* Berkeley, University of California Press.

Fabian, J. (1991), *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays 1971-1991.* Chur, Switzerland, Harwood.

Fairbank, J. K., ed. (1983), *Cambridge History of China. Vol. 12: Republican China 1912-1949.* Cambridge, Cambridge University Press.

Fairclough, N. (1992), *Discourse and Social Change.* Cambridge, Polity Press.

Faligot, R. *(1978), James Connolly et la mouvement revolutionnaire irlandaise.* Paris, Maspero.

Fanon, F. (1965), The *Wretched of the Earth* [1961J, trans. Constance Farrington. London, MacGibbon & Kee.

Fanon, F. (1967), *Toward the African Revolution* [1964J, trans. Haakon Chevalier. New York, Monthly Review Press.

Fanon, F. (1980), *A Dying Colonialism [L'an cinq de la revolution Algerienne,* 1959], trans. Haakon Chevalier. London, Writers and Readers Cooperative.

Fanon, F. (1986), *Black Skin, White Masks* [1952J, trans. Charles Lam Markmann. London, Pluto.

Femia, J. V. (1981), *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process.* Oxford, Clarendon Press.

Ferguson, M. (1992), *Subject to Others: British Women Writers and Colonial Slavery, 1670- 1834.* London, Routledge.

Ferrari Bravo, G. (1981), *San Francisco: Le origini de/ sistema coloniale delle nazione unire.* Venice, Marsilio Editori.

Ferro, M. (1997), *Colonization: A Global History.* London, Routledge.

Fessehatzion, T., ed. (1999), *Eritrea and Ethiopia: From Conflict to Cooperation to Conflict.* Lawrenceville, NJ, Red Sea Press.

Feuchtwanger, E. J. and Nailor, P. (1981), The *Soviet Union and the Third World.* London. Macmillan.

Fieldhouse, D. K. (1982), The *Colonial Empires: A Comparative Surveyfrom the Eighteenth Century.* London, Macmillan.

Fields, A. B. (1988), *Trotskyism and Maoism: Theory and Practice in France and the Uniied States.* New York, Praeger.

Fink, C., Gassert, P. and Junker, D., eds (1998), *1968:* The *World Transformed.* Cambridge, Cambridge University Press.

Fischer, L. (1947), *Gandhi and Stalin: Two Signs at the World's Crossroads.* Delhi, Rajkmal Publications.

Fisher, F. B. (1932), *That Strange Little Brown Man Gandhi.* New York, Ray Long and Richard R. Smith.

Forbes, G. (1996), *Women in Modern India.* Cambridge, Cambridge University Press.

Ford, J. W. (1938), The *Negro and the Democratic Front.* New York, International Publisher.

Forgacs, D. (1982), 'Marxist Literary Theories', in *Modern Literary Theory: A Comparative Introduction,* ed. Ann Jefferson and David Robey. London, Batsford Academic, 166-203.

Foster, R. F. (1988), *Modern Ireland 1600-1972.* London, Allen Lane.

Foucault, M. (1970), *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* [1966]. trans. anonymous. London, Tavistock Publications.

Foucault, M. (1972), *The Archaeology of Knowledge* [1969], trans. A. M. Sheridan Smith London, Tavistock.

Foucault, M. (1977a), *Discipline and Punish:* The *Birth of the Prison* [1975], trans. Alan Sheridan. London, Allen Lane.

Foucault, M. (1977b), *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews.* ed. Donald F. Bouchard, trans. Donald F. Bouchard and Sherry Simon. Ithaca, NY, Comd1 University Press.

Foucault, M. (1978), The *History of Sexuality. Volume One: An Introduction* [1976]. Trans. Robert Hurley. London, Allen Lane.

Foucault, M. (1979), 'My Body, This Paper, This Fire', *Oxford Literary Review* 4: 1. 9-28.

Foucault, M. (1980), *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977,* ed. Colin Gordon, trans. Colin Gordon et al. New York, Pantheon Books.

Foucault, M. (1981), 'The Order of Discourse', in *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader,* ed. Robert J. C. Young. London, Routledge & Kegan Paul, 48-78.

Foucault, M. (1986), 'Of Other Spaces' [1967J, *Diacritics* 16: 1, 22-7. Fowler, Roger (1979), *Language and Control.* London, Routledge & Kegan Paul.

Fox, R. W. (1974), *Marx, Engels and Lenin on the Irish Revolution.* Cork, Cork Workers.

Franco, J. (1989), *Plotting Women: Gender and Representation in Mexico.* London, Verso.

Franda, M. F. (1971), *Radical Politics in West Bengal.* Cambridge, MA, MIT Press.

Frank, A. G. (1969), *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil* [1967J, revd edn. New York, Monthly Review Press.

Franklin, V. P. (1992), *Black Self-detem1ination: A Cultural History* ef*African-American Resistance,* Brooklyn, NY, Lawrence Hill Books.

Fredrickson, G. M. (1996), *Black Liberation: A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa.* New York, Oxford University Press.

Freire, P. (1972), *Pedagogy of the Oppressed,* trans. Myra Bergman Ramos. Harmondsworth, Penguin.

Freyre, G. (1946), *The Masters and the Slaves: A Study in the Development of Brazilian Civilization.* New York, Alfred A. Knopf

Friedland, W. H. and Rosberg, Carl G., eds (1964), *African Soda/ism.* Stanford, CA, Stanford University Press.

Froude, J. A. (1886), *Oceana: or, England and her Colonies.* London, Longmans, Green.

Froude, J. A. (1909), *The English in the West Indies, or The Bow of Ulysses* [1887]. London, Longmans, Green.

Fülop-Miller, R. (1927a), *Lenin and Gandhi.* London, G. P. Putnam's Sons.

Fülop-Miller, Rene (1927b), *The Mind and Face of Bolshevism: An Examination of Cultural Life in Soviet Russia,* trans. F. S. Flint and D. F. Tait. London, G. P. Putnam's Sons.

Füredi, Frank (1994), *Colonial Wars and the Politics of Third World Nationalism.* London, I. B. Tauris.

Furtado, C. (1964), *Development and Underdevelopment,* trans. Ricardo W. de Aguiar and Eric Charles Drysdale. Berkeley, University of California Press.

Fuss, Diana (1994), 'Interior Colonies: Frantz Farron and the Politics of Identification', *Diacritics* 24: 2-3, 20-42.

Gadant, M. (1995), *Le Nationalisme Algerien et les femmes.* Paris, L'Harmattan.

Gadea, H. (1973), *Ernesto: A Memoir of Che Guevara.* London, W. H. Allen.

Galeano, E. (1973), *The Open Veins of Latin America: Five Centuries of the Pillage of a Continent,* trans. Cedric Belfrage. New York, Monthly Review Press.

Gall, O. (1991), *Trotsky en Mexico: y la vida politica en el periodo de Cardenas, 1937-1940.* Mexico, Ediciones Era.

Gallet, P. (1972), *Freedom to Starve.* Harmondsworth, Penguin.

Galvez, William (1999), *Che in Africa: Che Guevara's Congo Diary,* trans. Mary Todd. Melbourne, Ocean Press.

Gandhi, L. (1998), *Postcolonial Theory: A Critical Introduction.* Edinburgh, Edinburgh University Press.

Gandhi, M. K. (1924), *Sermon on the Sea.* Chicago, Universal Publishing.

Gandhi, M. K. (1950), *Satyagraha in South Africa* [1928J, revd edn, trans. Valji Govindji Desai. Ahmedabad, Navajivan Publishing House.

Gandhi, M. K. (1951), *Ruskin's Unto This LA.st: A Paraphrase.* Ahmedabad, Navajivan Publishing House.

Gandhi, M. K. (1956), *Thoughts on National Language.* Ahmedabad, Navajivan Publishing House.

Gandhi, M. K. (1958-84), The *Collected Works* of *Mahatma Gandhi,* 90 vols. Delhi, Publication, Division, Ministry of lnformation and Broadcasting, Govt. of lndia.

Gandhi, M. K. (1982), *An Autobiography or* The *Story of My Experiments with Truth* [1927]. Harmondsworth, Penguin.

Gandhi, M. K. (1993), *The Essential Writings of Mahatma Gandhi,* ed. Raghavan Iyer. Delhi: Oxford University Press.

Gandhi, M. K. (1997), *Hind Swaraj, and Other Writings,* ed. Anthony J. Parel. Carnbridge: Cambridge University Press.

Gandhi, R. (1999), *Revenge and Reconciliation,* New Delhi, Penguin India.

Garvin, T. (1987), *Nationalist Revolutionaries in Ireland 1858-1928.* Oxford, Clarendon Press.

Gaur, M. (1989), *Sati and Social Reform in India.* Jaipur, Publication Scheme.

Geiss, I. (1974), The *Pan-African Movement.* London, Methuen.

Gelder, K. and Jacobs, J. M. (1998), *Uncanny Australia: Sacredness and Identity in a Postcolonial Nation.* Melbourne, Melbourne University Press.

Gellner, E. (1993), 'The Mightier Pen? Edward Said and the Double Standards of lnside out Colonialism', *TLS* 19 February, 3-4.

George, S. (1988), *A Fate Worse Than Debt.* London, Penguin.

George, S. (1992), The *Debt Boomerang: How Third World Debt Harms Us All.* London. Pluto Press.

Gerassi, J., ed. (1971), *Towards Revolution,* 2 vols. London, Weidenfeld & Nicolson.

Ghosh, U. (1996), The *Communist Party of India and India's Freedom Struggle, 1937-1947.* Calcutta, Pearl Publishers.

Giap, G. N. (1962), *People's War People's Army: The Viet Cong Insurrection Manual for Underdeveloped Countries* [1961]. New York, Frederick A. Praeger.

Gibbons, L. (forthcoming), *The Colonial Sublime: Edmund Burke, The Enlightenment and Ireland.*

Gilroy, P. (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double Consdousness.* London. Verso.

Glassman, J. (1995), *Feasts and Riot: Revelry, Rebellion, and Popular Consdousnes on the Swahili Coast, 1856-1888.* London, James Currey.

Glissant, E. (1989), *Caribbean Discourse: Selected Essays* [1981], trans. Michael Dash. Charlottesville, University of Virginia Press.

Glissant, E. (1997), *Poetics* of *Relation* [1990], trans. Betsy Wing. Ann Arbor, University of Michigan Press.

Gordon, D. C. (1966), *The Passing of French Algeria.* London, Oxford University Press.

Gordon, D. C. (1968), *Women of Algeria: An Essay on Change.* Cambridge, MA, Harvard University Press.

Gorriti Ellenbogen, G. (1999), *The Shining Path: A History of the Millenarian War in Peru.* trans. Robin Kirk. Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Gott, R. (1973), *Rural Guerrillas in Latin America.* Harmondsworth, Penguin.

Gouda, F. (1995), *Dutch Culture Overseas: Colonial Practice in Indonesia 1900-1942.* Amsterdam, Amsterdam University Press.

Graham, R., ed. (1990), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940.* Austin. University of Texas Press.

Gramsci, A. (1957), *The Modern Prince, and Other Writings,* trans. Louis Marks. New York, International Publishers.

Gramsci, A. (1971). *Selections from Prison Notebooks,* trans. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London, Lawrence & Wishart.

Gramsci, A. (1989). *Lettersfrom Prison,* trans. Lynne Lawner. New York, Noonday Press.

Grewal, I. (1996), *Home and Harem: Nation, Gender, Empire, and the Cultures of Travel.* London, Leicester University Press.

Grey, H. G. (1853), *The Colonial Policy of Lord John Russell's Administration, 2 vols.* London, Richard Bentley.

Griffith, G. C. (1897), *Men Who Have Made the Empire.* London, Arthur Pearson.

Grinker, R. R. and Steiner, C. B., eds (1997), *Perspectives on Africa: A Reader in Culture, History, and Representation.* Oxford, Blackwell Publishers.

Gruber, H. (1974), *Soviet Russia Masters the Comintem: International Communism in the Era of Stalin's Ascendancy.* New York, Anchor Books.

Guevara, E. C. (1965), *Colonialism is Doomed.* Speech delivered at the United Nations General Assembly 11 December 1964. Havana, Ministry of External Relations Information Dept.

Guevara, E. C. (1968a), *Bolivian Diary,* introduction by Fidel Castro. London, Jonathan Cape.

Guevara, E. C. (1968b), 'Song to Fidel', in *Our Word: Guerrilla Poems from Latin America,* trans. Edward Dorn and Gordon Brotherston. London, Cape Golliard Press, 2-3.

Guevara, E. C. (1969), *Che: Selected Works of Ernesto Guevara,* ed. Rolando E. Bonachea and Nelson P. Valdes. Cambridge, MA, MIT Press.

Guevara, E. C. (1971), *Oeuvres,* 4 vols. Paris, Maspero.

Guevara, E. C. (1987), *Che Guevara and the Cuban Revolution: Writings and Speeches of Ernesto Che Gue11ara,* ed. David Deutschmann. Sydney, Pathfinder.

Guevara, E. C. (1995), *The Motorcycle Diaries: A journey Around South America,* trans. Ann Wright. London, Verso.

Guevara, E. C. (1996), *Episodes of the Cuban Revolutionary War, 1956-58.* New York, Pathfinder.

Guevara, E. C. (1997), *Che Guevara Reader: Writings on Guerrilla Strategy, Politics and Revolution,* ed. David Deutschmann. Melbourne, Ocean Press.

Guevara, E. C. (1998), *Guerrilla Warfare.* Lincoln, University of Nebraska Press.

Guha. R. (1982a), 'On Some Aspects of the Historiography of Colonial India', *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society,* 1-8.

Guha, R. (1982b), 'Preface', *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society.* Delhi, Oxford University Press, vii-viii.

Guha, R. (1983), *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India.* Delhi, Oxford University Press.

Guha, R. (1997), *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India.* Cambridge, MA, Harvard University Press.

Gupta, A. (1998), *Postcolonial Developments: Agriculture in the Making of Modern India.* Durham, NC, Duke University Press.

Gupta, R. (1982), *Bihar Peasantry and the Kisan Sabha, 1936-1947.* New Delhi, People's Publishing House.

Gutierrez, G. (1988), *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* [1971], revd edn. London, SCM Press.

Gutierrez, G. (1993), *Las Casas: In Search of the Poor of Jesus Christ.* Maryknoll, NY, Orbis Books.

Habermas, J. (1984-7), *Theory of Communicative Action,* 3 vols. Cambridge, Polity Press.

Hadjor, K. B. (1993), *The Penguin Dictionary of* Third *World Terms.* London, Penguin.

Haithcox, J. P. (1971), *Communism and Nationalism in India: M. N. Roy and Comintern Policy, 1920-1939.* Princeton, NJ, Princeton University Press.

Halevy, E. (1951), *Imperialism and the Rise of Labour (1895-1905)* [1926] 2nd edn, trans. E. I. Watkin. London, Ernest Benn.

Halliday, F. (1978), 'Revolution in Afghanistan', *New Left Review* 112, 3-44.

Hannerz, U. (1996), *Transnational Connections: Culture, People, Places.* London, Routledge.

Hansen, T. B. and Jaffielot, C. (1998), *The BJP and the Compulsions of Politics in India.* Delhi, Oxford University Press.

Hardiman, D. (1981), *Peasant Nationalists of Gujarat: Kheda District, 1917-1934.* Delhi. Oxford University Press.

Hardiman, D. (1993), *Peasant Resistance in India, 1858-1914.* Delhi, Oxford University Press.

Hardiman, D. (1995), *The Coming of the Devi: Adivasi Assertion in Western India.* Delhi. Oxford University Press.

Hargreaves, A. G. (1995), *Immigration, 'Race' and Ethnicity in Contemporary France.* London. Routledge.

Hargreaves, A. G. and McKinney, M., eds (1997), *Post-Colonial Cultures in France.* London, Routledge, 1997.

Harlow, V. and Madden, F. (1953), *British Colonial Developments 1774-1834: Select Documents.* Oxford, Clarendon Press.

Harmand, J. (1910), *Domination et colonisation.* Paris, Flammarion.

Harris, L. and Worden, R. L. (1986), *China and the Third World: Champion or Challenger?* London, Croom Helm.

Harris, N. (1986), *The End of the Third World: Newly Industrializing Countries and the Decline of an Ideology.* Harmondsworth, Penguin.

Hasan, M. (1991), *Nationalism and Communal Politics in India, 1885-1930.* New Delhi. Manohar.

Hasan, M., ed. (1981), *Communal and Pan-Islamic Trends in Colonial India.* New Delhi, Manohar.

Hassan, H. A. (1999), *The Iraqi Invasion of Kuwait: Religion, Identity and Otherness in the Analysis of War and Conflict.* London, Pluto Press.

Haupt, G. (1972), *Socialism and the Great War: The Collapse of the Second International.* Oxford Clarendon Press.

Havinden, M. and Meredith, D. (1993), *Colonialism and Development: Britain and its Tropical Colonies, 1850-1960.* London, Routledge.

Hay, M. and Wright, M., eds (1982), *African Women and the Law.* Boston: Boston University Press.

Haynes, D. E. and Prakash, G. (1991), *Contesting Power: Resistance and Everyday Social Relations in South Asia.* Delhi, Oxford University Press.

Heehs, P. (1993), *The Bomb in Bengal: The Rise of Revolutionary Terrorism in India, 1900- 1910.* Delhi, Oxford University Press.

Hilferding, R. (1981), *Finance Capital: A Study of the Latest Phase of Capitalisi Development* [1910], trans. Tom Bottomore. London, Routledge & Kegan Paul.

Hirson, B. (1993), 'The Trotskyist Groups in South Africa: A Retrospective View'. *Revolutionary History* 4: 4, 25-56.

Ho, C. M. (1962), *Prison Diary,* trans. Aileen Palmer. Hanoi, Foreign Languages Pubilishing House.

Ho, C. M. (1967), *Ho Chi Minh On Revolution: Selected Writings, 1920-66.* New York, Praeger.

Hobsbawm, E. J. (1977), 'Some Reflections on "The Break-Up of Britain"', *New Left Review* 105, 3-23.

Hobsbawm, E.J. (1987), *The Age of Empire, 1875-1914.* London, Weidenfeld & Nicolson.

Hobson, J. A. (1938), *Imperialism: A Study* [1902] 3rd edn. London, George Allen & Unwin.

Hodgkin, T. (1833), *An Inquiry into the Merits of the American Colonization Society.* London, J. & A. Arch.

Hodgkin, T. (1834), *On the British African Colonization Society; to which are added some particulars respecting the American Colonization Society, and a letterfrom J. Hubbard on the same subject.* London, printed for Dr Hodgkin.

Hoganson, K. L. (1998), *Fighting for American Manhood: How Gender Politics Provoked the Spanish-American and Philippine-American Wars.* New Haven, CT, Yale University Press.

Holland, R. F. (1985), *European Decolonization 1918-81: An Introductory Survey.* London, Macmillan.

Honneth, A. and Jonas, H. (1988), *Social Action and Human Nature,* trans. Raymond Meyer. Cambridge, Cambridge University Press.

Hoogvelt, A. (1997), *Globalization and the Postcolonial World: The New Political Economy of Development.* Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.

Hooker, J. R. (1967), *Black Revolutionary: George Padmore's Pathfrom Communism to Pan- Afticanism.* New York, Praeger.

Hooker, J. R. (1975), *Henry Sylvester Williams: Imperial Pan-Africanist.* London, Collins.

Hooks, B. (1991), *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics.* London, Turnaround.

Horkheimer, M and Adorno, T. W. (1982), *Dialectic of Enlightenment* [1944], trans. John Cumming. New York, Continuum.

Horne, A. (1996), *A Savage War of Peace: Algeria 1954-62,* revd edn. London, Macmillan.

Hountondji, P. J. (1977), *Sur la 'Philosophie efricaine'.* Paris, Maspero.

Hountondji, P. J. (1996), *African Philosophy: Myth and Reality,* 2nd edn, trans. Henri Evans and Jonathan Ree. Bloomington, Indiana University Press.

Howe, S. (1993), *Anticolonialism in British Politics: The Left and the End of Empire, 1918-1964.* Oxford, Clarendon Press.

Howe, S. (2000), *Ireland and Empire: Colonial Legacies in Irish History and Culture.* Oxford, Oxford University Press.

Howell, D. (1986), *A Lost Left: Three Studies in Socialism and Nationalism.* Manchester, Manchester University Press.

Howitt, W. (1838), *Colonisation and Christianity: A Popular History of the Treatment of the Natives by the Europeans in All Their Colonies.* London, Longman, Orme, Brown, Green, and Longmans.

Hoy, D. C., ed. (1986), *Foucault: A Critical Reader.* Oxford, Blackwell Publishers.

Hudson, G. H. (1971), *Fifty Years of Communism: Theory and Practice 1917-1967.* Harmondsworth, Penguin.

Hudson, W. J., ed. (1971), *Australia and Papua New Guinea.* Sydney, Sydney University Press.

Huizer, G. (1973), *Peasant Rebellion in Latin America.* Harmondsworth, Penguin.

Hulme, P. (1986), *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797.* London, Methuen.

Hume, D. (1932), *The Letters of David Hume,* 2 vols, ed.J. Y. T. Greig. Oxford, ClarendonPress.

Hunt, J. D. (1993), *Gandhi in London,* revd edn. New Delhi, Promilla.

Huttenback, R. A. (1971), *Gandhi in South Africa: British imperialism and the India Question, 1860-1914.* Ithaca, NY, Cornell University Press.

Hutton, C. M. (1999), *Linguistics and the Third Reich: Mother-Tongue Fascism, Race and the Science of Language.* London, Routledge.

Hyam, R. (1976), *Britain's Imperial Century 1815-1914: A Study of Empire and Expansion.* London, Batsford.

Hyam, R. (1990), *Empire and Sexuality: The British Experience.* Manchester, Manchester University Press.

Hyndman, H. M. (1886), *The Bankruptcy of India, an Enquiry into the Administration of India under the Crown.* London, Swan Sonnenschein.

Hyndman, H. M. (1887), *The Indian Famine and the Crisis in India.* London, Edward Stanford.

Hyndman, H. M. (1907), *The Ruin of India by British Rule. Being the Verbatim Report of the Social-Democratic Federation to the International Socialist Conference at Stuttgart.* London. Twentieth Century Press.

Hyndman, H. M. (1919), *The Awakening of Asia.* London, Cassell.

Ikoku, S. G. (1971), *Le Ghana de Nkrumah: autopsie de ia Jere republique, 1957-1966,* traru. Yves Benot. Paris, Maspero.

Iliffe, J. (1995), *Africans: The History of a Continent.* Cambridge, Cambridge University Press.

Inglis, B. (1973), *Roger Casement.* London, Hodder & Stoughton.

Isaacman, A. F. and Isaacman, B. (1976), *The Tradition of Resistance in Mozambique Anticolonial Activity in the Zambesi Valley 1850-1921.* London, Heinemann.

Isaacman, A. F. and Isaacman, B. (1983), *Mozambique: From Colonialism to Revolution, 1900-1982.* Boulder, CO, Westview Press.

Jack, B. (1996), *Negritude and Literary Criticism: The History and Theory of "Negro-African" Literature in French.* Westport, CT, Greenwood Press.

Jackson, H. F. (1977), *The FLN in Algeria: Party Development in a Revolutionary Society.* Westport, CT, Greenwood Press.

Jacobs, J. (1996), *Edge of Empire: Postcoloniality and the City.* London, Routledge.

Jacobs, J. M. (1997), 'Resisting Reconciliation: The Secret Geographies of (Post) colonial Australia', in Steve Pile and Michael Keith, eds, *Geographies of Resistance.* London, Routledge: 201-18.

Jaffrelot, C. (1993), *Les nationalistes hindous: ideologie, implantation et mobilisarion des annees 1920 aux annees 1990.* Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

Jalal, A. (1985), *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan.* Cambridge, Cambridge University Press.

Jamal, M., ed. (1986), *The Penguin Book of Modern Urdu Poetry,* trans. Mahmood Jamal. Harmondsworth, Penguin.

James, C. L. R. (1937), *World Revolution 1917-1936: The Rise and Fall of the Communist International.* London, Martin Secker & Warburg.

James, C. L. R. (1938), *History of Negro Revolt.* London, Fact Monographs.

James, C. L. R. (1969), *A History of Pan-African Revolt,* 2nd edn. Washington, Drum and Spear Press.

James, C. L. R. (1977), *Nkrumah and the Ghana Revolution.* London, Allison & Busby.

James, C. L. R. (1980), *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution.* London, Allison & Busby.

James, C. L. R. (1987), *C. L. R. James and British Trotskyism: An Interview.* London, Socialist Platform.

James, C. L. R. (1992), *The C. L. R. James Reader,* ed. Anne Grimshaw. Oxford, Blackwell Publishers.

James, W. (1998), *Holding Aloft the Banner of Ethiopia: Caribbean Radicalism in Early Twentieth-century America.* London, Verso.

Jan Mohamed, A. R. (1992), 'Worldliness-without-World, Homelessness-as-Home: Toward a Definition of the Specular Border Intellectual', in *Edward Said: A Critical Reader,* ed. Michael Sprinker. Oxford, Blackwell Publishers, 96-120.

Jansen, G. H. (1966), *Afro-Asia and Non-alignment.* London, Faber & Faber.

Jayawardena, K. (1986), *Feminism and Nationalism in the Third World.* London, Zed Books.

Jayawardena, K. (1988), *The Origins of the Left Movement in Sri Lanka.* Colombo, Sartjiva Books.

Jayawardena, K. (1995), *The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia during British Colonial Rule.* New York, Routledge.

Jebb, R. (1905), *Studies in Colonial Nationalism.* London, Arnold.

Jeffery, K. (1996), *An Irish Empire? Aspects of Ireland and the British Empire.* Manchester, Manchester University Press.

Jeganathan, P. and Ismail, Q., eds (1995), *Unmaking the Nation: The Politics of Identity and History in Modern Sri Lanka.* Colombo, Social Scientists' Association.

Jelin, E. (1990), *Women and Social Change in Latin Amen'ca.* London, Zed Books.
Jenkins, Roy (1965), *Dilke: A Victorian Tragedy,* revd edn. London, Collins.

Jenks, E. (1937), *The Government of the British Empire,* 5th edn. London, John Murray.

Jinadu, A. and Mandaza, I. (1986), *African Perspectives on the Non-aligned Movement.* Harare, African Association of Political Science.

Jones, E. C. (1857), *The Revolt of Hindostan, or The New World.* London, G. Routledge.

Jones, J. (1996), *The League Against Imperialism.* London, Socialist History Society.

Joshi, P. C. (1986), *Marxism and Social Revolution in India, and Other Essays.* New Delhi, Patriot Publishers.

July, R. W. (1968), *The Origins of Modem African Thought: Its Development in West Africa during the Nineteenth and Twentieth Centun'es.* London, Faber & Faber.

Kahin, G. M. (1952), *Nationalism and Revolution in Indonesia.* Ithaca, NY, Cornell University Press.

Kahin, G. M. (1956), *The Asian-African Conference, Bandung, Indonesia, April 1955.* Ithaca, NY, Cornell University Press.

Kandiyoti, D., ed. (1991), *Women, Islam and the State.* Basingstoke, Macmillan.

Kanogo, T. (1987), *Squatters and the Roots of Mau Mau.* London, James Currey.

Kapur, S. (1992), *Raising up a Prophet: The African-American Encoimter with Gandhi.* Boston, Beacon Press.

Karnik, V. B., ed. (1957), *Indian Communist Party Documents, 1930-1956.* Bombay, Democratic Research Service.

Kaunda, K. D. (1967), *Humanism in Zambia and a Guide to its Implementation.* Lusaka, Zambia Information Services.

Kaunda, K. D. (1974), *Humanism in Zambia and a Guide to its Implementation. Part 2.* Lusaka, Division of National Guidance.

Kaunda, K. D. (1982), *Kaunda on Violence* [1980]. London, Sphere Books.

Kaur, M. (1968), *Role of Wamen in the Freedom Movement, 1857-1947.* Delhi, Sterling Publishers.

Kautsky, K. (1975), *Socialism and Colonial Policy: An Analysis* [1907]. Belfast, Athol Books.

Kautsky, K. (1983), *Selected Political Writings,* ed. and trans. Patricke Goode. London, Macmillan.

Kautsky, K. (1988), *The Materialist Conception of History,* abridged John H. Kautsky, trans. Raymond Meyer, with John H. Kautsky. New Haven, CT, Yale University Press.

Kay, C. (1989), *Latin American Theories of Development and Underdevelopment.* London, Routledge.

Kaye, S. C. (1971), *Communism in India.* Calcutta, Editions Indian.

Keddie, N. (1981), *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran.* New Haven. CT, Yale University Press.

Kedourie, E. (1971), *Nationalism in Asia and Africa.* London, Weidenfeld & Nicolson.

Keith, A. B. (1916), *Imperial Unity and the Dominious.* Oxford, Clarendon Press.

Keith, Arthur Berriedale, ed. (1932), *Speeches and Documents on the British Dominions 1918-1931: From Self-government to National Sovereignty.* London, Oxford University Press.

Kelley, R. D. G. (1994), *Race Rebels: Culture, Politics, and the Black Working Class.* New York, Free Press.

Kelly, G. A. (1965), *Lost Soldiers: The French Army and Empire in Crisis, 1947-1962.* Cambridge, MA, MIT Press.

Kendle, J. (1989), *Ireland and the Federal Solution: The Debate over the United Kingdom Constitution, 1870-1921.* Kingston and Montreal, McGill-Queen's University Press.

Kendle, J. (1997), *Federal Britain: A History.* London, Routledge.

Kenyatta, J. (1938), *Facing Mount Kenya: The Traditional Life of the Gikuyu.* London, Secker and Warburg.

Ker, J. C. (1973), *Political Trouble in India, 1907-1917* [1917]. Calcutta, Editions India.

Khairi, S. R. (1995) *Jinnah Reinterpreted: The Journey from Indian Nationalism to Muslim Statehood.* Karachi, Oxford University Press.

Khaled, L. (1973), *My People Shall Live: The Autobiography of a Revolutionary,* ed. George Hajjar. London, Hodder and Stoughton.

Khilnani, S. (1997), *The Idea of India.* London, Hamish Hamilton.

Kiernan, V. G. (1995), *Imperialism and its Contradictions,* ed. Harvey J. Kaye. New York: Routledge.

Kim, E. H. and Choi, C., eds (1998), *Dangerous Women: Gender and Korean Nationalism.* New York, Routledge.

Kinsbruner, J. (1994), *Independence in Spanish America: Civil Wars, Revolutions, and Underdevelopment.* Albuquerque, University of New Mexico Press.

Kishwar, M. (1986), *Gandhi and Women.* Delhi, Manushi Prakashan.

Knauss, P. R. (1987), *The Persistence of Patriarchy: Class, Gender, and Ideology in Twentieth Century Algeria.* New York, Praeger.

Knorr, K. E. (1944), *British Colonial Theories, 1570-1850.* Toronto, University of Toronto Press.

Koebner, R. and Schmidt, H. D. (1964), *Imperialism: The Story and Significance of Political Word, 1840-1960.* Cambridge, Cambridge University Press.

Koehn, N. F. (1994), *The Power of Commerce: Economy and Governance in the First British Empire.* Ithaca, NY, Cornell University Press.

Kopf, D.(1979), *The Brahmo Samaj and the Shaping of the Modem Indian Mind.* Princeton. NJ, Princeton University Press.

Krishnamurty, J., ed. (1989), *Women in Colonial India: Essays on Survival, Work and the State.* Delhi, Oxford University Press.

Kumar, N. ed. (1994), *Women as Subjects: South Asian Histories.* New Delhi, Book Review Literary Trust.

Kurian, K. M., ed. (1975), *India - State and Sodety: A Marxian Approach.* Bombay, Orient Longman.

Laclau, E. (1971), 'Feudalism and Capitalism in Latin America', *New Left Review* 67, 19-38.

Laclau, E. and Mouffe, C. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Democratic Politics,* trans. Winston Moore and Paul Cammack. London, Verso.

LaGuerre, J. G. (1984), *Enemies of Empire.* St Augustine, University of the West Indies Extra-Mural Studies Unit.

Lakshmi M., V. (1965), *Ruskin and Gandhi.* Varanasi, Sarva Seva Sangh Prakashan.

Laloum, J. and Allouche, J. L. (1992), *Les Juifs d'Algerie: Images et textes.* Paris, Editions du Scribe.

Lamouchi, N. (1996), *Jean-Paul Sartre et le tiers monde. Rhetorique d'un discours anticolonialiste.* Paris, L'Harmattan.

Langley, J. A., ed. (1979), *Ideologies of Liberation in Black Africa 1856-1970: Documents on Modern African Political Thought from Colonial Times to the Present.* London, Rex Collings.

Langley, J. A. (1973), *Pan-Africanism and Nationalism in West Africa 1900-1945: A Study in Ideology and Social Classes.* Oxford, Clarendon Press.

Laqueur, W. (1956), *Communism and Nationalism in the Middle East.* London, Routledge & Kegan Paul.

Laqueur, W. (1959), *The Soviet Union and the Middle East.* London, Routledge & Kegan Paul.

Laqueur, W., ed. (1958), *The Middle East in Transition.* London, Routledge & Kegan Paul.

Larbi Korang, K. and Slemon, S. (1997), 'Postcolonialism and Language', in *Writing and Africa,* ed. Mpalive-Hangson Msiska and Paul Hyland. Harlow, Longman, 246- 63.

Las Casas, B. (1992), *A Short Account of the Destruction of the Indies* [1542], trans. Nigel Griffin. London, Penguin.

Laushey, D. M. (1975), *Bengal Terrorism and the Marxist Left: Aspects of Regional Nationalism in India, 1905-1942.* Calcutta, Firma KLM.

Lawler, N. E. (1992), *Soldiers of Misfortune: Ivoirien Tirailleurs of World War II.* Athens, Ohio University Press.

Lazarus, N. (1999), *Nationalism and Cultural Practice in the Postcolonial World.* Cambridge, Cambridge University Press.

Lazreg, M. (1994), *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question.* New York, Routledge.

League Against Imperialism (1931), *Report of the National Conference of the League Against Imperialism.* London, League Against Imperialism and for National Independence.

League Against Imperialism (1935), *The British Empire.* London, League Against Imperialism and for National Independence.

Lee, F. (1988), *Fabianism and Colonialism: The Life and Political Thought of Lord Sydney Olivier.* London, Defiant Books.

Lenin, V. I. (1962), *The National-Liberation Movement in the East.* London, Lawrence & Wishart.

Lenin, V. I. (1964), *Questions cf National Policy and Proletarian Internationalism.* Moscow, Progress Publishers.

Lenin, V. I. (1965), *Imperialism, The Highest Stage of Capiralism: A Popular Outline* [1917]. Peking, Foreign Languages Press.

Lenin, V. I. (1968), *Selected Works.* London, Lawrence & Wishart.

Lenin, V. I. (1973), *On Imperialism and Imperialists.* Moscow, Progress Publishers.

Lenin, V. I. (1988), *What is to be Done?* [1902], trans. J. Fineberg, G. Hanna and R. Service. London, Penguin.

Leroy-Beaulieu, P. P. (1874), *De la Colonisation chez les peuples modernes. Ourage critique par l'Academie des sciences morales et politiques.* Paris, Guillaurnin.

Lerski, Jerzy J. (1968), *Origins of Trotskyism in Ceylon: A Documemary History of the Lanka Sama Samaja Party, 1935-1942.* Stanford, CA, Hoover Institution.

Levi-Strauss, C. (1966), *The Savage Mind* [1962], trans. anon. London, Weidenfeld: Nicolson.

Levi-Strauss, C. (1968), *Structural Anthropology,* Vol. 1, trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. London, Allen Lane.

Lewin, M. (1969), *Lenin's Last Struggle,* trans. A. M. Sheridan Smith. London: Faber & Faber.

Leys, C. (1996), *The Rise and Fall of Development Theory.* London. James Curry.

Lienhard, M. (1991), *La Voz y su huella: escritura y conflict ethnico-social en America Latino1492-1988.* Hanover, NH, Ediciones del Norte.

Likimani, M. (1985), *Passbook Number F. 47927: Women and Mau Mau in Kenya.* Basingstoke, Macmillan.

Lipsitz, G. (1997), "'Frantic to Join . . . the Japanese Army": The Asia Pacific War in the Lives of African Soldiers and Civilians', in Lisa Lowe and David Lloyd. (eds) *The Politics of Culture in the Shadow of Capital.* Durham, NC, Duke University Press: 324-53.

Lloyd, D. (1993), *Anomalom States: Irish Writing and the Post-colonial Moment.* Dublin: Lilliput Press.

Loew, R. (1979), 'The Politics of Austro-Marxism', *New Left Review:* 118: 15-51

Loomba, A. (1998), *Colonialism / Postcolonialism.* London, Routledge.

Louis, W. R., ed. (1976), *Imperialism:* The *Robinson and Gallagher Controversy.* New York, New Viewpoints.

Lowe, L. (1991), *Critical Terrains: French and British Orientalism.* Ithaca. NY University Press.

Lubenow, W. C. (1988), *Parliamentary Politics and the Home Rule Crisis. The British House of Commons in 1886.* Oxford, Clarendon Press.

Lucas, C. P., ed. (1912), *Lord Durham's Report on the Affairs of British North America.* 3 vols. Oxford, Clarendon Press.

Lugard, F. J. D. (1922), *The Dual Mandate in British Tropical Africa.* Edinburgh: Blackwood.

Luk, M. Y. L. (1990), The *Origins of Chinese Bolshevism: An Ideology in the Making: 1920- 1928.* Hong Kong, Oxford University Press.

Lumumba, P. (1972) *Lumumba Speaks: The Speeches and Writings of Patrice Lumumba 1958 - 1961* [1963], ed. Jean Van Lierde, trans. Helen R. Lane, introduction by Jean Paul Sartre. Boston, Little Brown.

Lustick, I. (1993), *Unsettled States, Disputed Lands: Britain and lreland. France and Algeria, Israel and the West Bank-Gaza.* Ithaca, NY, Cornell University Press.

Luxemburg, R. (1951), The *Accumulation of Capital,* trans. Agnes Schwarzchild. London: Routledge & Kegan Paul.

Luxemburg, R. and Bukharin, N. I. (1972), *Imperialism and the Accumulation of Capital.* ed. K.J. Tarbuck. London, Allen Lane.

Lynch, J. (1986), *The Spanish American Revolutions, 1808-1826,* 2nd edn. New York, Norton.

Lynch, J. and Humphreys, R. A. (1994), *Latin American Revolutions, 1808-1826: Old and New World Origins.* Norman, University of Oklahoma Press.

Lyons, E. (1937), *We Cover The World.* London, G. Harrap.

Lyotard, J. F. (1993), *Political Writings,* trans. Bill Readings and Kevin Paul Geiman. London: UCL Press.

McClintock, A. (1994), 'The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Postcolonialism"', in Colonial *Discourse / Postcolonial Theory,* ed. Francis Barker, Peter Hulme and Margaret Iverson. Manchester: Manchester University Press, 253-66.

McClintock, A. (1995), *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Context.* New York. Routledge.

McClintock, C. (1998), *Revolutionary Movements in Latin America: El Salvador's FMLN and Peru's Shining Path.* Washington, DC, United States Institute of Peace Press.

Maccoby, S. (1938), *English Radicalism 1853-1886.* London, George Allen & Unwin.

Maccoby, S. (1953), *English Radicalism 1886-1914.* London, George Allen & Unwin.

McCulloch, J. R. (1837), *Statistical Account of the British Empire,* 2 vols. London, Charles Knight.

McCulloch, J. (1983), *In the Twilight of Revolution: The Political Theory of Amilcar Cabral.* London: Routledge & Kegan Paul.

McDermott, K. and Agnew, J. (1996), *The Comintern: A History of International Communism from Lenin to Stalin.* Basingstoke, Macmillan.

Macdonell, D. (1986), *Theories of Discourse: An Introduction.* Oxford, Blackwell Publishers.

Marey, D. (1993), *The Lives of Michel Foucault.* London, Hutchinson.

McIntiyre, W. D. (1977), *The Commonwealth of Nations: Origin and Impact 1869-1971.* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Mack, S. D. (1994), *Mazzini.* New Haven, CT, Yale University Press.

McKay, C. (1929), *Banjo: A Story Without a Plot.* New York, Harper.

MacKenzie, J. M. (1984), *Propaganda and Empire: The Manipulation of British Public Opinion 1880-1960.* Manchester, Manchester University Press.

MacKenzie, J. M. (1995), *Orientalism: History, Theory and the Arts.* Manchester, Manchester University Press.

McNay, L. (1994), *Foucault: A Critical Introduction.* Cambridge, Polity Press.

McVey, R. T. (1957), *The Soviet View of the Indonesian Revolution: A Study in the Russian Attitude Towards Asian Nationalism.* Ithaca, NY, Modem Indonesia Project, Cornell University Press.

McVey, R. T. (1965), *The Rise of Indonesian Communism.* Ithaca, NY, Cornell University Press.

Maddox, G.,Giblin, J. L. and Kimambo, I. N., eds (1996), *Custodians of the Land: Ecology and Culture in the History of Tanzania.* London, James Currey.

Madhok, B. (1996), *R.S.S. and Politics: Story of Rashtriya Swayamsewak Sangh with Special Reference to Its Role in Indian Politics,* revd edn. Nagpur, Hindu Rajya Prakasha

Maina wa Kinyatti, ed. (1987), *Kenya's Freedom Struggle: The Dedan Kimathi Papers.* London, Zed Books.

Malik, K. (1996), *The Meaning of Race: Race, History and Culture in Westem Society.* Bassingstroke: Macmillan.

Malkani, K. R. (1980), *The RSS Story.* New Delhi, Impex India.

Malley, R. (1996), *The Call from Algeria: Third Worldism, Revolution, and the Turn to Islam.* Berkeley, University of California Press.

Mamdani, M. (1996), *Citizen and Subject: Contemporary Aftica and the Legacy of Late Colonialism.* London, James Currey.

Mani, L. (1989), 'Contentious Traditions: The Debate on *Sati* in Colonial India', in *Recasting Women: Essays in Colonial History,* ed. Kumkum Sangari and Sudesh Vaid. Delhi. Rab for Women, 88-126.

Mao Zedong (1965), *Selected Works of Mao Tse-Tung,* 5 vols. Peking, Foreign Languages Press.

Mao Zedong (1970), *Mao Papers. Anthology and Bibliography,* ed. Jerome Ch'en. London, Oxford University Press.

Mao Zedong (1989), *The Secret Speeches of Chairman Mao. From the Hundred Flowers to the Great Leap Forward,* ed. Roderick MacFarquhar, Timothy Cheek and Eugene Wu. Cambridge. MA, Harvard University Press.

Marcos, S. (1995), *Shadows of Tender Fury: The Letters and Communiques of Subcomandante Marcos and the Zapatista Army of National Liberation.* New York, MonchhReview Press.

Marcum, J. A. (1969-78), *The Angolan Revolution,* 2 vols. Cambridge, MIT Press.

Mariategui, J. C. (1971), *Seven Interpretive Essays on Peruvian Reality,* trans. Marjory Urquidi. Austin, University of Texas Press.

Mariategui, J. C. (1996), *The Heroic and Creative Meaning of Socialism,* trans. Michael Pearlman. Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press.

Marighella, C. (1971), *For the Liberation of Brazil.* Harmondsworth, Penguin.

Marighella, C. (1985), *Manual of the Urban Guerrilla.* Chapel Hill, NC, Documentary Publications.

Markovitz, I. L. (1969), *Leopold Sedar Senghor and the Politics of Negritude.* New York, Atheneum.

Marr, D. G. (1971), *Vietnamese Anticolonialism, 1885-1925.* Berkeley, University of California Press.

Marti, J. (1977), *Our America: Writings on aAtin America and the Struggle for Cuban Independence,* trans. Elinor Randall. New York, Monthly Review Press.

Marx, K. (1973a), *Surveys ftom Exile: Political Writings* Vol. 2, trans. Ben Fowkes and Paul Jackson. Harmondsworth, Penguin.

Marx, K. (1973b), *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy,* trans. Martin Nicolaus. Harmondsworth, Penguin.

Marx, K. (1974), *The First International and After: Political Writings* Vol. 3, ed. David Fernbach. Harmondsworth, Penguin.

Marx, K. (1975), *Early Writings,* trans. Rodney Livingstone and Gregor Bentom. Harmondsworth, Penguin.

Marx, K. (1976--81), *Capital,* 3 vols, trans. Ben Fowkes and David Fembach. Harmondsworth, Penguin.

Marx, K. (1977), *Selected Writings,* ed. David Mclellan. Oxford, Oxford University Press.

Marx, K. and Engels, F. (1934), *Selected Correspondence, 1846-1895.* trans. Dona Tarr. London, Lawrence & Wishart.

Marx, K. and Engels, F. (1952), *Manifesto of the Communist Party* [1848] Moscow: Progress Publishers.

Marx, K. and Engels, F. (1959), *The First Indian War of Independence 1857 – 1858.* London, Lawrence & Wishart.

Marx, K. and Engels, F. (1968), *On Colonialism,* 4th edn. Moscow. Progress Publishers.

Marx, K. and Engels, F. (1971), *Ireland and the Irish Question.* London. Lawrence Wishart.

Marx, K. and Engels, F. (1982), *Collected Works,* 50 vols. London, Lawrence & Wishart.

Masani, M. R. (1954), *The Communist Party of India: A Short History.* London, D. Verschoyle.

Masselos, J. (1993), *Indian Nationalism: An History,* 3rd edn. New Delhi, Sterling Publishers.

Maunaguru, S. (1995), 'Gendering Tamil Nationalism: The Construction of "Woman" in Projects of Protest and Control', in Pradeep Jeganathan and Qadri Ismail, eds, *Unmaking the Nation: The Politics of Identity and History in Modem Sri Lanka.* Colombo, Social Scientists' Association, 158-75.

Mayer, T., ed. (1994), *Women and the Israeli Occupation: The Politics of Change.* London, Routledge.

Mayer, T., ed. (2000), *Gender Ironies* of *Nationalism: Sexing the Nation.* London, Routledge.

Mayo, Katherine (1927), *Mother India.* London, Jonathan Cape.

Mazrui, A. A. (1990), *Cultural Forces in World Politics.* London, James Currey.

Mazrui, A. A., ed. (1993), *Africa Since 1935.* General History of Africa, Vol. 8. Oxford, Heinemann.

Mazrui, A. A. and Tidy, Michael (1984), *Nationalism and New States in Africa: From about 1935 to the Present.* Nairobi, Heinemann Educational Books.

Mazumdar, H. T. (1932), *Gandhi Versus the Empire.* New York, Universal Publishing.

Mba, N. (1982), *Nigerian Women Mobilized: Women's Political Activity in Southern Nigeria 1900-1965.* Berkeley, University of California Press.

Mehmet, O. (1995), *Westernizing the Third World: The Eurocentricity of European Economic Development Theories.* London, Routledge.

Mehrotra, N. C. (1986), *Indian Socialist Thinking: From Dayananda to J. P.* New Delhi, M.N. Publishers.

Mehta, S. (1990) 'The Role of Women in the Peasant Movement of Gujarat: A Study in Gandhian Phase', in *Gandhi: Historical and Contemporary Perspectives,* ed. Nageshwar Prasad. Delhi, Segment Book Distributors, 56-70.

Mehta, U. S. (1999), *Liberalism and Empire: A Study in Nineteenth-century British Thought.* Chicago, University of Chicago Press.

Meli, F. (1988), *South Africa Belongs to Us: A History of the ANC.* Harare, Zimbabwe Publishing House.

Memmi, A. (1967), *The Coloniser and the Colonised* [1957J, introduction by Jean-Paul Sartre. Boston, Beacon Press.

Mercer, K. (1994), *Welcome to theJungle: New Positions in Black Cultural Studies.* London, Routledge.

Merivale, H. (1861), *Lectures on Colonization and Colonies (Oxford Lectures 1839-41),* revd edn. London, Longmans, Green.

Merle. M. (1969), *L'Anticolonialisme europeen, de Las Casas a Marx.* Paris, Colin.

Mernissi, F. (1985), *Beyond the Veil: Male - Female Dynamics in Modem Muslim Society* revd edn London: Al Saqi.

Messauodi. K. and Schemla, E. (1998), *Unbowed: An Algerian Woman Confronts Islamic Fudamentalism,* trans. Anne C. Vila. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Meynier, G. (1981), *L'Algerie revelee. La guerre de 1914-1918 et le premier quart du XXe siècle.* Geneva, Droz.

Madgley, C. (1992), *Women against Slavery: The British Campaigns 1780-1870.* London, Routledge.

Madgley, C., ed. (1998), *Gender and lmperialism. Manchester,* Manchester University Press.

Mikell, G., ed. (1997), *African Feminism.* Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Mill, J. S. (1984), *Essays on Equality, Law, and Education,* ed. John M. Robson. London. Routledge.

Miller, C. L. (1990), *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa.* Chicago, Chicago University Press.

Miller, C. L. (1998), *Nationalists and Nomads: Essays on Francophone African Literature and Culture.* Chicago, Chicago University Press.

Miller, J. (1994), *The Passion of Michel Foucault.* London, Flamingo.

Mills, S. (1991), *Discourses of Difference: An Analysis of Women's Travel Writing and Colonialism.* London, Routledge.

Milton, D., Milton, N., and Schumann, F., eds (1977), *People's China: Social Experimentation, Politics, Entry on to the World Scene 1966-72.* Hannondsworth, Penguin.

Minault, G. (1982), *The Khilafat Movement: Religious Symbolism and Political Mobilization in India.* Delhi, Oxford University Press.

Minh-ha, Trinh (1989), *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism.* Bloomington. Indiana University Press.

Mirza, H. (1997), *Black British Feminism: A Reader.* London, Routledge.

Mitchell, T. (1988), *Colonising Egypt.* Cambridge, Cambridge University Press.

Moghadam, V., ed. (1994), *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies.* London, Zed Books.

Moguel, J. (1998), *Chiapas: laguerra de los signos: del amanecer zapatista de 1994 a la masacre de Acteal.* Mexico City, Juan Pablos Editor: La Jornada Ediciones.

Mohanty, C. T. (1984), 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse', *Boundary* 2 spring/fall, 71-92.

Mohanty, C. T., Russo, Ann and Torres, Lourdes, eds (1991), *Third World Women and the Politics of Feminism.* Bloomington, Indiana University Press.

Mohanty, M. (1977), *Revolutionary Violence: A Study of the Maoist Movement in India.* New Delhi, Sterling Publishers.

Mohanty, M., Mukherji, P. N. and Tornquist, O. (1998), *People's Rights: Social Movements and the State in the Third World.* New Delhi, Sage.

Mondlane, E. (1969), *The Struggle for Mozambique.* Hannondsworth, Penguin.

Monteil, V. (1982), *Les Musulmans sovihiques.* Paris, Seuil.

Montgomery, M. (1987), *Imperialist Japan: The Yen to Dominate.* New York, St Martin's Press.

Moore-Gilbert, B. (1997), *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics.* London, Verso.

Moore-Gilbert, B. (1999), 'Postcolonial Cultural Studies and Imperial Historiography: Problems of lnterdisciplinarity,' *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 1: 3, 397-411.

Moran, S. F. (1994), *Patrick Pearse and the Politics of Redemption: The Mind of the Easter Rising, 1916.* Washington, DC, Catholic University of America Press.

Morel, E. D. (1903), *The Congo Slave State, A Protest Against The New African Slavery.* Liverpool, J. Richardson & Sons.

Morel, E. D. (1904a), *King Leopold's Rule in Africa.* London, Heinemann.

Morel, E. D. (1904b), *The Scandal of the Congo, Britain's Duty.* Liverpool, John Richardson & Sons.

Morel, E. D. (1906), *Red Rubber: The Story of the Rubber Slave Trade Flourishing On the Congo in 1906.* London, T. Fisher Unwin.

Morley, J. (1893), *The Life of Richard Cobden (1879).* London, T. Fisher Unwin.

Mortimer, R. A. (1964), *The Third World Coalition in International Politics.* Boulder, CO, Westview Press.

Mosse, G. L. (1985), *Nationalism and Sexuality: Respectability and Abnormal Sexuality in Modern Europe.* New York, Fertig.

Msiska, M. H. and Hyland, P., eds (1997), *Writing and Africa.* Harlow, Longman.

Mudimbe, V. Y. (1988), *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge.* London, James Currey.

Mudimbe, V. Y., ed. (1992), *The Surreptitious Speech: 'Presence Africaine' and the Politics of Otherness, 1947-1987.* Chicago, University of Chicago Press.

Mukherjee, A. (1990), 'Whose Post-colonialism and Whose Postmodernism?' *World Literature Written in English, 30:* 2, 1-9.

Müller, J. W. and Sauvant, K. P. (1993), *Chronology, Bibliography and Index for the Group of 77 and the Non-aligned Movement.* New York, Oceana.

Mumtaz, K. and Shaheed, F., eds (1987), *Women of Pakistan: Two Steps Forward, One Step Back?* London, Zed Books.

Munck, R. (1986), *The Difficult Dialogue: Marxism and Nationalism.* London, Zed Books.

Munck, R. and O'Hearn, D., eds (1999), *Critical Development Theory: Contributions to a New Paradigm.* London, Zed Books.

Muzaffarlmam, Md. (1987), *Role of Muslims in the National Movement, 1912-1930: A Study of Bihar.* Delhi, Mittal Publications.

Myers, R. H. and Peattie, M. R., eds (1984), *The Japanese Colonial Empire 1895-1945.* Princeton, NJ, Princeton University Press.

Naldi, G. J. (1999), *The Organization of African Unity: An Analysis of its Role,* 2nd edn. New York, Mansell.

Namboodiripad, E. M. S. (1994), *The Communist Party in Kerala: Six Decades of Struggle and Advance.* New Delhi, National Book Centre.

Nanda, B. R., ed. (1976), *Indian Women from Purdah to Modernity.* London, Sangam.

Nandy, A. (1980), *At the Edge of Psychology: Essays in Politics and Culture.* Delhi, Oxford University Press.

Nandy, A. (1983), *Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism.* Delhi, Oxford University Press.

Nandy, A. (1987), *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness.* Delhi, Oxford University Press.

Nandy, A. (1995), *The Savage Freud, and Other Essays on Possible and Retrievable Selves.* Delhi, Oxford University Press.

Napier, C. C. J. (1835), *Colonization; Particularly in Southern Australia: with some remarks on small farms and over population.* London, T. & W. Boone.

Narayan, J. (1936), *Why Socialism?* Benares, All India Congress Socialist Party.

Narayan, J. (1957), *From Socialism to Saroodaya.* Rajghat, Akhil Bharat Sarva Seva Sangh Prakashan.

Nederveen Peterse, Jan P. (1990), *Empire and Emancipation: Power and Liberation on a World Scale.* London, Pluto Press.

Nehru, J. (1936), *An Autobiography; With Musings on Recent Events in India.* London, John Lane.

Nehru, J. (1941), *The Unity of India: Collected Writings 1937-1940.* London, Lindsay Drummond.

Nehru, J. (1946), *The Discovery of India.* London, Meridian Books.

Neuhauser, C. (1968), *Third World Politics: China and the Afro-Asian People's Solidarity Organization, 1957-1967.* Cambridge, MA, Harvard University Press.

New York State Legislature. Joint Committee Investigating Seditious Activities (1920), *Revolutionary Radicalism: Its History, Purpose and Tactics, with an exposition and discussion of the steps being taken and required to curb it,* 4 vols. Albany, NY, J. B. Lyon.

Ngugi, W. T. (1981), *Decolonizing the Mind.* London, James Currey.

Ngugi, W. T. (1983), *Barrel of a Pen: Resistance to Repression in Neo-colonial Kenya.* London, New Beacon Books.

Ngugi, W. T. (1993), *Moving the Centre:* The *Struggle for Cultural Freedoms.* London. James Currey.

Nimni, E. (1991), *Marxism and Nationalism: 711eoretical Origins of a Political Crisis.* preface by Ernesto Laclau. London, Pluto.

Niranjana, T. (1992), *Siting Translation: History, Post-Structuralism, and the Colonial Context.* Berkeley, University of California Press.

Nkrumah, K. (1957), *The Autobiography of Kwame Nkrumah.* Edinburgh, T. Nelson.

Nkrumah, Kwame (1961a), *I Speak of Freedom: A Statement of African Ideology.* London, Heinemann.

Nkrumah, K. (1961b), *Building a Socialist State.* Accra, Government Printer.

Nkrumah, K. (1965), *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism.* London, Heim·mann.

Nkrumah, K. (1968), *Handbook of Revolutionary Waifare: A Guide to the Armed Phase of the African Revolution.* London, Panaf Books.

Nkrumah, K. (1970), *Consciendsm: Philosophy and Ideology for Decolonization* [1964J, revd edn. New York, Monthly Review Press.

Nkrumah, K. (1973), *Revolutionary Path.* London, Panaf Books.

North, R. C. and Eudin, X. J. (1977), *M. N. Roy's Mission to China: The Communist-Kuomintang Split of 1927*. New York, Octagon Books.

Noyes, J. *(1992), Colonial Space: Spatiality in the Discourse of German South West Africa 1884- 1915*. Chur, Switzerland, Harwood.

Nussbaum, M. and Glover, J. (1995), *Women, Culture, and Development: A Study (Human Capabilities*. Oxford, Clarendon Press.

Nyerere, J. (1968), *Ujamaa: Essays on Socialism*. Dar es Salaam, Oxford University Press.

O'Balance, E. (1966), *Malaya: The Commmunist Insurgent War 1948-60*. London, Faber.

O'Hanlon, R., ed. (1994), *A Comparison Between Women and Men: Tarabai Shinde and the Critique of Gender Relations in Colonial India*. Madras, Oxford University Press.

Olorunsola, V. A., ed. (1972), *The Politics of Cultural Sub-nationalism in Africa*. New York. Anchor Books.

Omvedt, G. (1993), *Reinventing Revolution: New Social Movements and the Socialist Tradition in India*. Armonk, NY, M. E. Sharpe.

Omvedt, G. (1994), 'Reconstructing the Methodology of Exploitation: Class, Caste and Gender as Categories of Analysis in Post-Colonial Societies', in *Understanding the Post-colonial World: Theory and Method,* ed. Neera Chandhoke. Delhi, Sterling Publishers, 117-31

Ortiz, F. (1995), *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar,* trans. Harriet de Onis. Durham, NC, Duke University Press.

Osterhammel, J. (1997), *Colonialism: A Theoretical Overview* [1995], trans. Shelley Frisch. Princeton, NJ, Marcus Wiener; Kingston, Ian Randle.

Ottaway, D. and Ottaway, M. (1970), *Algeria: The Politics of a Socialist Revolution*. Berkeley, University of California Press.

Overstreet, G. D. and Windmiller, M. (1959) *Communism in India*. Berkeley, University of California Press.

Padmore, G. (1931), The *Life and Struggles of Negro Toilers*. London, RILU Magazine.

Padmore, G. (1936), *How Britain Rules Africa*. London, Wishart Books.

Padmore, G. (1937), *Africa and World Peace*. London, M. Secker & Warburg.

Padmore, G. (1949), *Africa: Britain's Third Empire*. London, Dennis Dobson.

Padmore, G. (1956), *Pan-Afticanism or Communism?* The *Coming Struggle for Africa*. London, Dennis Dobson.

Padmore, G., ed. (1963), *Colonial and Coloured Unity: A Programme of Action: History of the Pan-Aftican Congress,* 2nd edn. London, Hammersmith Bookshop.

Padmore, G. and Pizer, D. (1946), *How Russia Transformed Her Colonial Empire: A Challenge to the Imperialist Powers.* London, Dennis Dobson.

Pagden, A. (1990), *Spanish Imperialism and the Political Imagination.* New Haven, CT, Yale University Press.

Pandey, G. (1978), The *Ascendancy of the Congress in Uttar Pradesh, 1926-34: A Study in Imperfect Mobilization.* Delhi, Oxford University Press.

Panikkar, K. M. (1995), *Culture, Ideology, Hegemony: Intellectuals and Social Consciousness in Colonial India.* New Delhi, Tulika.

Pankhurst, E. S. (1921), *Soviet Russia As I Saw It.* London, Workers' Dreadnought Publishers.

Pantham, T. (1995), *Political Theories and Sodal Reconstruction: A Critical Survey of the Literature on India.* New Delhi, Sage Publications.

Paranjape, M. R. (1993), *Decolonization and Development: Hind Svaraj Revisioned.* New Delhi, Sage.

Parekh, B. (1989), *Colonialism, Tradition and Reform: An Analysis of Gandhi's Political Discourse.* New Delhi, Sage Publications.

Parekh, B. (1997), *Gandhi.* Oxford, Oxford University Press.

Park, Y. and Sunder Rajan, R. (2000), 'Postcolonial Feminism/Postcolonialism and Feminism', in Sangeeta Ray and Henry Schwarz, eds, *A Companion to Postcolonial Studies.* Oxford, Blackwell Publishers, 53-71.

Parker, A., Russo, M., Sommer, D. and Yaeger, P., eds (1992), *Nationalisms and Sexualities.* London, Routledge.

Parliamentary Peace Aims Group (1941), *The Atlantic Charter: A Criticism.* London, Parliamentary Peace Aims Group.

Parry, B. (1987), 'Problems in Current Theories of Colonial Discourse', *Oxford Literary Review* 9: 27-58.

Parry, B. (1994a), 'Resistance Theory/Theorising Resistance, or Two Cheers for Nativism', in *Colonial Discourse I Postcolonial Theory,* ed. Francis Barker, Peter Hulme and Margaret Iverson. Manchester, Manchester University Press, 172-96.

Parry, B. *(1994b),* 'Signs *of* Our Times', *Third Text 28-9, 5-24.*

Parry, B. *(1998),* 'Liberation Movements: Memories of the Future', *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies 1:1, 45-51.*

Pasture, P. and Verberckmoes, J., eds *(1998), Working-Class Internationalism and the Appeal of National Identity: Historical Debates and Current Perspectives.* Oxford, Berg.

Patel, S. (1988), 'The Construction and Reconstruction of Women in Gandhi', *Economic And Political Weekly 23: 8, 377-87.*

Patnaik, A. K. (1992), *The Soviets and the Indian Revolutionary Movement, 1917-1929.* Delhi, Anamika Prakashan.

Patnaik, P. (1991), 'Marxism in India', in *A Dictionary of Marxist Thought*. 2nd edn, eds. Tom Bottomore, Laurence Harris, V. G. Kiernan and Ralph Miliband. Oxford: Blackwell Publishers, 359-61.

Patnaik, P. (1995), *Whatever Happened to Imperialism and Other Essays*. New Delhi.

Patouillet, J. (1904), *L'Imperialisme americain*. Paris, A. Rousseau.

Pearse, P. H. (1917-22), *Collected Works*, 3 vols. Dublin. Maunsel and Roberts.

Peberdy, M. (1985), *Tigray: Ethiopia's Untold Story*. London, Relief Society of Tigray Support Committee.

Pecheux, M. (1982), *Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious*. Trans. Nagpal. London, Macmillan.

Peggs, J. (1830), *India's Cries to British Humanity, relative to the suttee, infanticide, Brithis connexion with idolatry, ghaut murders, and slavery in India: to which is added humane hints for the melioration of the state of society in British India*, 2nd edn. London, Seely & Son.

Penvenne, J. M. (1995), *African Workers and Colonial Racism: Mozambican Strategies and Struggles in Lourenfo Marques, 1877-1962*. London, James Currey.

Perez, L. A. (1986), *Cuba under the Platt Amendment, 1902-1934*. Pirrsburgh: University of Pittsburgh Press.

Perez Beltran, C. (1997), *Mujeres argelinas en lucha por las libertades democraticas*. Granada: Editorial Universidad de Granada.

Perez Firmat, G. (1989), *The Cuban Condition: Translation and Identity in Modern Cuban Literature*. Cambridge, Cambridge University Press.

Peteet, J. M. (1991), *Gender in Crisis: Women and the Palestinian Resistance Movement:* New York, Columbia University Press.

Phadke, Y. D. (1967), 'The Historical Background of Mass Violence in India' in S. P. Aiyar ed., *The Politics of Mass Violence in India*. Bombay, Manaktalas, 14-52.

Phillips, A. (1989), *The Enigma af Colonialism: British Policy in West Africa*. London: James Currey.

Phillips, R. (1996), *Mapping Men and Empire: A Geography of Adventure*. London: Routledge.

Pick, D. (1989), *The Faces of Degeneration: A European Disorder 1848-1918*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pieterse, J. P. N. (1990), *Empire and Emancipation: Power and Liberation on a World Scale*. London, Pluto Press.

Pineda Gomez, F. (1997), *La irrupcion zapatista, 1911*. Mexico, D.F. Ediciones Era.

Pipes, R. (1997), *The Formation of the Soviet Union: Communism and Nationalism, 1917 – 1923*. revd edn. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Plaatje, S. T. (1990), *Mafeking Diary: A Black Man's View of a White Man's War*. Ed. John Comaroff, Brian Willan and Andrew Reed. Cambridge, Meridor.

Plekhanov, G. V. (1962), *Fundamental Problems of Marxism* [1908] Moscow: Progress Publihsers.

Ponnambalam, S. (1983), *Sri Lanka: National Conflict and the Tamil Liberation Struggle*. London, Zed Books.

Poppino, R. E. (1964), *International Communism in Latin America: A History of Movement,, 1917-1963*. New York: Free Press of Glencoe.

Porter, A. N. (1991), *Atlas of British Overseas Expansion*. London, Routledge.

Porter, A. (1994), *European Imperialism, 1860-1914*. Basingstoke. Macmillan.

Porter, B. (1968), *Critics of Empire: British Radical Attitudes to Colonialism in Africa 1895-1914*. London, Macmillan; New York, St Martin's Press.

Porter, B. (1975), *The Lion's Share: A Short History of British Imperialism 1850-1970*. London, Longman.

Porter, B. (1983), *Britain, Europe, and the World 1850-1982: Delusions of Grandeur*. London. Allen & Unwin.

Prago, A. (1970), *The Revolutions in Spanish America: The Independence Movements of 1808- 1825;* New York, Macmillan.

Prakash, G. (1990), *Bonded Histories: Genealogies of LAbour Servitude in Colonial India*. Cambridge, Cambridge University Press.

Prakash, G .(1999), *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*. Princeton, Princeton University Press.

Prakash, G., ed. (1995), *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: NJ, Princeton University Press.

Prasad, R. A. (1974), *Socialist Thought in Modem India*. Meerut, Meenakshi Prakashan.

Pratt, M. L. (1992), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London, Routledge.

Pratt, M. L. (1994), 'Transculturation and Autoethnography: Peru 1615/1980', in *Colonial Discourse / Postcolonial Theory,* ed. Francis Barker, Peter Hulme and Margaret Iverson. Manchester: Manchester University Press, 24-46.

Presley, C. A. (1992), *Kikuyu Women, the Mau Mau Rebellion, and Social Change in Kenya*. Boulder: CO, Westview Press.

Prochaska, D. (1990), *Making Algeria French: Colonialism in Bone, 1870-1920*. Cambridge, Cambridge University Press.

Quayson. A. (2000), *Postcolonialism: Theory, Practice or Process?* Cambridge, Polity Press.

Radhakrishnan, R. (1992), 'Nationalism, Gender and the Narrative of Identity', in Andrew Parker, Mary Russo, Doris Sommer and Patricia Yaeger, eds (1992), *Nationalisms and Sexualities*.London, Routledge, 77-95.

Rafael, V. L. (1988), *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca, NY, Cornell University Press.

Rafael, V. L., ed. (1995), *Discrepant Histories: Translocal Essays on Filipino Cultures*. Philaedelphia. Temple University Press.

Rahman, T. (1996), *Language and Politics in Pakistan*. Karachi, Oxford University Press.

Rahnema, M. and Bawtree, V., eds (1997), *The Post-Development Reader*. London, Zed Books.

Ram Chandra (1986), *Naujawan Bharat Sabha and Hindustan Socialist Republican Association / Army (H.S.R.A.)*. New Delhi, Ram Chandra.

Ram Gopal (1959), *Indian Muslims: A Political History (1858-1947)*. Bombay, Asia Publishing House.

Rama, A. (1982), *Transculturacion narrativa en America Latina*. Mexico, Siglo Veintiuno Editores.

Rama, A. (1996), *The Lettered City*, trans. and ed. John Charles Chasteen. Durham, NC, Duke University Press.

Rambai Sarasvati, P. (2000), *Pandita Ramabai Through Her Own Words: Selected Works*. ed Meera Kosambi. New Delhi, Oxford University Press.

Randall, M. (1992), *Gathering Rage: The Failure of Twentieth Century Revolutions to Develop a Feminist Agenda*. New York, Monthly Review Press.

Ranga, N. G. (1949), *Revolutionary Peasants: A Survey of the Various Revolutions that Peasants have Staged against Capitalism all over the World*. Delhi, Amrit Books.

Ranger, T. O. (1956), *Revolt in Southern Rhodesia, 1896-97*. Evanston, IL, Northwestern University Press.

Ranger, T. (1985), *Peasant Consciousness and Guerrilla War in Zimbabwe*. London, James Currey.

Rasul, Md. A. (1974), *A History of the All India Kisan Sabha*. Calcutta, National Book Agency.

Recham, B. (1996), *Les Musulmans algenens dans l'armee ftan faise, 1919-1945*. Paris, l'Harmattan.

Renan, E. (1896), *The Poetry of the Celtic Races, and Other Studies*, trans. William G. Hutchinson. London, Walter Scott.

Retamar, R. F. (1989), *Caliban and Other Essays*, trans. Edward Baker. Minneapolis, Minnesota University Press.

Ribeiro, D. (1977), *Fronteras indigenas de la civilizacion,* 4a ed. Mexico, Siglo Veintiuno.

Ribeiro, D. (1978a), *La cultura latinoamericana.* Mexico, Universidad Nacional Aut6noma de Mexico.

Ribeiro, D. (1978b), 0 *dilema da America Latina: estruturas depoder eforfas insurgentes.* Petr6polis, Brasil, Editora Vozes.

Rich, P. B. (1986), *Race and Empire in British Politics.* Cambridge, Cambridge University Press.

Riddell, J., ed. (1986a), *The Communist International in Lenin's Time. Lenin's Struggle for a Revolutionary International. Documents: 1907-1916. The Preparatory Years,* 2nd edn. New York, Pathfinder Press.

Riddell, John, ed. (1986b), *The Communist International in Lenin's Time. The German Revolution and the Debate on Soviet Power. Documents: 1918-1919. Preparing the Founding Congress.* New York, Pathfinder Press.

Riddell, J., ed. (1991), *The Communist International in Lenin's Time. Workers of the World and Oppressed Peoples, Unite! Proceedings and Documents of the Second Congress, 1920,* 2 vols. New York, Pathfinder Press.

Riddell, J., ed. (1993), *T11e Communist International in Lenin's Time. To See the Dawn. Baku, 1920 - First Congress of the Peoples of the East.* New York, Pathfinder Press.

Rigney, L. I. (1998), 'Native Title, The Stolen Generation and Reconciliation: The Struggle Facing Aboriginal and Torres Strait Islander Peoples in Australia', *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 1: 1 125-30.

Robbins, B. (1999), *Feeling Global: Internationalism in Distress.* New York, New York University Press.

Roberts, S. H. (1929), *The History of French Colonial Policy 1870-1925.* London, P. S. King.

Robinson, C. J. (1983), *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition.* London, Zed Books.

Robinson, R., Gallagher, J. and Denny, A. (1981), *Africa and the Victorians: The Official Mind of Imperialism,* 2nd edn. Basingstoke, Macmillan.

Rodinson, M. (1973), *Israel: A Colonial-Settler State?* New York, Monad Press.

Rodinson, M. (1979), *Marxism and the Muslim World* [1972]. London, Zed Books.

Rodney, W. (1989), *How Europe Underdeveloped Africa* [1972]. Nairobi, Heinemann Kenya.

Roebuck, J. A. (1849), *The Colonies of England: A Plan for the Government of Some Portion of our Colonial Possessions.* London, John W. Parker.

Romulo, C. P. (1956), *The Meaning of Bandung.* Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Ronfeldt, D. F. (1998), *The Zapatista 'Social Netwar' in Mexico.* Santa Monica, CA, Rand.

Rosberg, C. G. and Nottingham, J. C. (1966), *The Myth of 'Mau Mau': Nationalism in Kenya.* New York, Praeger.

Rostow, W. W. (1960), *The Stages of Economic Growth: A Non-communist Manifesto.* Cambridge, Cambridge University Press.

Rotberg, R. I. and Mazrui, A. A., eds (1970), *Protest and Power in Black Africa.* New York, Oxford University Press.

Roux, E. (1948), *Time Longer Than Rope: A History of the Black Man's Strugglefor Freedom in South Africa.* London, Gollancz.

Rowe, W. (1995), 'Against Single Vision', *Bulletin Latin American Research* 14: 1, 71-5.

Roy, D. K. S. (1992), *Women in Peasant Movements: Tebhaga, Naxalite and After.* New Delhi, Manohar.

Roy, M. N. (1922), *India in Transition,* with the collaboration of Abani Mukherji. Geneva, J. B. Target.

Roy, M. N. (1938), *My Experiences in China.* Bombay, Renaissance Publishing.

Roy, M. N. (1954), *Memoirs.* Bombay, Allied Publishers.

Rutherford, J. (1997), *Forever England: Reflections on Masculinity and Empire.* London, Lawrence & Wishart.

Said, E. W. (1978), 'The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions', *Critical Inquiry* 4: 4, 673-714; revised version in The *World the Text the Critic.* Cambridge, MA, Harvard University Press, 78-225.

Said, E. W. (1983), The *World the Text the Critic.* Cambridge, MA, Harvard University Press.

Said, E. W. (1985), *Orientalism: Western Representations of the Orient* [1978J. Harmondsworth, Penguin.

Said, E. W. (1986), 'Foucault and the Imagination of Power', in *Foucault: A Critical Reader,* ed. David Couzens Hoy. Oxford, Blackwell Publishers, 149-55.

Said, E. W. (1993), *Culture and Imperialism.* London, Chatto & Windus.

Sainsbury, J. (1987), *Diseffected Patriots: London Supporters* efRevolutionary *America 1769-82.* Gloucester, Alan Sutton.

Saivetz, C. R. (1989), *The Soviet Union in the Third World.* Boulder, CO, Westview Press.

Salih, T. (1969), *Season of Migration to the North,* trans. Denys Johnson-Davies. Oxford, Heinemann.

Samim, A. (1981), 'The Tragedy of the Turkish Left', *New Left Review* 126: 60-85.

Sampumanand (1961), *Indian Socialism.* London, Asia Publishing House.

San Juan, E. (1998), *Beyond Postcolonial Theory.* Basingstoke, Macmillan.

Sangari, K. and Vaid, S. (1989), *Recasting Women: Essays in Colonial History.* New Delhi, Kali for Women.

Sankara, T. (1988), *Thomas Sankara Speaks:* The *Burkina Faso Revolution, 1983-87,* trans. Samantha Anderson. New York, Pathfinder Press.

Sankaranh Nair, C. (1995), *Gandhi and Anarchy.* Reprint of 2nd edn, 1922. New Delhi, Mittal Publications.

Santiago, S. (1978), *Uma literatura nos tr6picos: ensaios sobre dependencia cultural.* Sao Paulo, Editora Perspectiva.

Sardar, Z., Nandy, A. and Wyn Davies, M. (1993), *Barbaric Others: A Manifesto on Western Racism.* London, Pluto Press.

Sareen, T. R. (1979), *Indian Revolutionary Movement Abroad, 1905-1921.* New Delhi, Sterling.

Sareen, T. R. (1993), *Indian Revolutionaries, japan and British Imperialism.* New Delhi, Anmol Publications.

Sarkar, S. (1973), The *Swadeshi Movement in Bengal, 1903-1908.* New Delhi, People's Publishing House.

Sarkar, S. (1989), *Modern India, 1885-1947,* 2nd edn. Basingstoke, Macmillan.

Sarkar, T. (1989), 'Politics and Women in Bengal - the Conditions and Meaning of Participation', in *Women in Colonial India: Essays on Suroival, Work and the State,* ed.Jayasankar Krishnamurty. Delhi, Oxford University Press, 231-41.

Sarkar, T. and Butalia, U., eds (1995), *Women and the Hindu Right.* New Delhi, Kali for Women.

Saro-Wiwa, K. (1992), *Genocide in Nigeria: The Ogoni Tragedy.* London, Lagos and Port Harcourt, Saros International Publishers.

Sartre, J. P. (1948), *Existentialism and Humanism* [1946J, trans. Philip Mairet. London. Methuen.

Sartre, J. P. (1958), *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* [19431- trans. Hazel E. Barnes. London, Methuen.

Sartre, J. P. (1963), *The Problem* efMethod [1960J, trans. Hazel E. Barnes. London, Methuen.

Sartre, J. P. (1964), *Situations, V. Colonialisme et neo-colonialisme.* Paris, Gallimard.

Sartre, J. P. (1966), 'Sartre repond', *La Quinzaine litteraire,* 15: 4-5.

Sartre, J. P. (1968), *The Communists and Peace, with a Reply to Claude Lefort,* trans. Martha H. Fletcher. New York, George Braziller.

Sartre, J. P. (1976a), *Critique of Dialectial Reason: Theory of Practical Ensembles* [1960J, Vol.1, trans. Alan Sheridan-Smith. London, Verso.

Sartre, J. P. (1976b), *Black Orpheus,* trans. S. W. Allen. Paris, Presence africaine.

Sartre, J. P. (1991), *Critique of Dialectial Reason: The Intelligibility of History* [1985J, Vol. 2. ed. Arlette Elkalm Sartre, trans. Quintin Hoare. London, Verso.

Sartre, J. P. and Dedijer, V. (1970), *War Crimes in Vietnam.* Nottingham, Bertrand Russell Peace Foundation Publications.

Sastri, P. (1985), *Socialist Thought in India: With Special Reference to Lohia's Quest-far Indigenous Socialism.* Jaipur, Printwell Publishers.

Sau, R. (1978), *Unequal Exchange, Imperialism and Underdevelopment: An Essay on rhe Political Economy of World Capitalism.* Calcutta, Oxford University Press.

Savarkar, V. D. (1942), *Hindutva: Whois a Hindu?,* 2nd edn. Bombay, Veer Savarkar Prakashan.

Savarkar, V. D. (1947), *The Indian War of Independence, 1857* [1909J. Bombay. Phoenix Publications.

Scammell, G. V. (1989), *The First Imperial Age: European Overseas Expansion c.1400-1715.* London, HarperCollins.

Schmidt, E. (1992), *Peasants, Traders, and Wives: Shona Women in the History of Zimbabwe, 1870-1939.* London, James Currey.

Schneider, W. H. (1982), *An Empire for the Masses: The French Popular Image of Africa. 1870-1900.* Westport, CT, Greenwood Press.

Schram, S. R. and Bastid, M. (1973), *Authority, Participation and Cultural Change tn China: Essays.* Cambridge, Cambridge University Press.

Schuyler, G. S. (1991), *Black Empire* [1937-8], ed. Robert A. Hill and R. Kent Rasmussen. Boston, Northeastern University Press.

Schuyler, R. L (1945), *The Fall of the Old Colonial System: A Study in British Fru Tradt 1770-1870.* London, Oxford University Press.

Schwarz, R. (1992), *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture,* ed. John Gledson. London, Verso.

Scott, D. (1995), 'Colonial Governmentality', *Social Text* 43: 191-200.

Scott, J. C. (1985), *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance.* New Haven. CT, Yale University Press.

Scott, J. C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts.* New Haven, CT, Yale University Press.

Seeley, J. R. (1971), *The Expansion of England* [1883J, ed. John Gross. Chicago, University of Chicago Press.

Seers, D., ed. (1981), *Dependency Theory: A Critical Reassessment.* London, Pinter.

Semmel, B. (1960), *Imperialism and Social Reform: English Social-Imperial Thought, 1895- 1914.* London, G. Allen & Unwin.

Semmel, B. (1962), *The Governor Eyre Controversy.* London, MacGibbon & Kee.

Semmel, B. (1970), *The Rise of Free Trade Imperialism: Classical Political Economy, the Empire of Free Trade and Imperialism 1750-1850.* Cambridge, Cambridge University Press.

Semmel, B. (1993), *The Liberal Ideal and the Demons of Empire: Theories of Imperialism from Adam Smith to Lenin.* Baltimore, MD, Johns Hopkins University Press.

Sen, A. (1982), *Poverty and Famine: An Essay on Entitlement and Deprivation.* Oxford, Clarendon Press.

Sen, A. and Ghosha, P. (1991), *Communist Movement in India: Historical Perspective and Important Documents.* Patna, Samkalin Prakashan.

Sen, S. K. (1985), *The Working Women and Popular Movements in Bengal: From the Gandhi Era to the Present Day.* Calcutta, K. P. Bagchi.

Sen, S. K. (1994), *Working Class Movements in India, 1885-1975.* Delhi, Oxford University Press.

Sen Gupta, B. (1972), *Communism in Indian Politics.* New York, Columbia University Press.

Sen Gupta, B. (1979), *CPI-M, Promises, Prospects, Problems.* New Delhi, Young Asia Publications.

Senghor, L. (1927), *LA Violation d'un pays.* Paris, Bureau d'Editions, de Diffusion, et de Publicite.

Senghor, L. S. (1964a), *On African Socialism,* trans. Mercer Cook. London, Pall Mall.

Senghor, L. S. (1964b), *Negritude et humanisme.* Paris, Editions du Seuil.

Senghor, L. S. (1983), *Liberte,* 6 vols. Paris, Seuil.

Serequeberhan, T. (1994), *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse.* New York, Routledge.

Seton-Watson, H. (1967), *The Russian Empire 1801-1917.* Oxford, Clarendon Press.

Shahbaz, M. (also known as Malcolm X) (1992) *By Any Means Necessary.* 2nd ed. New York: Pathfinder.

Shakir, M. (1970), *Khilafat to Partition: A Survey of Major Political Trends among Indian Muslims during 1919-1947.* New Delhi, Kalamkar Prakashan.

Shapiro, M. J. (1981), *Language and Political Understanding: The Politics of Discursive Practices.* New Haven, CT, Yale University Press.

Shanna, T. R. (1984), *Communism in India: The Politics of Fragmentation.* New Delhi, Sterling.

Shaw, A. G. L. (1966), *Convicts and the Colonies: A Study of Penal Transportation from Great Britain and Ireland to Australia and other parts of the British Empire.* London, Faber.

Shepherd, V., Brereton, B and Bailey, B. (1995), *Engendering History: Caribbean Women in Historical Perspective.* Kingston, Ian Randle Publishers.

Sheshadri-Crooks, K. (1994), 'The Primitive as Analyst: Postcolonial Feminism's Access to Psychoanalysis', *Cultural Critique* 28: 175-218.

Shivji, I. G. (1989), The *Concept {Human Rights in Africa.* London, CODESRIA.
Shohat, Ella (1992), 'Notes on the '"Post-Colonial"', *Social Text 31132,* 99-113.

Shohat, E. and Stam, R. (1994), *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media.* London, Routledge.

Singelrnann, P. (1980), *Structures of Domination and Peasant Movements in Latin America.* Columbia, University of Missouri Press.

Singh, N. and Singh, K. (1986), *Struggle for Free Hindustan: Ghadr Movement,* 3 vols. New Delhi, Atlantic Publishers & Distributors.

Singham, A. W. and Hune, S. (1986), *Non-alignment in an Age of Alignments.* London. Zed Books.

Sinha, B. K. (1994), *Indian Revolutionary Movement.* Pune, Lokamanya Tilak Smarak Trust.

Sinha, M. (1995), *Colonial Masculinity: The 'Manly Englishman' and the 'Effeminate Bengali" in the Late Nineteenth Century.* Manchester, Manchester University Press.

Sinha, M. (1999), 'The Lineage of the "Indian" Modern: Rhetoric, Agency and the Sarda Act in Late Colonial India', in *Gender, Sexuality and Colonial Modernities,* ed. Antoinette M. Burton. London, Routledge, 207-21.

Sinha, M., Guy, Donna and Woollacott, Angela (1999), *Feminisms and Internationalisms.* Oxford, Blackwell Publishers.

Sivanandan, A. (1982), *A Different Hunger: Writings on Black Resistance.* London, Pluto Press.

Sixth Pan African Congress (1976), *Resolutions and Selected Speeches ftom the Sixth Pan African Congress.* Dar es Salaam, Tanzania Publishing House.

Siemon, S. (1994), 'The Scramble for Post-Colonialism', in *De-Scribing Empire: Postcolonialism and Textuality,* ed. Chris Tiffin and Alan Lawson. London, Routledge, 15-32.

Siemon, S. and Tiffin, H., eds (1989), *After Europe: Critical Theory and Post-Colonial Writing.* Sydney, Dangaroo Press.

Smith, A. (1910), The *Wealth of Nations* [1776J, 2 vols, ed. E. R. A. Seligman. London. Dent.

Smith, A. D. (1986), *The Ethnic Origins of Nations.* Oxford, Blackwell Publishers.

Smith, A. D., ed. (1992), *Ethnicity and Nationalism.* Leiden, Brill.

Smith, G. (1863), *The Empire: A Series of Letters Published in* 'The *Daily News'.* Oxford. J. Henry and J. Parker.

Smith, L. T. (1998), *Decolonising Methodologies.* London, Zed Books.

Smith, W. D. (1986), *The Ideological Origins of Nazi Imperialism.* New York, Oxford University Press.

Smith Bell, S. (1859), *Colonial Administration of Great Britain.* London, Longman, Brown. Green, Longmans & Roberts.

Soekarno (1969), *Nationalism, Islam, and Marxism,* trans. Karel H. Warouw and Peter D. Weldon. Ithaca, NY, Modern Indonesia Project, Southeast Asia Program, Dept. of Asian Studies. Cornell University.

Sofri, G. (1999), *Gandhi and India.* Moreton-in-Marsh, Windrush Books.

Sofri, G., Rainero, R., Giovana, M., De Santis, S., Collotti Pischel. E. and Del Boac, A. (1968), *Lotte di liberazione e rivoluzioni in Aftica Nera, Egitto, Algeria, Cuba, Cina, Vietnam.* Turin, G. Giappichelli editore.

Soga, T. (1983), *The Journal and Selected Writings of the Reverend Tiyo Soga,* ed. Donovan Williams. Cape Town, A. A. Balkema.

Sorel, G. (1999), *Reflections on Violence,* ed. Jeremy Jennings. Cambridge, Cambridge University Press.

Spector, I. (1958), The *Soviet Union and the Muslim World, 1917-1958.* Seattle, University of Washington Press.

Spector, I. (1962), *The First Russian Revolution: Its Impact on Asia.* Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.

Spender, D. (1985), *Man Made Language,* 2nd edn. London, Routledge and Kegan Paul.

Spivak, G. C. (1985), 'Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice', *Wedge* 7/8: 120-30.

Spivak, G. C. (1987), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics.* New York, Methuen.

Spivak, G. C. (1993), *Outside in the Teaching Machine.* London, Routledge.

Spivak, G. C. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present.* Cambridge, MA, Harvard University Press.

Spratt, P. (1955), *Blowing Up India.* Calcutta, Prachi Prakashan.

Sprinker, M., ed. (1992), *Edward Said: A Critical Reader.* Oxford, Blackwell Publishers.

Srivastava, G. (1982), *Mazzini and his Impact on the Indian National Movement.* Allahabad, Chugh Publications.

Stalin, J. (1936), *Marxism and the National and Colonial Question.* London, Martin Lawrence.

Stalin, J. (1939), *Foundations of Leninism* [1924J. New York, International Publishers.

Staunton, I., ed. (1990), *Mothers of the Revolution: The War Experiences of Thirty Zimbabwean Women.* London, James Currey.

Stavenhagen, R., ed. (1970), *Agrarian Problems and Peasant Movements in Latin America.* Garden City, NY, Doubleday.

Stern, S. J. (1999), 'The Tricks of Time: Colonial Legacies and Historical Sensibilities in Latin America', in *Colonial Legacies: The Problem of Persistence in Latin American History,* ed. Jeremy Adelman. New York, Routledge, 135-50.

Stern, S. J., ed. (1998), *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995.* Durham, NC, Duke University Press.

Stevens, C. (1976), *The Soviet Union and Black Africa.* London, Macmillan.

Stoler, L. A. (1995), *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things.* Durham, NC, Duke University Press.

Strauss, G. L. M. (1875), *Men Who Have Made the New German Empire: A Series of Biographical Sketches.* London, Tinsley Brothers.

Strausz-Hupe, R. and Hazard, H. W., eds (1958), *The Idea of Colonialism.* London, Atlantic Books.

Strobel, M. (1979), *Muslim Women in Mombasa, 1890-1975.* New Haven, CT, Yale University Press.

Sturgis, J. L. *(1969), jolm Bright and the Empire.* London, Athlone Press.

Suleri, S. (1992), *The Rhetoric of English India.* Chicago, Chicago University Press.

Su1tan-Galiev, M. S. (1984), *Stati.* Oxford, Ob-vo issledovaniia Srednei Azii.

Sunder Rajan, R. (1993), *Real and Imagined Women: Gender, Culture, Postcolonialism.* London, Routledge.

Sunder Rajan, R. (1997), 'The Third World Academic in Other Places; or the Postcolonial Intellectual Revisited', *Critical Inquiry* 23: 3, 596-616.

Sunderland, J. T. (1932), *India in Bondage: Her Right to Freedom.* Calcutta, R. Chatterjee.

Sundkler, B. (1961), *Bantu Prophets in South Africa,* 2nd edn. London, Oxford University Press.

Suny, R. G. (1998), *The Soviet Experiment: Russia, the USSR, and the Successor States.* New York, Oxford University Press.

Tabata, I. B. (1974), *The Awakening of a People* [1950]. Nottingham, Spokesman Books.

Tabili, L. (1994), *'We Ask for British justice': Workers and Racial Dijference in Late Imperial Britain.* Ithaca, NY, Cornell University Press.

Tarlo, E. (1996), *Clothing Matters: Dress and Identity in India.* London, Hurst.

Taussig, M. T. (1986), *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing.* Chicago, University of Chicago Press.

Taylor, S. C. (1999), *Vietnamese Women at War: Fighting for Ho Chi Minh and the Revolution.* Lawrence, Kansas University Press.

Tham, S. J. and Lalita, K. (1993), *Women Writing in India: 600 BC to the Present,* 2 vols. Delhi, Oxford University Press.

Thomas, A. et al. (1994), *Third World Atlas,* 2nd edn. Milton Keynes, Open University Press.

Thompson, V. B. (1969), *Africa and Unity: The Evolution of Pan-Africanism.* London, Longmans. Green.

Thornton, A. P. (1985), *The Imperial Idea and its Enemies: A Study in British Power,* 2nd edn. Basingstoke, Macmillan.

Tiffin, C. and Lawson, A. (1994), *De-Scribing Empire: Postcolonialism and Textualicy.* London, Routledge.

Tinker, H. (1987), *Men Who Overturned Empires: Fighters, Dreamers and Schemers.* Basingstoke. Macmillan.

Todorov, T. (1993), *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought.* Cambridge, MA, Harvard University Press.

Törnquist, O. (1984), *Dilemmas of* Third *World Communism: The Destruction of the PKI in Indonesia.* London, Zed Books.

Törnquist, O. (1999), *Politics and Development: A Critical Introduction.* London, Sage Publications.

Toure, A. S. (1959), *Experience guineenne et unite africaine.* Paris, Presence Africaine.

Toure, A. S. (1976), *Revolution, culture, panefricanisme,* 3rd edn. Conakry, Bureau de presse de la presidence de la Republique.

Towa, M. (1971), *Essai sur la problematique philosophique da11S l'Afrique actuelle.* Yaounde. Editions CLE.

Trivedi, H. (1993), *Colonial Transactions: English Literature and India.* Calcutta, Papyrus.

Trivedi, H. and Mukherjee, M. (1996), *Intmogating Post-colonialism: Theory, Text and Context.* Shimla, Indian Institute of Advanced Study.

Trollope, J. (1983), *Britannia's Daughters: Women of the British Empire.* London, Hutchinson.

Trotsky, L. (1932), *Problems of the Chinese Revolution.* New York, Pioneer Publishers.

Trotsky, L. (1934), *T11e History of the Russian Revolution,* trans. Max Eastman. London. Victor Gollancz.

Trotsky, L. (1941), *Stalin: An Appraisal of the Man and His Influence.* New York, Harper.

Trotsky, L. (1945), *The First Five Years of tlze Communist International* [1924J. New York. Pioneer Publishers.

Trotsky, L. (1970), *Where is Britain Going?* [1925]. London, Socialist Labour League.

Trotsky, L. (1978), *Leon Trotsky on Black Nationalism and Self-Determination,* 2nd edn. New York, Pathfinder Press.

Tucker, V. (1997), *Cultural Perspectives on Development.* London, F. Cass.

Tucker, V. (1999), 'The Myth of Development: A Critique of a Eurocentric Discourw . in *Critical Development Theory: Contributions to a New Paradigm,* ed. Ronaldo Munck ,md Denis O'Hearn. London, Zed Books, 1-26.

Turner, B. S. (1974), 'The Concept of Social "Stationariness": Urilitarianism and Manism', *Science and Society* 38, 3-18.

Turner, B. S. (1978), *Marx and the End of Orientalism.* London, George Allen & Unwin

Turner, B. S. (1994), *Orienta/ism, Postmodernism and Globalism.* London, Routledge.

Twain, M. (1992), *Mark Twain's Weapons of Satire: Anti-Imperialist Writings on the PhilippineAmerican War,* ed. Jim Zwick. Syracuse, Syracuse University Press.

Ulyanovsky, R. (1978), *National Liberation.* Moscow, Progress Publishers.

Urdang, S. (1979), *Fighting Two Colonialisms: Women in Guinea-Bissau.* New York, Monthly Review Press.

Uyangoda, J. and Biyanwila, J. (1997), *Matters of Violence: Reflections on Social and Political Violence in Sri Lanka.* Colombo, Social Scientists' Association.

Vail, L. and White, L. (1980), *Capitalism and Colonialism in Mozambique: A Study of Quelimane District.* Minneapolis, University of Minnesota Press.

Vail, L. and White, L. (1991), *Southern African Voices in History.* London, James Currey.

Vaillant, J. G. (1990), *Black, French and African: A Life of Uopold Sedar Senghor.* Cambridge, MA, Harvard University Press.

Van, N. (1995), *Revolutionaries They Could Not Break:* The *Fight for the Fourth International in Indochina 1930-1945.* London, Index.

Van Deburg, W. L. (1997), *Modern Black Nationalismfrom Marms Gmvey to Louis Farrakhan.* New York, New York University Press.

Vanden, H. E. (1986), *National Marxism in Latin America: Jose Carlos Mariategui's Thought and Politics.* Boulder, CO, L. Rienner.

Vandevelde-Dailliere, H. (1980), *Femmes algeriennes a travers la condition feminine dans le constantillois depuis l'independance.* Alger, Office des publications universitaires.

Vatikiotis, P. J. (1978), *Nasser and His Generation.* London, Croom Helm.

Vatikiotis, P. J. (1991), The *Modern History of Egypt: From Muhammad Ali to Mubarak,* 4th edn. London, Weidenfeld & Nicolson.

Vaughan, M. (1991), *Curing Their flls: Colonial Power and African fllness.* Oxford, Blackwell Publishers.

Vieira, E. R. P. (1999), 'Postcolonialisms and the Latin Americas', *Interventions: International journal of Postcolonial Studies* 1: 2, 274-81.

Visram. R. (1986), *Ayahs, Lascars, and Princes: T11e Story of Indians in Britain 1700-1947*. London, Pluto Press.

Visvanathan, N., Duggan, L., Nisonoff, L. and Wiegersma, N. (1997), *The Women, Gender and Development Reader*. London, Zed Books.

Viswanathan, G. (1998), *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*. Princeton, N. J., Princeton University Press.

Visweswaran, K. (1996), 'Small Speeches, Subaltern Gender: Nationalist Ideology and its Historiography', *Subaltern Studies* IX, 83-125.

Von Eschen, P. M. (1997), *Race Against Empire: Black Americans and Anticolonialism, 1937- 1957*. Ithaca, NY, Cornell University Press.

Wade, P. (1997), *Race and Ethnicity in Latin America*. London, Pluto Press.

Wadstrom, C. B. (1794), *An Essay on Colonization, particularly applied to the West Coast of Africa, with some free Thoughts on Cultivation and Commerce*, 2 vols. London.

Wakefield, E. G. (1914), *A View of the Art of Colonization, in Letters Between a Statesman and a Colonist: Withpresent reference to the British Empire* [1849]. Oxford, Clarendon Press.

Walker, C., ed. (1990), *Women and Gender in Southern Africa to 1945*. London, James Currey.

Walker, C. (1991), *Women and Resistance in South Africa*, 2nd edn. Cape Town, David Philip.

Wallerstein, I. (1961), *Africa:* The *Politics of Independence*. New York, Vintage Books.

Wallerstein, I. (1974-89), *The Modem World System*, 3 vols. New York, Academic Press.

Wallerstein, I. (1979), *The Capitalist World Economy: Essays*. Cambridge, Cambridge University Press.

Wallerstein, I. (1984), *The Politics of the World-Economy: The States, the Movements and the Civilizations: Essays*. Cambridge, Cambridge University Press.

Wallerstein, I. (1995), 'The Insurmountable Contradictions of Liberalism: Human Rights and the Rights of Peoples in the Geoculture of the Modem World-System', *Sourh Atlantic Quarterly* 94: 4, 1161-78.

Wallerstein, I., ed. (1975), *World Inequality: Origins and Perspectives on the World Sy,. tem*. Montreal, Black Rose Books.

Wallerstein, I., Guido Bejar, R., Fernandez Reyes, O. and Torregrosa, M. L. (1990), *El Juicio al sujeto: un analisis global de los movimientos sociales*. Mexico, FLACSO. M. A. Porrua.

Walston, S. C. (1920), *The English-Speaking Brotherhood and the League of Nations.* 2nd. edn. Cambridge, Cambridge University Press.

Ware, V. (1992), *Beyond the Pale: White Women, Racism and History.* London, Verso.

Ware, V. (1996), 'Defining Forces: "Race", Gender and Memories of Empire', in The *Postcolonial Question: Common Skies, Divided Horizons,* ed. Iain Chambers and Lidia Curtis. London, Routledge, 142-56.

Warren, B. (1980), *Imperialism: Pioneer of Capitalism,* ed. John Sender. London, Verso.

Waterman, P. (1998), *Globalization, Social Movements, and the New Internationalisms.* London, Mansell.

Weber, T. (1997), *On the Salt March: The Historiography of Gandhi's March to Dandi.* New Delhi, Harper Collins.

Weinberger-Thomas, C. (1996), *Cendres d'immortalite: la cremation des veuves en Inde.* Paris, Seuil.

Weiner, M. (1966), *Modernization: The Dynamics of Growth.* New York, Basic Books.

Weisbord, R. G. (1973), *Ebony Kinship: Africa, Africans, and the Afro-American.* Westpon. CT, Greenwood Press.

Weiss, R. (1986), Tiw *Women of Zimbabwe.* London, Kesho Publications.

Wells, H. G. (1920), *Russia in the Shadows.* London, Hodder & Stoughton.

Wells, J. C. (1982), 'The History of Black Women's Struggles Against Pass Laws in South; Africa, 1900-56', in *African Women and the Law,* ed. Margaret Hay and Marcia Wright. Boston, Boston University Press, 145-68.

Wells, J. C. (1986), 'The War of Degradation: Black Women's Struggle Against Orange Free State Pass Laws, 1913', in *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa,* ed. Donald Crummey. London, James Currey, 253-70.

Wells, J. C. (1993), *We Now Demand!: The History of Women's Resistance to Pass Laws in South Africa.* Johannesburg, Witwatersrand University Press.

Werbner, R. and Ranger, T. (1996), *Postcolonial Identities in A.frica.* London. Books.

Whelan, F. G. (1996), *Edmund Burke and India: Political Morality and Empire.* Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

Wilford, R. and Miller, R. L. (1998), *Women, Ethnicity and Nationalism: The Politics of Transition.* London, Routledge.

Willetts, P. (1978), *The Non-aligned Movement: The Origins of a Third World Alliance.* London, Frances Pinter.

Williams, R. (1988), *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society.* London, Fontana.

Williamson, E. (1992), *The Penguin History of Latin America.* London, Allen Lane.

Wilson, E. T. (1974), *Russia and Black Africa before World War II.* New York, Holmes & Meier.

Wilson, E. T. (1980), 'Russia's Historic Stake in Black Africa', in *Africa and International Communism,* ed. David E. Albright. London, Macmillan, 67-92.

Wolf, E. R. (1971), *Peasant Wars of the Twentieth Century.* London, Faber & Faber.

Wolfenstein, E. V. (1967), *The Revolutionary Personality: Lenin, Trotsky, Gandhi.* Princeton, NJ, Princeton University Press.

Wolfenstein, E. V. (1981), *The Victims of Democracy: Malcolm X and the Black Revolution.* Berkeley, University of California Press.

Wolfenstein, E. V. (1993), *Psychoanalytic-Marxism: Groundwork.* London, Free Association.

Wolpert, S. A. (1989), *Tilak and Gokhale: Revolution and* Reform in *the Making of Modern India.* Delhi, Oxford University Press.

Womack, J., Jr. (1972), *Zapata and the Mexican Revolution.* Harmondsworth, Penguin.

Wood, N. (1998), 'Remembering the Jews of Algeria', in *Translating 'Algeria', Parallax* 7, 169-84.

World Development Movement (1999), 'In the Real World of the WTO the Sun Does Not Always Shine', *Financial Times* 22 November 1999.

Wright, M. (1993), *Strategies of Slaves and Women. Life Stories from East / Central Africa.* London, James Currey.

Wright, R. (1956), *The Colour Curtain: A Report on the Bandung Conference.* London, Dobson.

Wrong, E. M. (1926), *Charles Buller and Responsible Government.* Oxford, Clarendon Press.

Yegenoglu, M. (1998), *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism.* Cambridge, Cambridge University Press.

Young, R. J. C., ed. (1981), *Untying the Text: A Post-Structuralist Reader.* London, Routledge & Kegan Paul.

Young. R. J. C. (1990), *White Mythologies: Writing History and the West.* London, Routledge.

Young, R. J. C. (1995a), *Colonial Desire: Hybridity* in *Culture, Theory and Race.* London, Routledge.

Young, R. J. C. (1995b), 'Foucault on Race and Colonialism', *New Formations* 25, 57- li5.

Young, R. J. C. (1996), *Torn Halves: Political Conflict in Literary and Cultural Theory.* Manchester, Manchester University Press.

Young, R. J. C. (1998), 'The Overwritten Unwritten: Nationalism and its Doubles in Post-Colonial Theory', in *(Un)writing Empire,* ed. Theo D'haen. Amsterdam and Atlanta, R.odopi, 15-34.

Young, R. J. C. (1999), '"Dangerous and Wrong": Shell, Intervention, and the Politics of Transnational Companies', *Interventions: International journal of Postcolonial Studies* 1: 3, 439-64.

Yuval-Davis, N. (1997), *Gender* & *Nation.* London, Sage.

Yuval-Davis, N. and Anthias, F., eds (1989), *Woman - Nation - State.* Basingstoke, Macmillan.

Zavala, I. M. (1992), *Colonialism and Culture: Hispanic Modemisms and the Social Imaginary.* Bloomington, Indiana Universitv Press.

Zavala, I. M. and Rodriguez, R. (1980), *The Intellectual Roots* ef*Independence: An Anthology of Puerto Rican Political Essays.* New York, Monthly Review Press.

Zhang, Y. (1991), *China in the International System, 1918-20: The Middle Kingdom ac rhr Periphery.* Basingstoke, Macmillan.

Dizin

A

Abdel-Malek, Anouar 6, 58, 134, 211, 226, 227, 228, 229, 232, 233, 234, 237, 241, 242, 254, 255, 282, 381, 575

Abdülkerim 207

Açlık grevleri 395

Adorno, Theodor 151, 456, 459, 581, 599

Afgani, Cemaleddin 185, 233, 497

Afganistan 66, 121, 183, 193, 207, 417, 419, 507

Afrika viii, ix, xix, 2, 3, 6, 9, 10, 13, 20, 22, 25, 27, 30, 37, 41, 46, 52, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 81, 103, 105, 117, 118, 121, 123, 126, 127, 135, 147, 178, 184, 185, 192, 194, 198, 206, 208, 210, 211, 215, 216, 217, 219, 222, 225, 227, 228, 235, 236, 237, 239, 241, 244, 251, 254, 255, 256, 278, 281, 282, 283, 284, 285, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 372, 373, 374, 375, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 387, 388, 389, 395, 396, 397, 400, 401, 402, 409, 413, 415, 417, 419, 421, 424, 428, 429, 430, 432, 433, 440, 441, 442, 444, 447, 454, 476, 479, 485, 486, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 497, 503, 505, 507, 508, 509, 553, 560, 561, 571, 572, 573

Afrika Kökenli Amerikalılar 293, 295, 296, 300

Afrika, Asya ve Latin Amerika Halklarının Birliği Organizasyonu viii, ix, xix, 2, 3, 6, 9, 10, 13, 20, 22, 25, 27, 30, 37, 41, 46, 52, 57, 58, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 81, 103, 105, 117, 118, 121, 123, 126, 127, 135, 147, 178, 184, 185,

192, 194, 198, 206, 208, 210, 211, 215, 216, 217, 219, 222, 225, 227, 228, 235, 236, 237, 239, 241, 244, 251, 254, 255, 256, 278, 281, 282, 283, 284, 285, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 372, 373, 374, 375, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 387, 388, 389, 395, 396, 397, 400, 401, 402, 409, 413, 415, 417, 419, 421, 424, 428, 429, 430, 432, 433, 440, 441, 442, 444, 447, 454, 476, 479, 485, 486, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 497, 503, 505, 507, 508, 509, 553, 560, 561, 571, 572, 573
Afrika Kan Kardeşliği 296
Afrika siyasi düşüncesi 367
Afrika sosyalizmi viii, 222, 289, 309, 314, 318, 319, 320, 322, 323, 325, 328, 331, 336, 337, 360, 362, 363, 364, 373, 377, 389
Afrika Ulusal Kongresi (ANC) 135, 235, 291, 307, 308, 317, 318
Afyon savaşları 122
Aggrey, J. E. K. 295
Ahimsa 331, 428, 431
Ahmad, Aijaz 74, 81, 84, 85, 215, 223, 227, 229, 454, 469, 473, 514, 523, 551, 552, 576
Ahmad, Muzaffar 74, 81, 84, 85, 215, 223, 227, 229, 454, 469, 473, 514, 523, 551, 552, 576
Ainu 5
Ali, Aruna Asaf 206, 236, 252, 293, 413, 484, 501, 507, 574, 576, 628
Allende, Salvador 258, 283
Almanya 3, 22, 38, 40, 42, 53, 125, 158, 160, 173, 194, 236, 238, 257, 553
Althusser, Loui 246, 247, 249, 250, 385, 388, 393, 527, 530, 550, 552, 553, 555, 556, 577, 591
Alvarado, Salvador 261
Amerikan İç Savaşı 122, 447
Amin, Idi 63, 65, 68, 84, 150, 228, 251, 272, 336, 395, 433, 444, 475, 514, 577
Amin, Samir 63, 65, 68, 84, 150, 228, 251, 272, 336, 395, 433, 444, 475, 514, 577
Amritsar Katliamı 444
Anderson, Benedict 43, 61, 230, 379, 577, 621
Andrews, C. F. 431
Angola 320, 331, 378, 379
Apithy, Sourou 292
Appiah, Kwame 77, 84, 316, 317, 578
Arjantin 27, 259, 273
Armand, Inessa 189
Arnavutluk 79, 80
Asimilasyon 22, 40, 41, 43, 44, 45, 57, 109, 338, 344, 345, 347, 348, 352, 356, 358, 363, 378, 399, 400, 401, 407
Ataerkillik 495, 496
Avusturya-Macaristan İmparatorluğu 156, 159, 160
Awooner-Renner, Bankole 303
Aydınlanma 118, 344, 517
ayrılık 163, 211, 434
Azerbaycan 165, 167, 181, 182, 183, 191
Azevedo, Luis de 283
Azikiwe, Nnamdi 61, 92, 295, 303, 578

B

bağımlılık teorisi 60, 64, 65, 66, 69, 74, 75, 258, 268, 271, 473, 559
Bahamalar 240
Bakunin 162
Bakü vii, 160, 171, 180, 181, 182, 183, 185, 187, 190, 192, 193, 194, 195, 199, 205, 206, 233, 264, 493
Bakü Kongresi 180, 181, 183, 192, 493
Baltık devletleri 165
Banda, Kamuzu 295
Bandung Konferansı 69, 80, 160, 255, 283, 319
Bangladeş 5
Baran, Paul 68, 71, 150, 579
Barthes, Roland 249
Basmacı 186
Bastiat, Frederic 40, 118, 221
Batı Afrika 27, 30, 52, 58, 65, 103, 118, 123, 126, 216, 289, 290, 292, 302, 306, 314, 317, 318, 332, 338, 340, 343, 344, 346, 350, 351, 355, 360, 363, 366, 402, 485, 573
Batı Afrika Kongresi 290, 318
Batı Afrika Öğrenci Birliği 317, 351
Batı Şeria 5
Bauer, Otto 155, 156, 162
Beckford, William 111
Belçika 4, 33, 42, 58, 158, 294
Ben Bella, Muhammed Ahmed 211, 238, 370
Benin 55
Bentham, Jeremy vii, 97, 115, 116, 580
Berlin konferansı 41
Bernstein, Eduard 157
Biko, Steve 293, 294, 309, 374, 581
bilgi 11, 24, 76, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 113, 232, 247, 275, 362, 364, 370, 386, 409, 487, 513, 514, 515, 519, 520, 521, 524, 531, 532, 533, 534, 535, 538, 545, 546, 572
Bilginin Arkeolojisi 517
Birinci Dünya Savaşı 3, 13, 42, 57, 59, 67, 126, 127, 134, 158, 159, 160, 171, 238, 240, 291, 292, 294, 339, 340, 341, 343, 391, 510
Birinci Enternasyonal 145, 155
Birinci Kongre (Üçüncü Enternasyonel, 1919) 172, 173, 175
Birleşik Arap Cumhuriyeti 254
Birleşik Devletler 52
Birleşmiş Milletler (BM) 5, 79, 256, 274, 281
Blavatsky, Madam 426
Bloncourt, Max 235
Blyden, Edward W. 290, 492
Boas, Franz 561
Boerler 56, 105, 127, 424
Boer Savaşı 2, 56, 127, 132, 156, 423, 424
Bolivya 210, 221, 265, 275, 280, 284, 285
Bolşevik devrimi 13, 135, 174, 227, 238, 242, 410, 411
Borkenau, F. 207, 208, 209, 581
Borman, Reboti 415
Bose, Girindrasekhar 239, 396, 416, 417, 420, 438, 447, 456, 484, 581, 582
Bose, Rash Behari 239, 396, 416, 417, 420, 438, 447, 456, 484, 581, 582
Bose, Subhas Chandra 239, 396, 416, 417, 420, 438, 447, 456, 484, 581, 582
Boupacha, Djamila xix, 588
Bourdieu, Pierre 552, 553, 582
Brathwaite, Kamu 93, 527, 582
Brest-Litovsk Anlaşması 165
Bretton Woods anlaşması 66
Brezilya 1, 2, 22, 206, 257, 258, 259, 267, 270, 280, 284, 285, 397, 530
Briggs, Cyril 294, 296, 297, 301

Bright, John 99, 107, 122, 128, 221, 626
Britanya 1, 2, 3, 4, 12, 13, 21, 22, 23, 24, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 39, 41, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 83, 84, 85, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 138, 142, 143, 146, 147, 156, 157, 158, 159, 169, 171, 172, 182, 183, 184, 193, 195, 198, 200, 205, 207, 209, 216, 221, 230, 231, 235, 236, 239, 240, 241, 243, 252, 253, 254, 257, 281, 294, 295, 298, 299, 301, 303, 305, 310, 311, 312, 313, 317, 318, 319, 320, 321, 338, 339, 341, 342, 350, 391, 392, 395, 396, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 418, 419, 420, 424, 425, 427, 428, 430, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 441, 442, 443, 445, 446, 447, 451, 454, 456, 457, 459, 472, 475, 488, 491, 495, 507, 508, 513, 529, 546, 547, 551, 552, 557, 563
Britanya İmparatorluğu 12, 13, 21, 23, 24, 34, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 52, 54, 55, 106, 114, 124, 126, 127, 131, 135, 138, 193, 195, 241, 319, 341, 402, 405, 406, 407, 409, 411, 412, 424, 447
Britanya Komünist Partisi 198, 200, 235, 303, 310, 418
Britanya sömürgeciliği 23, 547
Brockway, Fenner 236
Brunn Kongresi 146, 156
Brüksel Kongresi 156
Buchan, John 56, 57, 583
Buganda 240
Bugeaud, General 40, 117, 392, 393, 558, 559
Bukharin, Nikolai Ivanovich 69, 133, 148, 149, 163, 583, 606
Bunting, S. P. 307
Burakumin 5
Burjuvazi 135, 138, 139, 140, 176, 184, 191, 245, 250, 267, 372, 383, 384
Burke, Edmund 104, 105, 106, 107, 108, 127, 555, 580, 583, 595, 630
Butt, Isaac 127, 129

C-Ç

Cabral, Amilcar viii, 10, 15, 92, 143, 217, 251, 279, 283, 329, 365, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 400, 404, 407, 408, 511, 577, 584, 588, 607
Calvet, Pierre 514, 526, 565, 584
Cama, Bhikaiji 156, 417, 484
Camara, Helder 397, 493
Camus, Albert 392, 393, 553, 584
Candace, Gratien 352
Cardenas, Lazaro 594
Carmichael, Stokeley 293, 298, 492
Carpenter, Edward 93, 427, 436
Carpentier, Alejo 258
Carrere d'Encausse, Helene 584
Casely Hayford, Joseph 290, 291, 584
Casement, Sir Roger 1, 2, 33, 156, 417, 584, 600
Castro, Fidel viii, 68, 226, 253, 262, 271, 274, 277, 280, 281, 286, 287, 298, 381, 384, 404, 447, 483, 584, 596
Cebelitarık 4, 22
Cesaire, Aime 584
Ceuta 4
Cezayir xiv, xviii, xix, 21, 22, 40, 58, 117, 172, 198, 223, 232, 307, 308, 325, 337, 338, 367, 368,

369, 370, 372, 373, 374, 375, 377, 393, 396, 398, 399, 400, 402, 403, 406, 479, 485, 505, 506, 510, 530, 549, 550, 553, 555, 557, 558, 559, 560, 561, 563, 565
Cezayir bağımsızlık savaşı 223, 393, 530, 550
Chakrabarty, Dipesh 84, 452, 469, 470, 474, 475, 585
Chamberlain, George 49, 52, 55, 120, 125
Chaplin, Charlie 442, 443, 463
Chatterjee, Partha 269, 270, 273, 413, 427, 428, 430, 454, 460, 461, 462, 469, 470, 472, 475, 502, 504, 511, 559, 585, 626
Chattopadhyaya, Bankimchandra 417, 484
Chattopadhyaya, Kamaldevi 417, 484
Chattopadhyaya, Virandranath 417, 484
Chauri Chaura 433, 444, 577
Chittagong Cephane Baskını 396, 433, 484
Choudhry, Suniti 484
Churchill, Winston 241, 438
CIA 36, 258, 284, 367, 397
Cinnah, M. A. 225, 236, 429, 431, 434
Cinselliğin Tarihi 539, 543, 545, 574
cinsiyet viii, xviii, 11, 15, 71, 83, 103, 190, 191, 192, 277, 330, 365, 366, 408, 434, 435, 437, 452, 457, 462, 468, 474, 475, 477, 478, 480, 481, 482, 490, 492, 495, 498, 506
Cixous, Helene 392, 549, 552, 553, 554, 565, 585, 586
Claudin, F. 207, 586
Cobden, Richard 99, 107, 122, 128, 132, 142, 221, 612
Collins, Michael 408, 582, 587, 599, 601, 630
Colon, Jesu xviii, xix, xx, 25, 370, 377, 393, 555
CONCP 334, 378
Connolly, Jame 10, 47, 127, 157, 172, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 576, 587, 592
Conrad, Joseph 1, 33, 34, 37, 44, 587
Constantine, Learie 297, 299, 559, 587
Croce, Benedetto 262
Crummel, Alexander 290
Çad 405
Çin viii, xv, 4, 10, 20, 27, 59, 64, 67, 70, 80, 122, 134, 138, 140, 141, 143, 144, 156, 168, 173, 175, 180, 183, 185, 195, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 233, 236, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 251, 260, 261, 262, 263, 267, 283, 284, 297, 299, 319, 320, 369, 384, 395, 400, 415, 418, 419, 498, 500, 501
çingeneler 80, 558
Çinhindi 58, 238, 242, 341, 342, 346, 351, 369, 375, 396, 405, 557
Çin Kültürel devrimi 10

D

Damas, Leon 354
Dangarembga, Tsitsi 398
Danimarka 4
Danton, Georges Jacque 108
Das, Bina 484
David, Eduard 114, 157, 223, 475, 589, 592, 596, 600, 605, 608, 609, 620, 629, 631
Davis, Angela 37, 285, 293, 298, 492, 511, 588, 632
Dayal, Har 417
de Andrade, Mario 377
de Beauvoir, Simone xix, 227, 394, 398, 588
Deraniyagala, Ezlynn 484

Derrida, Jacque viii, 249, 358, 362, 392, 393, 394, 514, 520, 544, 549, 550, 551, 552, 553, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 580, 589
de Saussure, Leopold 557, 588
de Tocqueville, Alexi 557, 588
Dette de sang 339, 510
Deva, Narendra 413
Devy, G. N. 427, 588, 589
Dia, Mamadou 359, 590
diaspora 2, 11, 92, 124, 237, 290, 291, 292, 299, 352, 355, 358, 423, 424, 434, 464, 492, 529, 558, 562
diaspora aktivistleri 352
Diaspora aktivistleri 352
Dickinson, John 141, 142
dil 48, 65, 91, 94, 163, 164, 225, 230, 231, 266, 291, 298, 348, 350, 466, 467, 514, 515, 516, 521, 526, 527, 534, 536, 538, 557, 565, 568
Dilke, Charle 47, 48, 49, 50, 52, 54, 105, 125, 135, 590, 601
Diop, Cheikh Anta 299, 357, 358, 364, 590
direniş 4, 5, 10, 24, 63, 65, 75, 78, 82, 85, 88, 100, 119, 120, 129, 134, 135, 144, 148, 162, 166, 183, 208, 215, 216, 217, 218, 220, 221, 222, 224, 225, 227, 229, 231, 239, 265, 266, 268, 269, 282, 283, 289, 290, 303, 306, 307, 312, 331, 334, 335, 340, 348, 351, 366, 377, 378, 379, 387, 389, 400, 425, 436, 437, 442, 443, 452, 453, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 462, 474, 476, 478, 479, 480, 483, 485, 488, 491, 497, 499, 501, 514, 519, 544, 554, 558, 563, 567, 573
Dirlik, Arif ix, 84, 85, 203, 251, 451, 501, 590
Disraeli, Benjamin 46, 47, 120, 121, 575
Doğu Hindistan Şirketi 30, 54
Dominik Cumhuriyeti 57, 282, 284
domino teorisi 227
Dördüncü Enternasyonal 209, 210, 421
Du Bois, W. E. B. 239, 291, 294, 295, 296, 297, 298, 313, 315, 316, 317, 320, 343, 353, 365, 366, 378, 590
Durham Raporu 123, 126, 129
Duse, Muhammed 252, 293, 591
Dutt, Clemen 235, 415, 477, 484, 591
Dutt, Kalpana 235, 415, 477, 484, 591
Dutt, R. Palme 235, 415, 477, 484, 591
Dünya Bankası 61, 64, 65, 72
Dünya Ticaret Organizasyonu 61

E

edebiyat iv, 48, 87, 89, 186, 349, 351, 523
Einstein, Albert 236
ekonomik emperyalizm 122, 141
Eliot, T. S. 160, 591
ELN 286
El Salvador 61, 286, 607
Emanullah, Kral 183, 207
Emmanuel, Arghiri 68, 150, 591
emperyalist ideolojiler 41
Emperyalizm vii, 6, 12, 15, 19, 20, 21, 22, 24, 28, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 44, 46, 47, 48, 52, 55, 56, 57, 63, 64, 69, 77, 78, 80, 86, 98, 99, 113, 118, 120, 122, 125, 132, 133, 134, 137, 141, 142, 143, 148, 149, 150, 151, 155, 168, 169, 227, 239, 256, 259, 272, 281, 283, 297, 329, 332, 380, 381, 383, 397, 435, 457, 480, 495, 514, 551, 552, 557
Endonezya 4, 198

Engels, Friedrich 12, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 155, 161, 164, 221, 223, 259, 277, 330, 407, 408, 409, 415, 593, 609
Eritre 312
erkeklik 37, 435
erkeklik ideolojisi 435
Ermenistan xiv, 165, 167, 172, 181
Etiyopya 311, 312
etnik milliyetçilik xiv, 163
Evanjelizm 64
Evrensel Irklar Kongresi 291
Evrensel insan hakları söylemi 116
Evrensel Zenciler İlerleme Birliği 293
Eyre, Edward John 54, 580, 622

F

Fanon, Frantz viii, 10, 11, 23, 24, 41, 65, 88, 90, 92, 93, 138, 225, 229, 231, 232, 234, 238, 247, 251, 258, 262, 273, 280, 282, 283, 295, 301, 314, 325, 326, 332, 334, 338, 340, 343, 354, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 380, 394, 395, 397, 398, 399, 402, 403, 404, 407, 408, 429, 431, 432, 435, 437, 439, 443, 451, 452, 455, 456, 457, 459, 460, 461, 462, 471, 477, 485, 492, 505, 506, 514, 530, 552, 553, 555, 556, 563, 564, 573, 592
farklılık 7, 14, 20, 149, 196, 248, 314, 345, 412, 429, 433, 461, 526, 535
Farrakhan, Loui 293, 628
Faruk, Kral 253
Faşizm 173, 555
Faure, Emile 346, 351, 352
Fawcett, Henry 107, 128
Federalizm 128, 162, 163
Feminizm 78, 87, 192, 482, 494, 498, 505, 507
feodal 74, 135, 139, 140, 143, 199, 200, 207, 263, 264, 371, 378, 416, 475, 502, 507, 511
Ferdinand ve Isabella 27, 553
Ferguson, William 103, 592
Fernando Po 57
Fiji 103
Fildişi Sahili 337, 405
Filipinler 22, 57
Filistin 5, 253, 254, 281, 530
Finlandiya 162, 165, 167, 169
FLN 219, 253, 254, 255, 325, 332, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 374, 394, 398, 400, 403, 484, 506, 556, 561, 600
Florida 4, 49, 590
FMLN 286, 607
Ford, Jame 302, 592
Forgacs, David 223, 224, 592
Foucault, Michel viii, xi, 87, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 523, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 565, 574, 584, 590, 591, 593, 599, 607, 610, 620, 626, 631
Fox, Charle 104, 146, 593
Frankfurt okulu 10, 471
Franko 553, 566
Frankofon viii, 292, 317, 320, 332, 337, 338, 339, 340, 343, 349, 353, 354, 356, 358, 359, 360, 363, 365, 367, 368, 373, 377, 378, 455, 527
Fransa xiv, 29, 39, 40, 42, 55, 115, 158, 182, 183, 219, 294, 339, 360, 392, 399, 556, 563, 573
Fransız devrimi 40, 102, 108, 110, 115, 215, 338
Fransız sömürgeciliği 109, 393, 557
Froude, James Anthony 48, 50, 126, 594
Füredi, Frank 220, 230, 239, 240, 306, 312, 594

G

Gachika, Elizabeth 490
Galeano, Eduardo 258, 262, 594
Galler 37, 401, 426
Gana 60, 62, 216, 217, 219, 240, 292, 299, 303, 304, 305, 322, 323, 324, 325, 328, 332, 367, 396
Gana-Gine birliği 322
Gandhi, Indira 334, 433, 441, 578, 581, 583, 587, 592, 594, 595, 600, 602, 603, 604, 609, 610, 615, 621, 623, 625, 630, 631
Gandi, Mahatma viii, x, 93, 127, 129, 200, 201, 230, 232, 238, 240, 253, 263, 266, 273, 306, 310, 314, 316, 318, 319, 331, 332, 333, 334, 335, 338, 340, 341, 344, 395, 396, 402, 403, 412, 413, 414, 418, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 472, 474, 476, 477, 480, 483, 484, 491, 503, 504, 563, 573
Ganguli, Kadambini 484
Garvey, Amy Ashwood 236, 252, 293, 294, 295, 296, 297, 301, 303, 311, 316, 317, 344, 346, 347, 366, 492, 572
Garvey, Marcu 236, 252, 293, 294, 295, 296, 297, 301, 303, 311, 316, 317, 344, 346, 347, 366, 492, 572
Gellner, Ernst 7, 511, 595
Genç İrlanda 129
Gençlik hareketleri 304
Gerilla savaşı 208, 251, 385, 408, 486
Ghose, Samiti ix, 412, 484
Giap, Vo Nguyen 397, 400, 408, 556, 595
Gine 53, 57, 126, 217, 284, 321, 322, 325, 334, 335, 359, 377, 378, 379, 380, 381, 388, 485, 493, 511
Gladstone, William 46, 53, 99, 113, 121, 125, 130, 131
Glasgow 114, 313
Glissant, Edouard 339, 358, 514, 595
Gobetti, Pierro 263
Gobineau, Joseph Arthur, Comte de 43
göç xiv, 2, 20, 26, 29, 51, 84, 94, 200, 269, 273, 341, 356, 378, 434, 547, 553
göçmen 12, 160, 176, 290, 365, 417, 463, 554, 568, 569
Gramsci, Antonio 61, 234, 260, 262, 265, 416, 454, 471, 473, 474, 475, 476, 477, 519, 527, 577, 592, 596
Grant, William 290
Griffith, Arthur 130, 408, 482, 596
Guantanamo 22
Guatemala 282, 284, 285
Guevara, Ernesto Che viii, 227, 234, 243, 247, 251, 261, 262, 266, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 372, 381, 384, 407, 408, 439, 483, 509, 556, 594, 596
Guha, Ranajit 84, 411, 424, 430, 469, 471, 472, 474, 475, 476, 479, 545, 596, 597
Guinea-Bissau 628
Guomindang 203, 204, 205, 244, 245, 246, 251, 260
Gupta, Akhil 76, 412, 415, 421, 473, 597, 623
güç-bilgi 572
Güney Afrika xix, 3, 25, 27, 46, 57, 67, 72, 81, 105, 121, 126, 127, 135, 208, 211, 216, 217, 227, 235, 251, 281, 284, 285, 291, 293, 294, 296, 302, 307, 308,

309, 310, 316, 317, 318, 322, 325, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 344, 373, 374, 379, 395, 397, 401, 417, 424, 428, 429, 430, 432, 433, 440, 441, 442, 444, 447, 476, 485, 486, 490, 491, 492, 503, 573
Güney Afrika Komünist Partisi 308
Güney Afrika Ulusal Kongresi 135, 235
Gürcistan 181

H

Haggard, Rider 48, 147
Haiti 236
Hall, Stuart 84, 301, 374, 625
Harbi, Muhammed 369, 370
Hardie, James Keir 131
Harrison, Hubert 301
Harris, Wilson 71, 93, 212, 582, 598, 616
Hartum Konferansı 334
Hastings, Warren 53, 104, 106, 583
Hatta, Mohammed xvii, 2, 5, 7, 42, 46, 64, 71, 77, 79, 81, 83, 84, 86, 90, 102, 114, 119, 123, 126, 129, 139, 143, 146, 151, 158, 162, 167, 173, 179, 186, 204, 207, 225, 229, 236, 242, 257, 258, 284, 285, 340, 350, 358, 359, 365, 369, 408, 420, 421, 432, 434, 435, 439, 442, 445, 460, 486, 487, 506, 507, 517, 542, 544, 561, 564
Hayford, Caseley 290, 291, 584
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 141, 147, 224, 354
Hemşire Nivedita 130, 503
Hilafet hareketi 222, 411, 419
Hilferding, Rudolf 69, 133, 149, 598
Hindistan viii, 4, 5, 12, 22, 30, 37, 40, 43, 45, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 69, 73, 76, 81, 108, 116, 120, 123, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 135, 138, 141, 142, 146, 147, 156, 177, 181, 183, 184, 196, 199, 200, 205, 208, 215, 219, 225, 230, 235, 236, 316, 318, 395, 396, 402, 411, 412, 413, 414, 415, 417, 418, 420, 421, 423, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 441, 443, 444, 445, 446, 447, 451, 453, 455, 457, 458, 459, 460, 466, 467, 469, 470, 472, 473, 474, 477, 484, 495, 501, 502, 504, 508, 509, 546
Hindistan Komünist Partisi (CPI) 199, 200, 205, 413, 415, 418, 420, 421
Hindistan Komünist Partisi (Marksist) 199, 200, 205, 413, 415, 418, 420, 421
Hindistan Ulusal Kongresi 128, 156, 235, 236, 318, 402, 411, 412, 429, 458
Hint Marksizmi 414, 415
Hint milliyetçiliği 51, 412
Hitler, Adolf xviii, 40, 205, 420
Hobsbawm, E. J. 35, 408, 511, 598
Hobson, V. J. A. 57, 63, 99, 107, 114, 132, 133, 134, 598
Ho Chi Minh 41, 211, 243, 283, 340, 341, 400, 598, 626
Hodgkin, Thomas 103, 598
Hollanda Antilleri 4
Hollanda Doğu Hint Adaları 134, 175, 196
Hooks, bell 505, 599
Horton, James Africanus 290
Hristiyan 27, 307, 326, 327, 400, 452, 453, 494, 502, 565
Huchard, Louis 290
Hughes, Langston 296
Hugo, Victor 118
Hume, David 114, 115, 600
Hunkanrin, Louis 345
Hunton, Alphaeus 297

hümanizm 247, 354, 356, 359, 361
Hyndman, H. M. 128, 156, 600

I-İ

Intimate Enemy 454, 455, 457, 612
IRA 239, 590, 591
Irak xiv, xvi, 66, 81, 183, 253, 254, 391, 392, 394
ırk ayrımı 370
ırkçılık 120, 275, 294, 354, 368, 375, 480, 561, 567
İç sömürgecilik 26, 62, 371
İkinci Dünya Savaşı 35, 52, 59, 60, 66, 67, 79, 80, 92, 122, 157, 158, 176, 187, 205, 208, 209, 217, 218, 225, 233, 235, 239, 240, 242, 261, 268, 292, 297, 301, 313, 315, 353, 395, 396, 411, 420, 510, 560
İkinci Enternasyonal 103, 142, 146, 155, 157, 171, 172, 180, 189, 406, 408
İkinci Havana Deklarasyonu 226, 286, 380
İkinci Komintern Kongresi 189
İkinci Uluslararası Komünist Kadınlar Konferansı 192
ilhak 4, 126, 158, 553
İngiliz xvii, xviii, 10, 20, 50, 54, 74, 101, 104, 105, 108, 114, 121, 125, 129, 131, 145, 156, 158, 197, 216, 221, 224, 234, 253, 290, 291, 303, 360, 395, 401, 404, 409, 426, 438, 446, 486, 495, 503
İran 134, 138, 156, 158, 168, 171, 172, 174, 175, 182, 183, 205, 207, 234, 496, 507, 508, 602
İrlanda viii, xix, 2, 5, 10, 20, 24, 45, 46, 47, 52, 53, 71, 82, 104, 105, 107, 114, 123, 126, 127, 129, 130, 131, 135, 138, 140, 145, 146, 155, 158, 161, 172, 175, 177, 178, 215, 216, 221, 225, 238, 239, 252, 263, 273, 313, 391, 395, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 417, 418, 424, 425, 436, 461, 491, 556, 573
İrlanda Sosyalist Cumhuriyetçi Parti 407
İskoçya 114, 130, 401
İslam vi, xvi, 167, 173, 185, 186, 192, 196, 197, 207, 225, 232, 306, 369, 400, 434, 452, 464, 497, 501, 576, 580, 602, 608, 625
İspanya 3, 4, 20, 21, 26, 27, 28, 29, 42, 57, 80, 100, 101, 156, 158, 209, 334, 379, 553
İsrail xvi, 5, 253, 254, 375, 530
İsviçre 160
İşkence xix, 394
İtalya xiv, 27, 29, 42, 58, 125, 158, 161, 174, 194, 209, 240, 257, 262, 306, 311, 312, 473

J

Jamaika 70
James, C. L. R. 46, 47, 108, 114, 127, 157, 172, 209, 211, 289, 290, 293, 294, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 305, 310, 311, 313, 314, 330, 331, 404, 479, 492, 508, 571, 580, 582, 587, 588, 591, 592, 595, 601, 602, 605, 607, 608, 609, 612, 613, 616, 618, 622, 625, 628, 629, 630, 631
James, Winston 46, 47, 108, 114, 127, 157, 172, 209, 211, 289, 290, 293, 294, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 305, 310, 311, 313, 314, 330, 331, 404, 479, 492, 508, 571, 580, 582, 587, 588, 591, 592, 595, 601, 602, 605, 607, 608, 609, 612, 613, 616, 618, 622, 625, 628, 629, 630, 631

Japonya xiv, 3, 5, 7, 22, 27, 38, 42, 55, 71, 80, 122, 134, 143, 158, 169, 173, 182, 202, 217, 221, 238, 239, 240, 243, 244, 251, 252, 312, 411, 416, 501
Java 197
Jayawardena, Kumari 130, 134, 156, 192, 210, 417, 481, 482, 483, 484, 485, 500, 501, 504, 509, 510, 601
Jingwei, Wang 200, 203
Johnson, George W. 21, 135, 290, 302, 303, 304, 310, 313, 583, 588, 620
Johnson, Samuel 21, 135, 290, 302, 303, 304, 310, 313, 583, 588, 620
Jones, Ernest 128, 236, 298, 602
Jones, Leroi 128, 236, 298, 602
Joshi, P. C. 418, 468, 602

K

Kabil 181, 184, 417
kabile 473, 553, 558
Kadalie, Clements 308, 316
Kaddafi, Muammer 254, 369
kadınların eşitliği 192, 193, 498
Kaliforniya 4, 143, 417
Kamboçya 281, 284
Kamerun 216, 217, 337
Kanada 5, 25, 30, 45, 53, 56, 105, 107, 122, 123, 124, 126, 127, 129, 131, 135, 200, 218, 219, 221, 401, 402
Kanarya Adaları 4
Kapital 62, 141, 150, 371, 385, 556
Kapitalizm 9, 12, 34, 37, 80, 119, 146, 151, 155, 179, 183, 190, 227, 370, 431, 459, 500
Kartini, Raden Adjeng 484
Kast 5, 219, 397, 428, 451, 463, 472, 474, 503
Kaunda, Kenneth 322, 331, 334, 335, 361, 396, 397, 442, 602
Kautsky, Karl Johann 146, 148, 149, 150, 155, 157, 162, 602
Kemal, Mustafa xiv, 192, 194, 207, 507
kendi kendini yönetme 123, 126, 231, 241, 340, 427
Kennedy, Robert 84
Kenya 219, 230, 291, 293, 311, 313, 373, 486, 488, 490, 509
Kenyatta, Jomo 66, 92, 236, 238, 293, 294, 302, 307, 311, 313, 322, 509, 556, 571, 603
Khaled, Leila 603
Khumalo, Rhoda 220, 487
Kızıl Ordu 167, 174, 175, 183, 194, 211, 216
Kies, Ben 309
kimlik 48, 76, 80, 258, 275, 286, 297, 355, 362, 370, 379, 380, 386, 387, 432, 434, 461, 495, 510, 558, 564
King, Martin Luther 445, 492, 611, 619
Kipling, Rudyard 48, 463
Kollontai, Aleksandra 189, 190
Kolombiya 282, 284, 285
Kolomb, Kristof 27, 28, 100, 553
Komintern 173, 174, 180, 182, 187, 189, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 232, 233, 235, 236, 242, 245, 246, 260, 267, 268, 282, 296, 301, 305, 306, 308, 341, 342, 347, 381, 382, 416, 418, 419, 421, 493
Komünist Enternasyonal 168, 171, 175, 176, 177, 179, 187, 206, 267, 316, 419
Komünist Manifesto 12, 138, 144, 161, 164, 183, 282
Komünist Parti 167, 175, 176, 177, 178, 185, 195, 196, 198, 202, 207, 211, 223, 225, 228, 244, 246, 296, 297, 298, 299, 301,

302, 308, 310, 311, 316, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 351, 352, 353, 363, 366, 411, 412, 415, 418, 419, 420, 421, 423, 468, 469, 473, 560
Komünizm 80, 135, 161, 186, 187, 190, 192, 196, 209, 222, 319, 320, 328, 344, 352, 359, 366, 413, 419, 498
Kongo 1, 2, 33, 103, 156, 280, 281, 284, 351
Kongo Reformu Kampanyası 103
Kore 71, 241, 244
Kore Savaşı (1950-3) 241, 244
Kosova 104
kölelik 2, 5, 32, 102, 103, 111, 181, 221, 259, 293, 347
kölelik karşıtı 32, 102, 103, 221
köylü ayaklanmaları 232
Kreole 527, 573
Kriplani, Sucheta 484
Kristeva, Julia 249
Kun, Bela 187
Kuveyt 254
Kuzey Amerika 21, 22, 25, 30, 31, 40, 48, 83, 104, 105, 266, 267, 391, 529, 552
Küba viii, 22, 57, 59, 68, 208, 215, 222, 224, 226, 232, 236, 242, 258, 259, 260, 268, 269, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 291, 314, 324, 334, 375, 384, 394, 397, 483, 485, 498
Küba devrimi 259, 268, 274, 278, 279, 280, 281, 284, 285, 286, 314, 334, 375, 397, 483
küçük burjuvazi 383, 384
Küçük Kırmızı Kitap 250
kültürel aktivizm 220, 403
kültürel bağımlılık viii, 257, 263, 267
kültürelcilik 11
kültürel direniş 24, 65, 485
kültürel kimlik 258, 355, 379, 510
kültürel milliyetçilik 252, 423, 506, 509
kültürel şovenizm 141
kültürlerin kaynaşması 345

L

La Guma, J. A. 236, 308
Lamartine, Alphonse Marie Louis de 118
Las Casas, Bartolome de vii, 32, 97, 100, 101, 102, 109, 597, 604, 610
Latin Amerika viii, 2, 6, 32, 64, 69, 70, 101, 205, 206, 209, 210, 215, 227, 228, 241, 243, 251, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 275, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 286, 287, 302, 321, 380, 415, 419, 454, 473, 485, 507
Laurenço, Marque 378
Le Bon, Gustave 43
Lenin, V. I. 3, 9, 11, 13, 29, 69, 74, 83, 113, 120, 121, 133, 134, 135, 138, 144, 148, 149, 150, 151, 157, 159, 160, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 185, 186, 187, 195, 196, 198, 200, 201, 202, 207, 210, 224, 225, 226, 228, 229, 237, 238, 245, 247, 261, 262, 277, 296, 300, 304, 309, 311, 322, 345, 383, 404, 407, 409, 416, 419, 473, 476, 577, 583, 593, 594, 605, 607, 619, 623, 631
Levi-Strauss, Claude 605
liberalizm 49, 239
liberal sömürgecilik 123
Liberal Sömürgeci Reform hareketine 103
Libya 66, 217, 240, 254, 405
Lienhard, Martin 269, 605
Locke, Alain 26, 303

Louisiana 4, 49
Lucas, C. P. 44, 47, 49, 123, 126, 129, 606
Luxemburg, Rosa 13, 69, 148, 155, 157, 162, 168, 530, 606
Lyotard, Jean-François 399, 550, 552, 553, 556, 559, 560, 606

M

Macaristan 3, 156, 158, 159, 160, 162, 216
Macaulay, Herbert 50, 107, 290, 302, 304
Macaulay, Thomas 50, 107, 290, 302, 304
MacBride, Major John 127
MacDonald, Ramsay 132
Maduniyet Çalışmaları 416, 454, 469, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 480, 545
Mağrip 306
Makonnen, T. R. 313
Malaka, Tan 196, 197, 198, 199, 200, 202, 211, 233
Malcolm X 374, 631
Malezya 64
Mali 21, 72, 110, 119, 133, 141, 150, 178, 179, 189, 322, 342, 369
Malta 22
Malthus, Thomas 29
Mandela, Nelson 310, 329, 333, 334, 336
Mannoni, Octave 456
Mao Zedong 590, 608
Maran, Rene 344
Mariategui, Jose Carlos 391, 580, 585, 608, 628
marjinallik 562
Marksizm vii, viii, 6, 8, 9, 60, 69, 78, 79, 80, 82, 86, 87, 90, 91, 92, 93, 100, 151, 161, 162, 163, 185, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 232, 233, 234, 239, 242, 249, 251, 254, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 268, 271, 272, 277, 300, 316, 323, 324, 326, 349, 361, 363, 370, 386, 411, 414, 415, 416, 421, 423, 430, 453, 456, 457, 468, 469, 470, 471, 473, 475, 476, 477, 497, 498, 530, 548, 560
Marrano 566, 567, 568
Marti, Jose 608
Martinik 4, 281, 338, 340, 366, 368
Marx, Karl vii, 9, 11, 12, 32, 39, 40, 74, 93, 97, 98, 103, 107, 110, 113, 117, 118, 119, 122, 123, 128, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 155, 161, 164, 177, 221, 223, 224, 228, 259, 272, 277, 360, 361, 362, 363, 364, 371, 372, 408, 409, 415, 419, 454, 457, 461, 469, 471, 473, 530, 577, 578, 593, 608, 609, 610, 628
Mazrui, Ali A. 11, 84, 212, 217, 251, 253, 254, 289, 312, 337, 374, 609, 620
Mazzini, Giuseppe 161, 225, 306, 581, 607, 625
M'Balia, Camara 493
McCulloch, John Ramsay 121, 380, 607
McKay, Claude 301, 607
McKinley, William 57
medenileştirme misyonu 41, 44, 51, 117, 118, 132, 133, 142, 157, 355
medeniyet 7, 44, 45, 55, 98, 157, 347, 425, 429, 561
medya devrimi 442
Mehdi hareketleri 219
Mehta, Sharda 106, 484, 503, 504, 610
Mehta, Usha 106, 484, 503, 504, 610
Mekatalili 488, 582
Meksika 141, 175, 176, 261, 262, 286
Melanezya 126
melezlik viii, 94, 268, 339, 355, 451, 462, 463, 464, 466, 467

Melilla 4
Mella, Julio Antonio 259, 260, 261
Memmi, Albert 394, 456, 552, 553, 563, 564, 565, 610
Mesihçi hareketler 219, 306
Mesihçi kiliseler 378
Mısır viii, xiv, 39, 69, 82, 118, 121, 138, 183, 200, 207, 221, 234, 236, 243, 251, 252, 253, 254, 307, 325, 369, 405, 489, 501, 507, 510
Mısır devrimi 234
milliyetçilik vii, xiv, 51, 83, 105, 109, 124, 125, 145, 155, 158, 162, 163, 164, 169, 184, 187, 219, 221, 226, 228, 229, 230, 231, 252, 258, 267, 307, 321, 339, 342, 352, 355, 370, 383, 407, 408, 413, 423, 425, 429, 454, 455, 461, 478, 482, 483, 497, 498, 504, 506, 507, 509, 510, 511, 556
Mill, James 52, 54, 55, 107, 114, 116, 123, 126, 127, 610
Mill, John Stuart 52, 54, 55, 107, 114, 116, 123, 126, 127, 610
mission civilisatrice 40, 41
misyoner 100, 102
Modernite vi, 7, 38, 64, 66, 76, 98, 219, 220, 258, 319, 389, 427, 437, 440, 448, 455, 458, 461, 462, 469, 471, 497, 500, 501, 504, 505, 507, 513, 571
Mondlane, Eduardo 380, 400, 499, 611
monetarizm 60, 72
Monroe Doktrini 67
Montoneros 286
Moore, R. B. ix, 24, 93, 236, 475, 552, 554, 604, 611
Morel, E. D. 1, 33, 103, 156, 611, 612
Morris, William 131, 414, 431
Mozambik 335
MPLA 217, 283, 335, 575
Mudimbe, V. Y. 84, 290, 300, 328, 329, 357, 362, 375, 555, 612
Muhammed, Elijah 181, 184, 252, 293, 369, 417, 492, 554
Mundondo, Tainie 499
Mussolini, Benito 311, 312
Muthoni, Mboni 489, 490
Muzaffar, Hanafi 234, 429
Münzenberg, Willi 235
Müslüman Kardeşler 254

N

NAACP 297, 346
Nagy, Imre xvii
Naidu, Sarojini 439, 484, 503
Nair, Sir Chettur Sankaran 433, 621
Nandy, Ashi 5, 27, 37, 93, 269, 427, 435, 436, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 468, 472, 508, 612, 621
Naxalbari (köylü ayaklanması) 469
Nehanda, Mbuya 485
Nehru, Jawaharlal x, 80, 225, 236, 251, 253, 254, 255, 289, 396, 412, 413, 431, 453, 461, 466, 467, 503, 504, 613
Neto, Antonio Agostinho 377, 379, 400, 575
Newton, Huey P. 293, 298, 589
Ngugi, wa Thiong'o 65, 66, 89, 514, 527, 613
Nijerya 22, 81, 86, 216, 240, 291, 302, 303, 304, 306, 405, 485
Nikaragua 61, 485
Nkrumah, Kwame viii, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 70, 76, 92, 225, 238, 253, 254, 255, 290, 292, 294, 295, 300, 301, 304, 305, 306, 313, 314, 315, 317, 318, 319, 321, 322, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 338, 359, 360, 369, 373, 388, 396, 397, 408, 411, 483, 485, 486, 492, 571, 600, 601, 613

Nurse, Malcolm 298
Nyanjiru, Mary Muthoni 489
Nyerere, Julius 92, 322, 329, 330, 331, 334, 335, 336, 359, 361, 413, 492, 497, 614

O-Ö

O'Brien, William 418
O'Casey, Sean 408
O'Connell, Daniel 396, 425
O'Malley, Ernie 404, 591
Ortiz, Fernando 268, 269, 270, 356, 589, 614
Oryantalizm 426
Osmanlı devleti xiii, xiv, xv
özerklik 62, 123, 126, 127, 129, 130, 132, 135, 162, 163, 164, 172, 217, 252, 268, 271, 272, 296, 344, 345, 488, 519
özgürleştirme 144, 326

P

Padmore, George 9, 52, 236, 237, 255, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 351, 353, 359, 360, 369, 492, 561, 571, 599, 614, 615
PAIGC 217, 283, 378, 379, 400, 511
Paine, Thoma 115
Pakistan 4
Palmerston, Lord 120
Pan-Afrika Birliği 359, 388
Pan-Afrikacı 236, 252, 303
Pan-Afrika Federasyonu 313
Pan-Afrika Kongresi 294, 313, 317, 318, 324, 325, 335, 336, 492
Panama 57, 281
Panama Kanalı 57
Pan-Arap 254
Panislamizm 187, 196, 197, 222, 234, 253, 306, 411
Pankhurst, Sylvia 190, 490, 506, 615
Pan-Rusyacı Müslüman Kongresi 186
Papua Yeni Gine 126
Paranjape, Makarand 427, 615
Parekh, Bikhu 464, 465, 504, 615
Parnell, Charles 129, 396
Paskalya Ayaklanması 2, 404, 405, 410, 573
Payne Jackson, John 290
Pereira, Carmen 493, 511
Pereira, Francisca 493, 511
Peru 1, 26, 236, 263, 264, 266, 617
Petit, Mithiben 350, 503, 584
peygamberci(lik) 219
Pidgiguiti katliamı 333
Pitt, William (Genç Pitt) 108, 119
Pizer, Dorothy 311, 615
Plekhanov, G. V. 408, 617
Polinezya 40, 126
Polonya 155, 162, 165, 169, 174, 193, 221
Ponce, Anibal 260
Portekiz 2, 3, 4, 20, 21, 26, 42, 58, 158, 209, 219, 240, 257, 281, 291, 294, 333, 334, 350, 373, 377, 378, 379, 381, 400, 405, 442
Portekiz Doğu Afrikası 291, 405
Portekiz Ginesi 281, 333
Porter, Bernard 41, 46, 99, 103, 104, 113, 119, 121, 127, 131, 132, 462, 617
Porto Riko 4, 57
Postkolonyal çalışmalar 8, 85, 176, 514
Postkolonyal devletler 79
postkolonyal eleştiri 8, 12, 14, 15, 39, 70, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 219, 230, 509, 516, 551
Postkolonyalizm i, ii, iii, iv, vii, 2, 9, 10, 19, 23, 70, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 87, 89, 90, 92, 93, 228, 237, 238, 255, 283, 290, 389, 457, 571
Postkolonyal Marksizm 9
Postkolonyal özne epistemolojisi 282

Postmodern 73, 140, 286, 561
Postyapısalcılık 92, 361, 465, 514, 552, 562
pozitiflikler 518
Prakash, Gyan 474, 475, 480, 598, 617
Pratap, Mahendra 417
psikanaliz 91, 93, 456

R

Rai, Lala Lajpat 12, 176, 417, 586
Raleigh, Sir Walter 28
Rama, Angel 269, 270, 558, 618
Ramabai, Pandita 484, 495, 502, 585, 618
Rana, S. R. 417
Reed, John 192, 296, 617
Reindorf, C. C. 290
Retamar, Roberto 269, 270, 275, 279, 282, 618
Reybaud, Louis 118
Rhodes, Cecil x, 29, 46, 52, 120, 125, 485
Robeson, Paul 297, 298, 301, 572
Robespierre, Maximilien 108
Robinson, Cedric 216, 301, 606, 619
Rodezya (ayrıca bkz. Zimbabwe) 27, 45, 219, 281, 334, 335, 373, 396, 491, 508
Rodney, Walter ix, 69, 609, 619
Roma İmparatorluğu 20, 44, 436
Roosevelt, F. D. 57, 241
Roosevelt, Theodore 57, 241
Rousseau, Jean Jacques 101, 147, 616
Roy, M. N. x, 116, 143, 148, 169, 176, 177, 179, 180, 181, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 207, 229, 233, 261, 350, 381, 416, 417, 418, 419, 429, 457, 478, 501, 509, 597, 601, 614, 620
Roy, Rarrunohun x, 116, 143, 148, 169, 176, 177, 179, 180, 181, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 207, 229, 233, 261, 350, 381, 416, 417, 418, 419, 429, 457, 478, 501, 509, 597, 601, 614, 620
Rus devrimi vii, 79, 155, 156, 162, 170, 201, 246, 259, 299, 340
Rushdie, Salman 576, 583
Rus-Japon Savaşı 134, 156
Ruskin, John 93, 414, 427, 428, 431, 440, 594, 604
Ruslaştırma programı 163
Rusya 4, 13, 30, 42, 50, 72, 80, 134, 155, 156, 159, 160, 162, 164, 165, 166, 169, 172, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 201, 205, 221, 227, 238, 243, 245, 247, 251, 262, 297, 301, 311, 315, 405

S-Ş

Sahra Altı Afrika 67, 210, 211
Sahra Demokratik Arap Cumhuriyeti 5
Said, Edward viii, xvii, 23, 27, 40, 84, 86, 98, 223, 386, 426, 454, 455, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 527, 532, 533, 535, 536, 537, 539, 542, 574, 595, 601, 620, 625
Sajous, Leo 351
Saklatvala, Shapurji 129, 417
Sankara, Thomas 381, 621
Sarbah, John Mensah 290
Saro-Wiwa, Ken 62, 621
Sartre, Jean-Paul 11, 23, 279, 354, 358, 360, 361, 362, 363, 364, 367, 370, 374, 375, 376, 377, 393, 394, 395, 397, 398, 402, 455, 459, 471, 530, 532, 550, 555, 556, 560, 562, 564, 571, 591, 604, 606, 610, 621, 622
sati-daha 508
Satthianadhan, Krupabai 494

satyagraha 240, 332, 334, 432, 433, 437, 440, 441, 443, 444, 446, 448, 459, 484, 503, 578, 594
Savage, Akiwande 291, 599, 605, 612
Savarkar, Vinayak Damodar 221, 225, 417, 433, 436, 452, 463, 622
Schuyler, George S. 121, 296, 622
Schwarz, Roberto 258, 269, 270, 615, 622
Seale, Bobby 293
Sen, Bhowani 40, 202, 203, 237, 396, 415, 421, 431, 433, 462, 473, 478, 491, 555, 623
Senegal 291, 322, 337, 350, 359
Senghor, Lamine 41, 90, 92, 236, 290, 292, 300, 314, 316, 317, 319, 320, 322, 337, 338, 339, 340, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 356, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 369, 373, 377, 413, 497, 608, 623, 628
Senghor, Leopold 41, 90, 92, 236, 290, 292, 300, 314, 316, 317, 319, 320, 322, 337, 338, 339, 340, 342, 343, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 353, 354, 355, 356, 358, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 366, 369, 373, 377, 413, 497, 608, 623, 628
Sen, Surjya 40, 202, 203, 237, 396, 415, 421, 431, 433, 462, 473, 478, 491, 555, 623
Serbest İrlanda Devleti 45, 52
Serbest piyasa 70, 72, 79, 113
Serbest ticaret 41, 111, 121, 123, 133
Seylan (Sri Lanka) 13, 210, 219, 240, 484
shakti 457
Sherard, R. H. 436
sınıf 10, 12, 13, 14, 15, 62, 83, 85, 144, 160, 162, 164, 173, 177, 178, 179, 184, 189, 191, 192, 193, 219, 245, 248, 260, 263, 265, 267, 280, 296, 313, 316, 317, 320, 326, 344, 346, 348, 354, 359, 370, 371, 372, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 409, 420, 428, 438, 452, 470, 473, 474, 475, 498, 541
Sırbistan 66, 104
Sierra Leone 123
Sihler 81
Singapur 22, 71, 395, 405, 484
Singh, Bhagat 396, 416, 433, 624
Sinn Fein 129, 408
Sivil Haklar Hareketi 105
Siyah Atlantik 290, 292
Siyahi Bilinç hareketi 310, 374
Siyahi milliyetçi(lik) 300, 308
Slovakya 174
Small, E. F. 302, 303, 613, 629
Smith, Adam 3, 13, 81, 88, 97, 99, 105, 108, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 119, 121, 122, 124, 127, 129, 132, 133, 142, 143, 221, 239, 306, 335, 511, 592, 593, 596, 605, 621, 623, 624, 625
Smith Bell, Sydney 124, 625
Soga, Tiyo 315, 625
Solomon Adaları 240
Somali 104, 216, 281, 335
Sorel, George 83, 262, 363, 394, 395, 396, 405, 625
sosyalist sekülarizmi 225
Sosyalizm vii, 63, 69, 135, 144, 148, 150, 155, 157, 158, 159, 164, 202, 205, 206, 210, 219, 232, 253, 254, 263, 264, 276, 278, 279, 294, 298, 300, 315, 320, 323, 326, 328, 329, 330, 331, 356, 359, 363, 364, 370, 404, 407, 413, 414, 431, 453, 497, 498, 500, 504
Southey, Robert 101
Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (Ayrıca bk. SSCB) 166
Sömürgeci modernite 258, 462, 497, 500, 505, 513

sömürge karşıtı xiii, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 106, 107, 108, 114, 115, 116, 124, 125, 126, 129, 130, 131, 134, 135, 137, 141, 144, 151, 161, 162, 169, 175, 176, 179, 183, 184, 198, 208, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 224, 225, 226, 227, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 242, 243, 251, 254, 257, 259, 289, 297, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 310, 311, 312, 316, 317, 319, 322, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 360, 361, 366, 367, 368, 369, 374, 375, 377, 379, 385, 388, 395, 397, 401, 403, 407, 408, 410, 411, 412, 420, 423, 425, 428, 432, 434, 435, 436, 437, 438, 440, 443, 448, 451, 453, 455, 456, 457, 459, 460, 461, 463, 466, 469, 470, 471, 473, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 485, 492, 493, 494, 496, 501, 502, 503, 507, 511, 513, 514, 571, 572
Sömürgesizleşme xiii, 108, 116, 121, 124, 129, 217, 231, 241, 315, 321, 326, 336, 374, 375, 399, 400, 401, 402, 406, 556, 559, 561, 562
Sömürgesizleşme süreci 336, 561
söylem 6, 23, 91, 98, 225, 270, 272, 363, 455, 461, 483, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 533, 534, 535, 536, 537, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 565
söylemsel oluşum 535, 537, 540, 541, 543
Spivak, Gayatri Chakravorty ix, 84, 93, 454, 468, 469, 470, 471, 474, 475, 477, 478, 483, 505, 508, 524, 527, 532, 548, 554, 559, 589, 625
Stalin-Hitler paktı 205
Stalin, Joseph 69, 159, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 170, 173, 174, 185, 186, 194, 196, 198, 200, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 226, 230, 235, 239, 245, 247, 261, 311, 316, 419, 420, 592, 596, 607, 625, 627
Sudan 66
Sukarno, Achmad 80, 239, 255
Suriye xiv, xvi, 40, 81, 183, 198, 207, 236, 254
Survival Örgütü 1
Süveyş Krizi 253
SWAPO 219, 334
swaraj 412, 427, 429, 436, 440, 452, 453, 466, 503, 595
Sylvester-Williams, Henry 291
Şarkiyatçılık 98, 223, 386, 454, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 524, 525, 527, 532, 533, 535, 536, 539, 542, 574
Şarkiyatçılık (Said) 98, 223, 386, 454, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 524, 525, 527, 532, 533, 535, 536, 539, 542, 574
şiddet xv, 1, 27, 129, 131, 218, 220, 242, 262, 318, 319, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 349, 368, 369, 373, 374, 376, 386, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 399, 400, 401, 403, 404, 405, 411, 414, 418, 425, 431, 433, 434, 436, 442, 444, 452, 453, 460, 484, 485, 513, 517, 555, 558, 568, 573

T

Tabata, Isaac Bongani 309, 626
Tagore, Sir Rabindranath 426
Tamil Kaplanları (LTTE) 484
Tanaka Notu (1927) 239
Tanzanya 70, 329, 331
tarih iv, viii, xiii, 5, 14, 20, 23, 31, 34, 36, 78, 82, 84, 89, 90, 91, 107, 122, 173, 176, 182, 184, 200, 217, 218, 232, 265, 287, 290, 299, 302, 343, 365, 366, 380, 386, 387, 392, 394, 412, 447, 454, 456, 464, 471, 473, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 516, 522, 523, 524, 549, 551, 555, 557, 558, 568
Taşkent 184, 396
Teilhard de Chardin, Pierre 361
temsil xx, 19, 24, 36, 52, 53, 58, 62, 103, 109, 112, 114, 119, 129, 142, 164, 166, 178, 204, 206, 207, 211, 227, 233, 236, 244, 247, 253, 255, 256, 264, 270, 271, 278, 283, 285, 286, 292, 294, 317, 319, 327, 338, 340, 345, 352, 373, 377, 399, 403, 405, 419, 440, 452, 468, 474, 475, 500, 501, 504, 512, 520, 522, 523, 524, 525, 530, 532, 535, 538, 544, 545, 551
The Black Jacobins 299
Thierry, Amedee 371
Thomas, J. J. 93, 100, 103, 218, 381, 508, 583, 589, 590, 621, 627, 630
Thoreau, Henry David 93, 427, 432
Thornton, A. P. 13, 121, 627
Thuku, Harry 307, 489
ticaret 21, 28, 29, 30, 31, 41, 47, 51, 52, 59, 61, 64, 67, 69, 72, 110, 111, 112, 113, 121, 122, 123, 132, 133, 138, 139, 161, 256, 281, 308, 486, 547
ticari anlaşmalar 193, 546
Tiffin, Helen 4, 19, 77, 552, 554, 578, 624, 627
Tilak, B. G. 412, 430, 509, 624, 631
Tito (Josip Broz) 80, 255
Togliatti, Palmiro 234, 262
Togo 22
totaliterlik 555
Toure, Sekou 627
Toussaint L'Ouverture 216, 601
Troçki, Leon 69, 148, 163, 167, 172, 174, 186, 187, 195, 202, 203, 204, 209, 210, 211, 245, 259, 261, 299, 300, 404, 409, 530
Tucker, Dean 71, 75, 112, 628
Tupamaros 286
Turgot, Anne Robert Jacques 106
Turner, Bryan 141, 216, 223, 225, 628
Turner, Nat 141, 216, 223, 225, 628
Türkistan 165
Türkiye xiii, xiv, xv, xvi, 42, 81, 134, 156, 168, 175, 182, 183, 185, 191, 192, 194, 196, 199, 207, 221, 252, 382, 507
Twain, Mark 156, 628

U-Ü

Uganda 405
Uluslararası Para Fonu (IMF) 61
Uluslararası Sosyalist Birliği (International Socialist League - ISL) 307
Ulusların Zenginliği 97
Umkhonto we Sizwe (Ulusun Mızrağı) 333, 335
Uruguay 259, 284
uzlaştırma 173, 429
Uzun Yürüyüş (1934-5) 242, 244
Üçkıtacı 6, 211, 254
Üçkıtacılık 6, 83, 571
Üçüncü Dünya 6, 10, 11, 12, 29, 62, 64, 67, 69, 70, 73, 74, 75, 78, 82, 89, 93, 160, 173, 212, 218, 225, 229, 251, 255, 256, 258, 312, 370, 374, 375, 458, 521, 552
Üçüncü Dünya Feminizmi 78

V

Vespucci, Amerigo 28
Victoria, Queen 120, 125
Vidyasagar, Isvarachandra 501
Vietnam 80, 216, 225, 227, 232, 242, 282, 375, 458
Vietnam Savaşı 216, 227
Villa, Pancho 261
Vivekenanda, Swami 414
Viyana Kongresi 119
Voltaire, François Marie Arouet de 102
Von Eschen, Penny 294, 297, 298, 301, 312, 629

W

Waddedar, Pritilata 484
Wake Adaları 57
Wakefield, E. G. 30, 52, 122, 123, 137, 138, 629
Wallace-Johnson, I. T. A. 302, 303, 304, 310, 313
Wallerstein, Immanuel 69, 75, 116, 139, 150, 228, 235, 272, 289, 291, 329, 333, 334, 335, 378, 433, 579, 582, 629
Warren, Bill 53, 74, 104, 149, 630
Washington, Booker T. 36, 58, 291, 293, 296, 367, 445, 591, 601, 607, 611, 625
Wedderburn, Sir William 128
Wilde, Oscar 436
Woolf, Virginia 506
Wordsworth, William 101

Y

yabancılaşma 360, 361
Yacef, Saadi 506
Yahudiler 564
yapısalcılık 92, 514, 552, 559, 561
Yapısöküm 392, 556, 559, 562
Yeats, W. B. 426, 556, 573
Yedi Yıl Savaşları 40, 112
Yeni Kaledonya 22
Yeni Uluslararası Ekonomik Düzen 256
Yeni Zelanda 4, 5, 22, 25, 26, 30, 42, 53, 81, 105, 127, 131, 137, 215, 218, 219
Yergan, Max 297
Yeryüzünün Lanetlileri 234, 332, 354, 359, 361, 370, 372, 373, 374, 375, 377, 380, 397, 475, 563, 573
Yeşil Burun Adaları 335
Yusuf, Ibrahim 236

Z

Zambia 602
ZANU 219
Zapatistalar 261
Zapatista Manifestosu 258
ZAPU 334, 487
zenginlik 55
Zetkin, Clara 189, 190
Zimbabwe 220, 284, 334, 335, 610
Zinoviev, Grigori 134, 169, 174, 175, 182, 183, 190, 194, 195, 204, 205
Zutshi, Lado Rani 484

Robert J. Young

Postkolonyalizm

Tarihsel Bir Giriş

Alanın en önde gelen isimlerinden birinin kaleminden çıkan bu eser, 'postkolonyalizmi' hem teorik hem de tarihî yönleriyle ele almaktadır. Robert Young postkolonyal teorinin ortaya çıkışını Avrupa, Afrika, Asya ve Latin Amerika'daki sömürge karşıtı hareketler üzerinden ele alıp bu bölgelerde özgürlük mücadelelerinin öncüleri hâline gelmiş olan Cabral, Connolly, Fanon, Gandhi, Guevara, Nkrumah, Mao, Mariategui, Senghor gibi isimlerin çalışmalarını inceleyerek ve kadın aktivistlerin oynadığı rolü de dikkate alarak çok geniş kapsamlı bir analize tabi tutmaktadır.

Young'a göre postkolonyal eleştiri, kurulu Avrupamerkezci bilgi türüne kültürel alanda karşı çıkmaktadır; fakat aynı zamanda radikal siyasi tarafını da geliştirerek küresel düzlemde sosyal adaleti kurmada sömürgecilik karşıtı hareketlerin tecrübelerinden yararlanmalı ve eleştirilerini bu tarafa doğru da yöneltmeye başlamalıdır.

Postkolonyal teori ile yeni tanışanlar için oldukça faydalı bir giriş niteliğinde olan bu kitap, aynı zamanda alanda derinleşmek isteyen okuyuculara da alanın dinamikleri ve tarihî gelişimi üzerine taze bir bakış açısı sunmaktadır.

"Robert Young, postkolonyal söylemin tarihsel geçmişini dikkatle izleyerek bu alanın gelişmesine oldukça kapsamlı ve yaratıcı bir katkıda bulunmaktadır. Bu detaylı ve özenli çalışma, sömürge karşıtı mücadelenin heyecan verici olay ve ideallerinden aldığı ilhamla hazırlanmıştır. Bu özgürlük ruhunu yaratıcı bir şekilde ele alan Young, büyük çaplı sömürge karşıtı hareketlerin de hem gücü hem de bilgiyi yeniden şekillendiren, melez karakterde ve dönüştürücü olgular olduğunu ifade etmektedir."

Homi K. Bha,hab Harvard University, ABD

"Alandaki araştırma ve düşünme biçimlerinde bir dönüm noktası yaratma potansiyeline sahip, önemli bir eser."

Rajeswari Sunder Rajan, Nehru Memorial Library, New Delhi

Robert J. Young, New York University'de ingiliz dili ve karşılaştırmalı edebiyat profesörüdür.

9 786059 253031

Matbu/Sosyal Teori